www.treccani.it

Dizionario di Filosofia
(termini, concetti, autori, opere, correnti)

I

Termini e Concetti

II

Autori

III

Opere

IV

Correnti e Movimenti

V

Filosofie non occidentali

INDICE

I

Termini e Concetti

A Priori/A Posteriori

Abito/Abitudine

Abduzione

Alessandria, Scuola Filosofica Di

Alienazione/Estraneazione

Allegoria

Alterità

Altruismo/Egoismo

Ambiente

Amicizia

Amore

Anagogia

Analisi/Sintesi

Analitica

Analitico/Sintetico, Giudizio

Analogia

Anamnesi

Anapodittico

Anarchismo

Anfibolia

Angoscia

Anima

Anima Bella

Anima Del Mondo

Animismo

Anomia

Anonimia

Anticipazione
Antilogia
Antinomia
Antitesi
Antropocentrismo
Antropomorfismo
Apagoge (O Apagogia)
Apatia
Apeiron
Apocatastasi
Apodissi
Apodittico
Apofatico
Apollineo/Dionisiaco
Apologetica
Aporema
Aporia
Apparenza
Appercezione
Appetizione
Apprendimento
Apprensione
Archè
Archetipo
Argomentazione
Armonia
Armonia Prestabilita
Ars Combinatoria
Ascesi
Aseità
Asino Di Buridano
Assenso
Assertorio, Giudizio

Assiologia
Assiomatizzazione
Associazionismo
Assoluto
Assurdo, Dimostrazione Per
Astratto/Concreto
Atarassia
Ateismo
Atomismo
Atteggiamenti Proporzionali
Atteggiamento
Attenzione
Atto
Attributo
Aufhebung
Autarchia
Autentico/Inautentico
Autocoscienza
Autonomia/Eteronomia
Autorità
Avalutatività
Azione
Barbara
Barbari
Bene
Bioetica
Bisogni
Caos
Caso
Casualismo
Catafatico
Catalettica, Rappresentazione
Catarsi

Categoria
Categorico, Giudizio E Imperativo
Causa
Causalità, Dottrine Indiane Della
Cicli Storici
Civiltà
Classicismo
Clinamen (Lat. «Inclinazione»)
Cogito
Comparativo, Metodo
Compensazionismo
Comprensione/Spiegazione
Comunismo
Comunità
Concetto
Concettualismo
Concordanze, Metodo Delle
Condizionale Controfattuale
Condizione
Connotazione
Conoscenza
Contemplazione
Contenuto
Contingenza
Contraddizione
Contraddizione, Principio Di
Contrarietà
Contrattualismo
Convenienza, Principio Della
Corpo
Cosa In Sé
Coscienza
Coscienza Infelice

Cosmogonia
Cosmopolitismo
Costruttivismo
Creazione
Creazionismo
Credenza
Credo Quia Absurdum
Credo Ut Intelligam
Crisi
Critica
Criticismo
Cultura
Dasein
De Nihilo Nihil
Decisione, Problema Della
Decisione, Teoria Della
Decisionismo
Declinazione
Deduzione
Deduzione Trascendentale
Definizione
Deismo
Demiurgo
Deontologia
Descrizione
Determinismo
Dialettica
Dialogo
Dianoetiche, Virtù
Dianoia
Dieresi
Differenza
Dimostrazione

Dio
Dionisiaco
Empatia
Entelechia
Entimema
Entusiasmo
Enumerazione
Enunciato
Eone
Epagoge
Epicherema
Epistemologia
Epoca
Epochè
Eristica
Erlebnis
Eros
Errore
Escatologia
Esperienza
Esperimento
Esperimento Mentale
Espressione
Essenza
Essere
Estasi
Estensione/Intensione
Estetica
Eternità
Eterogenesi Dei Fini
Etica
Eticità
Eudemonismo

Evidenza
Evoluzionismo
Experimentum Crucis
Facoltà
Fato
Fede
Femminismo
Fenomenismo
Fenomeno
Festino
Feticismo
Fideismo
Filosofia
Filosofia Della Matematica
Forma
Formalizzazione
Forza
Funzione
Fuoco
Futuro
Generazione
Genere
Geocentrismo
Gioco
Gnoseologia
Gnosi
Idea
Identità, Principio Di
Ideologia
Idoli
Ilomorfismo
Ilozoismo
Immaginazione

Immanentismo
Immanenza
Immaterialismo
Immortalità
Imperativo
Inconscio
Indeterminismo
Individualismo
Individuazione, Principio Di
Individuo
Induzione
Inferenza
Infinito
Innatismo
Intelletto
Intelletto Agente (O Attivo)
Intellettualismo
Intenzionalità
Intenzione
Interpretazione
Intersoggettività
Intuizione
Intuizionismo
Ironia
Io
Legge Scientifica
Libero Arbitrio
Libertà
Linguaggio, Filosofia Del
Logica
Logica Matematica
Logos
Magia

Maieutica
Male
Manicheismo
Mantica
Materia/Forma
Microcosmo/Macrocosmo
Mente
Millenarismo
Natura
Natura, Stato Di
Necessità
Negazione
Nichilismo
Nominalismo
Non Essere
Norma
Noumeno
Nous
Nulla
Obiezione Di Coscienza
Occasionalismo
Oggettivismo
Oggetto
Olismo
Omeomerie
Ontologia
Ontologico/Ontico
Ontologismo
Operatore
Operazionismo (O Operazionalismo)
Opinione
Opposizione
Ordine

Orfismo
Organismo
Orizzonte
Osservazione
Ottimismo/Pessimismo
Pace/Pacifismo
Paideia
Palingenesi
Panenteismo
Panlogismo
Panpsichismo
Panteismo
Pantelismo
Paradigma
Paradosso
Paralogismo
Parte
Partecipazione
Parusia
Passione
Patto
Pazzia
Peccato
Pedagogia
Pena
Percezione
Perfezione
Persona
Piacere
Pneuma
Pneumatologia
Politica
Popolo

Possibilità
Postulato
Potenza
Potere
Pragmatica
Prassi
Predicativismo
Predicato
Presupposto
Primitivo
Previsione
Principio
Privazione
Probabilismo
Probabilità
Problema
Progresso
Proporzionale, Calcolo
Proposizione
Proprietà
Prova
Psiche
Provvidenza
Puro
Quadrato Degli Opposti (O Logico)
Quaestio
Qualità
Quantificazione
Quantità
Quiddità
Quinta Essenza
Ragionamento
Ragione

Ragion Sufficiente, Principio

Rappresentazione

Razionalità

Razzismo

Realismo

Realtà

Reduction Ad Absurdum

Regola

Regolativo

Reificazione

Relativismo

Relatività, Teoria Della

Relazione

Religione E Filosofia

Reminiscenza

Res

Responsabilità

Retorica

Riduzionismo

Riferimento

Riflessione

Riflettente/Determinante, Giudizio

Rivoluzione Scientifica

Saggezza

Sapienza

Scepsi

Schema

Schematismo

Secolarizzazione

Segno

Semantica

Semiologia

Semiosi

Semiotica
Sensazione
Senso
Senso Comune
Senso Morale, Dottrina Del
Sentimento
Significato
Sillogismo
Sillogistica
Simbolo
Simpatia
Sintesi
Sistema
Sistema Formale
Socialismo
Società
Sofisma
Soggetto
Sogno
Solipsismo
Sorite
Tautologia
Teismo
Teleologia
Temperamento, Dottrina Del
Tempo
Teodicea
Teogonia
Teologia
Teoria
Termine
Terzo Escluso, Principio Del
Tesi

Tetico, Giudizio
Teurgia
Tipi, Teoria Dei
Tolleranza
Topica
Traducianismo
Trascendentale
Trascendenza
Tropo
Uguaglianza
Universale
Universali, Questione Degli
Universali, Teorie Indiane Degli
Uno
Utopia
Validità
Verificazione, Principio Di
Verità
Virtù
Vita
Vitalismo
Volontà
Volontarismo
Weltanschauung

TERMINI E CONCETTI

A PRIORI/A POSTERIORI

Coppia di termini con cui è stato designato un rapporto di precedenza logica tra gli elementi della conoscenza.

Significato gnoseologico e metafisico. Nel pensiero antico e medievale questa precedenza è stata intesa in un senso che è insieme gnoseologico e metafisico, la cui origine si può considerare la discussione sul sapere come «reminiscenza» condotta nei dialoghi di *Platone*.

Aristotele elimina da tale nozione ogni connotazione mitica e cronologica e distingue «ciò che è anteriore e più noto rispetto a noi» da «ciò che è anteriore e più noto per natura», identificando quest'ultimo con l'universale e con la causa (*Analitici* secondi, I, 2). In base a questi concetti nella filosofia medievale araba e poi nella scolastica – dove compare la terminologia latina ancora in uso – vengono distinte la dimostrazione che procede dalle cause, chiamata «demonstratio a priori», e la dimostrazione che procede dagli effetti, chiamata «a posteriori».

A partire dal 17° sec. si afferma una concezione puramente gnoseologica della conoscenza a priori come verità accertabile indipendentemente dall'esperienza. Filosofi empiristi come *Locke* e *Hume* promuovono una discussione sulla natura, l'estensione e la stessa possibilità di una conoscenza a priori, che viene riferita di solito alle verità innate e necessarie. In *Leibniz* i due sensi della conoscenza a priori coesistono: dal punto di vista metafisico *Leibniz* considera ogni verità dimostrabile a priori in base alla sua causa, ma nello stesso tempo afferma che l'intelletto umano è incapace di ricavare le verità contingenti indipendentemente dall'esperienza e restringe la conoscenza a priori alle verità necessarie, che si riescono a dimostrare in base a «ciò che si ha già nello spirito».

La trattazione di *Kant*. Ricollegandosi alle discussioni moderne, *Kant* pone a capo della *Critica della ragion pura* (1781) la questione della possibilità di conoscenze a priori, articolandola secondo la distinzione tra giudizi analitici e sintetici (→ *analitico/sintetico, giudizio*). Nella trattazione kantiana le forme a priori (spazio, tempo e categorie) non sono intesi soltanto come un genere di conoscenze, ma nello stesso tempo come condizioni di possibilità dell'esperienza, da cui vengono formati i giudizi della filosofia trascendentale. *Kant* esamina sistematicamente i giudizi a priori che ricorrono nelle diverse scienze: la logica non contiene propriamente conoscenze, bensì un «canone» formale di correttezza valido per ogni uso dell'intelletto; l'aritmetica e la geometria si compongono invece di giudizi sintetici a priori che risultano indipendenti dal contenuto variabile delle percezioni; infine la scienza della natura contiene un numero limitato di giudizi sintetici a priori, alcuni dei quali sono «non puri», dal momento che presuppongono per la loro formulazione un determinato concetto empirico (come il movimento).

Le discussioni successive. La trattazione kantiana costituisce il modello di tutte le successive discussioni sulla dicotomia a priori/a posteriori, anche di quelle che la aboliscono, o per ritornare a una concezione metafisica (come nell'idealismo tedesco), o viceversa per dissolvere l'a priori entro una concezione naturalistica della conoscenza. La discussione sull'origine soggettiva della conoscenza a priori e quella sulla sua validità sono state di solito distinte e sviluppate indipendentemente. La prima dà luogo a numerose rielaborazioni del rapporto tra soggettività trascendentale ed esperienza, per es., nel *neokantismo*, nella fenomenologia, nelle filosofie dell'esistenza. La seconda viene suddivisa fin dall'inizio del 19° sec. secondo i casi delle varie discipline scientifiche. Nell'indagine sui fondamenti della logica e della matematica è dominante all'inizio del 20° sec. una concezione dei giudizi a priori come verità analitiche, implicite negli assiomi.

Un'interpretazione antimetafisica ed empiristica di a priori e a posteriori viene fornita in particolare in base alla concezione formalistica e convenzionalistica degli assiomi scientifici, sostenuta da autori come *Hilbert*, *Poincaré* e *Einstein*.

Cassirer cerca di ricollegare gli assiomi alla funzione sintetica dell'a priori kantiano, considerandoli condizioni di possibilità dell'oggetto, che mutano con il progresso delle teorie scientifiche.

Analogamente *Reichenbach* elabora in *Relatività e conoscenza a priori* (1920) il concetto di principi a priori «costitutivi» ma «non apodittici».

La discussione contemporanea vede opporsi chi ricollega la nozione dell'a priori a una problematica trascendentale (più raramente metafisica) e chi invece considera le conoscenze a priori come condizioni pragmatiche o linguistiche della conoscenza empirica, eliminando definitivamente ogni traccia dell'antico significato metafisico.

ABITO/ABITUDINE

I due termini abito e abitudine sono concettualmente distinti, ma spesso, nella sfera pratica, sono stati messi in stretta relazione. Abito deriva dal latino *habitus*, che si riconnette ad *habere* («avere, essere fornito»): l'abito è dunque un 'modo (di essere) che si ha', una 'disposizione' ad agire, a comportarsi in un determinato modo. Questo è il significato che assume in *Aristotele*, per il quale l'abito (gr. ἕξις «attitudine», da ἔχω «ho») è una disposizione consapevolmente adottata dal soggetto, in ambito sia conoscitivo sia pratico. Nel primo caso l'abito si apprende attraverso l'insegnamento e richiede tempo ed esperienza (per es., l'abito dello scienziato); nel secondo coincide con le virtù morali, ossia con la disposizione a 'governare' le passioni e le emozioni, scegliendo sempre il giusto mezzo. La virtù morale si apprende attraverso l'esempio e si rafforza tramite l'esercizio, sino a divenire un modo di comportarsi che ci è solito, ossia un costume, un'abitudine (gr. ἔθος «abitudine, costume»).

L'abitudine, per *Aristotele*, è qualcosa di «simile alla natura», perché trasforma in disposizione spontanea quello che in un primo tempo richiedeva uno sforzo consapevole. Di qui la concezione dell'educazione come acquisizione di buone abitudini e la convinzione che le leggi, abituando a osservare un certo comportamento (dapprima soltanto per il timore della sanzione), alla lunga educano il cittadino.

Nella filosofia moderna, allorché si considera la vita dello spirito ponendo l'accento sulla sua libertà e creatività, contrapposta alla necessità della natura, l'abitudine appare come inerzia e passività dello spirito: di qui la svalutazione di essa a opera di *Rousseau*, *Kant* e *Fichte*. Un ruolo cruciale viene invece riconosciuto all'abitudine da *Hume*, secondo il quale soltanto essa è in grado di spiegare la formazione delle idee generali, nonché il principio di causa/effetto: l'analisi empirico-sperimentale, infatti, dimostra, secondo il filosofo scozzese, che noi possediamo soltanto idee particolari e che le cosiddette idee generali altro non sono che nomi ai quali siamo abituati ad associare una serie di idee particolari simili tra loro; quanto al concetto di causa, l'esperienza ci mostra soltanto la contiguità spaziale e la successione temporale degli eventi, ma non ci dice nulla sulla necessità della successione. È l'abitudine a registrare il succedersi di due eventi, a indurci a pensare che il primo sia causa del secondo. Tuttavia, senza idee generali e senza il principio di causa/effetto non potremmo avere alcuna conoscenza delle questioni di fatto, né potremmo dirigere le nostre azioni adattando i mezzi ai fini. L'abitudine è quindi una sorta di 'rimedio naturale' allo *scetticismo* nel quale ci condurrebbe la ragione: ed estesa alla sfera pratica (etica e politica) contribuisce a formare un 'abito' tollerante, che evita i pericoli del fanatismo e del dogmatismo. Così *Hume* percorre all'inverso il cammino aristotelico, ma ristabilisce anch'egli, pur in un contesto filosofico assai diverso, il nesso abito/abitudine.

Particolare rilievo all'abitudine è stato dato anche da alcuni filosofi spiritualisti del sec. 19°. *Maine de Biran*, trattando dell'Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare (1803), ha distinto tra le 'abitudini passive' (che riguardano la sfera sensoriale) e le 'abitudini attive' (relative alle operazioni): mentre le prime portano a un abbassamento del livello della coscienza, perché innescano una sorta di 'meccanismo' automatico, le seconde liberano lo spirito dai meccanismi che

si formano attraverso la ripetizione degli sforzi. Su questa linea si colloca *Ravaisson* (De l'habitude, 1838; trad. it. Sull'abitudine), il quale sosteneva che l'abitudine è un'idea trasformatasi in realtà e capace di agire come tale: essa non è quindi un meccanismo, ma, al contrario, qualcosa che testimonia il prevalere della causa finale sulla causa efficiente, lo spirito che si fa natura.

ABDUZIONE

Dal lat. tardo *abductio*, calco mediev. del gr. ἀπαγωγή (→ *apagoge*). Nella logica formale, il sillogismo in cui la premessa maggiore è certa, mentre la premessa minore è probabile, per cui anche la conclusione è solo probabile. Diverso significato ha nella filosofia di *Peirce*, in cui si riferisce al procedimento consistente nell'avanzare un'ipotesi esplicativa per un certo insieme di fatti osservati.

ALESSANDRIA, SCUOLA FILOSOFICA DI

Sotto tale denominazione si intendono due diverse scuole neoplatoniche. La prima, fiorita nella prima metà del 3° sec. d.C. e fondata da Ammonio Sacca, comprende filosofi come Longino, Origene pagano, e soprattutto Plotino di Licopoli, considerato il fondatore del neoplatonismo. Questa prima scuola di A. proseguì e si sviluppò a Roma, dove Plotino si trasferì nel 244 d.C. e dove finì di comporre le *Enneadi* (→), soprattutto grazie a Porfirio di Tiro, suo allievo dal 263 (al quale si deve, tra l'altro, l'ordinamento tematico dell'opera, di cui fu l'editore). Altro allievo di Plotino a Roma fu Amelio Gentiliano. La seconda si sviluppa invece tra la fine del 4° e gli inizi del 7° sec. e rappresenta l'ultima fase del neoplatonismo. Sua fondatrice è considerata Ipazia di Alessandria, la 'martire pagana' figlia del grande matematico Teone e matematica essa stessa, uccisa dai cristiani nel 415. Suo allievo diretto fu Sinesio di Cirene. Altri esponenti di spicco della scuola sono Ierocle di Alessandria e il suo discepolo Teosebio, Enea di Gaza, Ermia di Alessandria, e quindi Ammonio figlio di Ermia, Asclepio di Tralle, Giovanni Filopono, Olimpiodoro il giovane, Elia suo discepolo, Davide l'Armeno, Stefano di Alessandria, conosciuti soprattutto come commentatori neoplatonici di Aristotele. Collegati a questa scuola possono essere considerati autori quali Alessandro di Licopoli, Asclepiodoto di Alessandria, Nemesio di Emesa e Giovanni Lido. In seguito alla chiusura di tutte le scuole pagane ordinata da Giustiniano nel 529 gli ultimi esponenti della scuola continuarono a operare altrove. Stefano di Alessandria, in particolare, trascorse l'ultima parte della sua vita a Costantinopoli, prolungando l'attività della scuola fino al sec. 7°.

ALIENAZIONE/ESTRANEAZIONE

Nel linguaggio filosofico il termine riflette il significato dei vocaboli tedeschi *Entfremdung* («estraniazione») ed *Entausserung* («alienazione»), adoperati particolarmente da *Hegel* e da *Marx*.

L'alienazione in *Hegel*. I due termini vengono usati, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), per indicare il momento dialettico del processo dell'autocoscienza, in cui questa si estrania a sé stessa considerandosi come una cosa (*Entfremdung*), e nel far ciò «si dà una realtà» e si «educa all'universale» (*Entausserung*). I due termini in *Hegel* non sono dunque perfettamente sinonimici, e il secondo ha una netta connotazione positiva. *Hegel* dà la seguente caratterizzazione generale del processo di a.: «Ma a noi lo spirito ha mostrato di non essere né soltanto il ritrarsi dell'autocoscienza nella sua pura interiorità, né il mero calarsi di essa nella sostanza e il non-essere della sua differenza;

anzi ha mostrato di essere questo movimento del Sé il quale aliena sé stesso e si cala nella sua sostanza e come soggetto tanto è andato da essa in sé e l'ha resa oggetto e contenuto, quanto toglie questa differenza dell'oggettività e del contenuto». Ma *Hegel* non si è limitato a questa generale elaborazione logico-metafisica della categoria di a., bensì si è servito di tale concetto per dare una rappresentazione dialettica della storia antica e moderna. Una intera sezione della *Fenomenologia dello spirito* («Lo spirito a sé estraniato; la cultura») ricostruisce i principali avvenimenti della civiltà occidentale sotto il segno e mediante la categoria dell'alienazione. La condizione di a. o di e. inizia storicamente nell'epoca del tramonto della polis, in seguito al venir meno di quell'armonioso rapporto individuo-comunità che costituiva la caratteristica fondamentale dell'eticità greca. La polis era un tutto armonioso, coeso e compatto, in cui gli individui non facevano valere le loro volontà e i loro interessi particolari, ma agivano e si sacrificavano per la cosa pubblica, per l'interesse generale o comune. La situazione storica successiva, che *Hegel* chiama dello «spirito estraniatosi», è invece radicalmente diversa. Qui l'intero è divenuto qualcosa di scisso e di duplice, perché l'autocoscienza non si riconosce più nel mondo sociale circostante – benché esso sia un suo prodotto – che le si contrappone come una realtà estranea. Qui l'e. dell'autocoscienza costituisce una vera e propria frattura fra l'autocoscienza stessa e ciò che essa ha prodotto: ovvero costituisce, come *Hegel* dice, una *Entwesung*, una perdita dell'essenza da parte dell'autocoscienza. Questa lacerazione o scissione si articola in varie opposizioni dialettiche (Stato/ricchezza, coscienza nobile/coscienza ignobile, ecc.).

L'alienazione religiosa in *Feuerbach*. Il concetto di a. (in quanto scissione ed e. della coscienza) viene ampiamente ripreso da *Feuerbach*, che ne fa lo strumento fondamentale di una critica radicale della religione cristiana. Secondo *Feuerbach*, il cristianesimo separa dall'uomo i suoi predicati essenziali e li attribuisce a un ente fantastico, Dio, che diventa così il vero soggetto, dal quale l'uomo viene a dipendere (in quanto egli si concepisce come posto o creato da Dio). Questo capovolgimento o inversione, dove ciò che è primo diventa secondo e ciò che è secondo diventa primo, costituisce appunto l'a. religiosa. Il compito principale della filosofia, secondo *Feuerbach*, è quindi quello di mostrare il carattere puramente umano della religione e di restituire all'uomo ciò che egli ha alienato in Dio.

Il lavoro alienato in *Marx*. Le sezioni della *Fenomenologia dello spirito* incentrate sul concetto di a. hanno avuto un profondo influsso sul giovane *Marx*, il quale scrive, nei Manoscritti economico-filosofici del 1844, che quest'opera hegeliana «nella misura in cui essa tiene ferma l'estraneazione dell'uomo (anche se l'uomo vi appare soltanto nella forma dello spirito)» contiene «tutti gli elementi della critica», certo «nascosti» e tuttavia «spesso già preparati ed elaborati in un modo che va assai al di là del punto di vista di *Hegel*».

Marx aggiunge che «la 'coscienza infelice', la 'coscienza nobile', la lotta tra la coscienza nobile e quella 'ignobile', ecc., questi singoli capitoli contengono gli elementi critici – se pure in una forma ancora estraniata – di interi settori, come la religione, lo Stato, la vita civile, ecc.». Non stupisce quindi che nei Manoscritti economico-filosofici *Marx* utilizzi ampiamente la categoria di a. o e. per caratterizzare il rapporto lavoro salariato/capitale. Tale rapporto (che presuppone e produce il «lavoro alienato») si articola in quattro momenti.

(1) Il lavoratore è estraniato dal prodotto della propria attività, poiché «l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro si contrappone ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente da colui che lo produce».

(2) L'e. del lavoratore dal prodotto della sua attività costituisce un'e. dalla stessa attività produttiva. Quest'ultima non è più una manifestazione essenziale dell'uomo, bensì «lavoro forzato», determinato soltanto dalla necessità esterna.

(3) In quanto si estrania dall'attività produttiva, il lavoratore si estrania anche dal genere umano. Infatti la libera attività consapevole è il carattere specifico del genere umano. Ma nel lavoro alienato la vita produttiva diventa soltanto mezzo per la sussistenza fisica.

(4) La conseguenza immediata di questa e. del lavoratore dall'umanità, è l'e. dell'uomo dall'uomo. Questa reciproca e. degli uomini trova la sua manifestazione più tangibile nel rapporto operaio-capitalista. Infatti, se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, ciò avviene perché esso appartiene a un altro uomo estraneo all'operaio; se l'attività dell'operaio è per lui un tormento, essa è godimento e gioia per un altro. Inoltre *Marx* sottolinea l'analogia fra l'a. del lavoro e l'a. religiosa analizzata da *Feuerbach*: «Quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. Lo stesso accade nella religione. Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso».

La *Scuola di Francoforte*. Il concetto di a. teorizzato da *Marx* ha esercitato un influsso profondo sulla cosiddetta «teoria critica», cioè sul pensiero della *Scuola di Francoforte* (*Horkheimer, Adorno, Marcuse, ecc.*). Con una variante importante, però. La *Scuola di Francoforte*, infatti, sposta l'accento dal rapporto lavoro salariato-capitale (cioè dai rapporti capitalistici di produzione) all'organizzazione tecnico-industriale del mondo moderno. All'interno di questa organizzazione, nel suo fare l'uomo si lascia guidare dalla cosa, si assoggetta e ubbidisce alle sue leggi, anche quando sembra dominarla o disporne a piacimento. «Questa a. ed e. dell'esistenza – afferma *Marcuse* – questo prendere su di sé la legge della cosa invece di lasciar accadere la propria esistenza, è, per principio, ineliminabile, anche se può sparire durante e dopo il lavoro fino all'oblio completo, e non coincide affatto con la resistenza della 'materia', né cessa con la conclusione del singolo atto lavorativo; l'esistenza è in se stessa rivolta a questa cosalità» (→ reificazione).

ALLEGORIA

Già *Aristotele* definì l'allegoria come una «metafora continuata», nel senso che, mentre la metafora consiste in un termine (o in una frase) trasferito dal concetto al quale propriamente si applica ad altro che abbia qualche somiglianza col primo, l'a. è il racconto di un'azione che deve essere interpretata diversamente dal suo significato letterale. Il termine, che sostituì l'antico ὑπόνοια, entra nell'uso scolastico in età ellenistica. Secondo la tradizione greca, che risale già ai tempi di Omero, i poeti sarebbero ispirati dal dio, e quindi nelle loro parole si doveva ricercare una sapienza nascosta. Ma la necessità di un'interpretazione allegorica fu meglio avvertita quando il pensiero greco, già con *Senofane*, cominciò a respingere l'antropomorfismo degli dei omerici e le azioni immorali che il poeta attribuiva loro. All'interpretazione allegorica, specie di Omero, ricorsero molti, tra cui *Antistene* (deriso per ciò da *Platone*, critico verso i poeti). Dai cinici l'a. passò poi allo stoicismo, che ravvisò nei miti allusioni ai fenomeni della natura interamente pervasa dall'elemento divino. Con *Cratete di Mallo* l'a. venne introdotta nella retorica, divenendo, nonostante le critiche di epicurei e dell'Accademia media, elemento importantissimo della cultura ellenistica.

Nel cristianesimo l'interpretazione allegorica era resa tanto più urgente dal carattere di certi scritti del Vecchio Testamento (per es., il Cantico dei Cantici) e dalle critiche che all'antropomorfismo biblico rivolgevano pagani colti e altre correnti religiose. Sui cristiani operò così la tradizione ermeneutica ellenistica, e la scuola di Alessandria diede i più cospicui esempi di esegesi allegorica;

questa fu applicata anche, secondo la tradizione delle scuole, ad autori pagani, come per es. a Virgilio, da scrittori che in tal modo conciliavano l'ammirazione per il poeta con la loro religione (celebre la Vergilii continentia di Fabio Planciade Fulgenzio, 5°-6° sec.).

Nelle scuole medievali predomina l'interpretazione allegorica non solo dei testi poetici antichi e della scrittura sacra, ma anche di tutto l'Universo (pietre, erbe, animali, ecc.), che, considerato anch'esso «libro» scritto da Dio, viene interpretato con le stesse tecniche ermeneutiche applicate ai testi letterari: di qui le allegorizzazioni e moralizzazioni di lapidari, erbari, bestiarî, con tutte le loro trasposizioni figurative. Intanto nelle scuole esegetiche medievali l'a. veniva sottoposta a sistematica elaborazione all'interno della teoria dei sensi della Scrittura, mentre le arti poetiche e figurative continuavano a usare l'a. come modulo sia espressivo sia interpretativo (basti pensare al poema dantesco).

L'a. continuò a essere utilizzata nel Rinascimento e nei tempi moderni, sempre nel suo duplice aspetto di figura letteraria e canone ermeneutico. In partic. essa ha continuato ad aver valore nell'esegesi biblica che, soprattutto in tempi recenti, ha posto in nuovo valore la lettura allegorica e tipologica della Bibbia, secondo moduli già delineati dalla patristica.

ALTERITÀ

Concetto filosofico che nel linguaggio scolastico si oppone a quello di 'identità'. Già *Platone*, specialmente nei dialoghi dialettici (→ per es. il *Sofista*), muovendo dall'opposizione eleatica dell'essere e del non essere o, più esattamente, di «quel che è» a «quel che non è», riconosce come, in questo secondo termine dell'antitesi, il «non essere» si risolve nell'«essere altro». Viene così risolta la mera negatività di ciascuna idea rispetto alle altre, e fondata la possibilità della predicazione e partecipazione reciproca delle idee. In *Aristotele* il concetto di a. si presenta solo come una delle forme possibili dell'«antitesi» o «opposizione», accanto, per es., alla «contrarietà» e alla «contraddizione»: rispetto a «bianco», «altro» è «verde», o qualsiasi altra cosa; «contraddittorio» è «non bianco», «contrario» è «nero». Il concetto di a. torna in primo piano quando, con *Hegel*, riacquistano importanza primaria i problemi logico-dialettici e metafisico-dialettici: il problema dell'«essere altro» (Anderssein) torna a presentarsi connesso con quello del «non essere» (Nichtsein): come dall'antitesi del «non essere» all'«essere» si genera il «divenire», così dal reciproco e indefinito convertirsi dell'«alcunché» (Etwas) in «altro» (Anderes) nasce il processo all'infinito, della «cattiva infinità». Da *Hegel* in poi il problema dell'a. e del suo rapporto con la negazione è rimasto tra le questioni capitali della dialettica. Diverso il problema dell'a. in quanto problema dell'«altro soggetto», ossia della molteplicità delle coscienze.

ALTRUISMO/EGOISMO

Il termine altruismo fu coniato da *Comte* per indicare la morale propria del positivismo, ispirata alla massima «vivere per gli altri» (Catechismo positivista, 1852). La nuova parola, nelle intenzioni di *Comte*, si contrapponeva esplicitamente al termine egoismo, entrato nel linguaggio filosofico nel corso del Settecento e progressivamente ristrettosi all'ambito etico-valutativo, dove stava a indicare – quasi sempre con una connotazione critica – le dottrine fondate sull'interesse individuale quale movente fondamentale delle azioni umane. Prima di restringersi al suo significato etico (che è poi passato nel linguaggio ordinario), il termine e. era stato usato, nel corso del 18° sec., in diversi significati, che *Kant* aveva provveduto a ricapitolare: il filosofo tedesco aveva infatti distinto tra e.

logico (l'individuo giudica inutile sottoporre il proprio pensiero al giudizio altrui), e. estetico (il criterio del bello coincide con il proprio gusto personale) ed e. morale (il vantaggio personale è il fine supremo della condotta). *Kant* parlava anche di un e. metafisico, riferendosi all'idealismo gnoseologico, o solipsismo, ossia alla convinzione che soltanto le rappresentazioni del soggetto siano reali, ragion per cui la realtà esterna viene dichiarata dubbia (*Cartesio*) o inesistente (*Berkeley*). Quando *Comte* creò l'antitesi a./e. il suo obiettivo polemico erano le morali edonistiche e utilitaristiche del 18° sec., alle quali veniva rimproverato di non aver visto che nell'uomo, accanto agli istinti egoistici, albergano anche istinti altruistici, che si manifestano in primo luogo nella famiglia e che l'educazione deve provvedere a sviluppare. In realtà, concetti analoghi erano già stati sviluppati da pensatori come *A. Smith* e *Rousseau*: il primo, nella sua Teoria del sentimento morale (1759), aveva affermato che esiste negli uomini un «interesse per la sorte degli altri» che si fonda sulla «simpatia», ossia sulla naturale tendenza a immedesimarsi nelle situazioni altrui e a «scambiarsi di posto immaginariamente con chi soffre». Quanto a *Rousseau*, nel Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini (1754), egli aveva individuato nella «pietà» verso i propri simili che soffrono uno dei sentimenti naturali dell'uomo: sentimento volto alla conservazione della specie e che si oppone al sentimento dell'amor di sé, volto alla conservazione dell'individuo. Termini di questo tipo (simpatia, pietà, benevolenza, ecc.) vennero tuttavia soppiantati dall'a. comtiano, che fu rapidamente adottato dagli studiosi: il massimo esponente del positivismo evoluzionistico, *Spencer*, lo fece suo, ma sostenne che l'antitesi a./e. era destinata a essere superata, giacché l'evoluzione andava verso una progressiva conciliazione tra interesse individuale e felicità collettiva.

A sostenere le ragioni dell'e., in aperta polemica contro le morali altruistiche, saranno *Stirner* e *Nietzsche*: il primo afferma che l'individuo è l'unica realtà e l'unico valore (L'unico e la sua proprietà, 1845), mentre il secondo sostiene che l'e. è il contrassegno della «morale dei signori» (Al di là del bene e del male, 1886), ispirata ai valori vitali della salute, della bellezza, della forza e della potenza, e diametralmente opposta a quella «morale degli schiavi» – di matrice cristiana e di ispirazione essenzialmente altruistica – che ha condotto l'Occidente alla decadenza. *Nietzsche* sostiene altresì che l'a. è insincero, giacché dietro ogni atto altruistico si nasconderebbe in realtà un movente egoistico (Genealogia della morale, 1887).

AMBIENTE

La nozione di ambiente, inteso come insieme delle concrete circostanze geografiche, climatiche e sociali che condizionano l'esistenza e la salute umana, è presente nella medicina greca antica. Nello scritto ippocratico *Le arie, le acque, i luoghi*, il termine περιέχων (o περιέχων ἄηρ, presente in Erodoto o *Anassimene*) è ricondotto a concrete situazioni e condizioni geografico-climatiche e sociali, che determinano differenze relative non soltanto alla salute e alla terapeutica, ma anche alle caratteristiche psicofisiche dei diversi popoli: «per lo più alla natura dei luoghi si improntano sia l'aspetto sia le caratteristiche degli uomini». Il nesso fra clima e temperamento, esteso dal dato medico-fisiologico al piano 'caratteriale', è presente anche nella sez. 14 degli aristotelici *Problemi*: «Il clima migliore giova anche al pensiero, mentre gli eccessi creano disordine, e come stravolgono il corpo, così anche l'equilibrio del pensiero». Galeno annovera l'a. fra i «fattori o cause» della malattia nel Manuale di medicina (*Ars medica*, 23-36). È sulla scorta dei testi galenici e ippocratici che l'a., inteso come «aria ambiente» o «corpo ambiente», viene tematizzato nella letteratura medico-naturalistica del Rinascimento, ove il problema della delimitazione dell'a. è collegato a quello, più ampio, del «luogo» e della sua liminarietà. Fra organismo e a., ossia il corpo o l'elemento

che «circonda» (*ambiens* non è sostantivo, ma participio di *ambire* «stare intorno»), vi è un'interconnessione. La vita degli organismi si svolge ed è resa possibile nell'aria a. o nell'acqua a., ma il loro imputridirsi o ristagnare la ostacolano. L'a. stesso assume, mediante contatto e interscambio, qualità che lo modificano, diventando veicolo di malattie ed epidemie (è ampia, in tal senso, la letteratura sulle pesti).

In ambito politico, *Bodin*, nei *Six livres de la République* (1576) insiste sul rapporto fra «clima» e «regime politico» accentuando il ruolo di «causa determinante» dell'a.; è la cosiddetta «teoria dei climi» ampiamente e criticamente trattata nel lib. 14° dello *Spirito delle leggi* di *Montesquieu*, che conosce e utilizza il saggio del medico inglese *J. Arbuthnot*, *An essay concerning the effects of air on human bodies* (1733).

È *G. de St.-Hilaire* (1835) a parlare di «milieu ambient» in senso biologico, mentre *Comte* sottolinea il ruolo dell'a. come «causa determinante» della vita dell'organismo. Tale posizione viene radicalizzata, in ambito filosofico, da *Taine*, che, nella *Filosofia dell'arte* (1865), riconduce all'a. fisico, biologico e sociale l'elaborazione di prodotti e valori umani.

Gli studi sull'evoluzione condotti da *Lamarck* e *Darwin* nel 19° sec. problematizzano invece, secondo polarità diverse, il ruolo dell'a. nei processi evolutivi, determinati da «selezioni» dovute appunto al grado di «adattamento» all'a.; secondo la linea lamarckiana l'a. influisce direttamente sulla modificazione dei caratteri ereditari. La riflessione scientifica sull'a., nella prima metà del 20° sec., investe principalmente settori quali la biologia, la psicologia e le scienze umane. In ambito filosofico è *Heidegger* che, in *Essere e tempo* (1932), si sofferma sull'intrinseca problematicità della nozione biologica di «mondo-a.» (*Umwelt*): «la biologia, in quanto scienza positiva, non può mai incontrare questa struttura; essa non può che presupporla e farne costantemente uso» (§ 12).

Nella seconda metà del 20° sec. lo studio dell'a. in riferimento a condizioni fisiche, chimiche e biologiche in cui si svolge la vita, evidenzia le caratteristiche di reciproca determinazione e interrelazione fra gli organismi e le loro condizioni vitali. Le filosofie dell'a., partendo da tematiche ecologiste o ambientali risalenti al 19° sec. (*H.D. Thoreau*, *Haeckel*), problematizzano lo statuto dell'a. recuperando temi della sette-ottocentesca 'filosofia della natura', ma sviluppando le implicazioni etiche di concezioni antropocentriche, biocentriche (ossia estese a tutto il complesso dei viventi) o ecocentriche (vale a dire, tali da includere anche la biosfera e gli ecosistemi nel loro insieme), fino ad arrivare alla considerazione della Terra, nel suo insieme, come un essere vivente integrato: *Gaia* (secondo la definizione di *J. Lovelock*, 1979).

Un ruolo centrale assumono il modello «olistico» proposto da *A. Leopold* in *The land ethic* (parte del *Sand county almanac*, post., 1949), in cui a. e uomo vengono intesi come non separabili, e il «principio di responsabilità» elaborato da *Jonas* (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979; trad. it. *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*) nel quale convergono genere umano e mondo naturale.

AMICIZIA

Comunità tra due o più persone, unite da affetti e da interessi, ispirata da affinità di sentimenti e da reciproca stima. Il termine *amicizia*, in greco *φιλία*, si incontra nella filosofia greca dapprima come concetto fisico in *Empedocle* con il significato di forza cosmica, e insieme anche di divinità, che spinge in armonica unità gli elementi (aria, acqua, terra, fuoco). *Aristotele* ha segnato in maniera decisiva la storia del concetto di a., con la lunga analisi che ne fa nei libri VIII e IX dell' *Etica*

Nicomachea. In tale trattazione l'a. è una virtù o si accompagna alla virtù, fondata non su sensazioni e passioni, ma sull'abitudine e su una libera scelta. Inoltre è «cosa necessarissima per la vita», in quanto nessuno sceglierebbe di vivere senza amici anche se avesse tutti gli altri beni. L'a. deve essere distinta dall'amore (con cui è collegata, ma non si identifica, in quanto è più ampia) e dalla benevolenza (a cui più si avvicina). L'amore, infatti, è simile a un'affezione (πάθος, cioè una modificazione subita), mentre l'a. è un abito, come la virtù; inoltre l'amore è unito a desiderio ed eccitazione (sentimenti estranei all'a.) ed è provocato dalla vista del bello e dal piacere che ne deriva. L'a. si distingue poi dalla benevolenza, perché quest'ultima può essere rivolta a sconosciuti e rimanere nascosta, mentre l'a. comporta un rapporto attivo. Più specificamente, l'a. è caratterizzata dalla reciprocità e dal «vivere insieme», cioè dalla comunanza di ideali e di vita: nasce tra uguali che hanno cose in comune.

Fondamento dell'a. può essere l'utile o il piacere reciproco, oppure il bene. Nei primi due casi l'amico è amato per quello che di utile o di piacevole proviene da lui, non per quello che egli è. Si tratta di a. rapide e fuggevoli perché le persone non restano sempre uguali, e quando non sono più piacevoli o utili, l'a. cessa. Ci sono tanti tipi diversi di a., quante sono le comunità esistenti nella società: a. tra naviganti, tra soldati, tra coloro che fanno un lavoro comune; può esserci a. anche tra padrone e servo (se quest'ultimo è considerato non come uno strumento animato, ma come un uomo), ma non con il tiranno, dal momento che non c'è niente in comune tra chi comanda e chi obbedisce.

Dopo *Aristotele*, il tema fu largamente sviluppato, specie dai peripatetici, dagli stoici e dagli epicurei, che ne fecero uno dei capisaldi della loro etica: l'a. è, infatti, una delle principali esperienze della vita del saggio, con una connotazione aristocratica ed esclusiva che non aveva in *Aristotele*, per il quale l'a. è fenomeno diffusamente umano. All'argomento è dedicata una delle operette filosofiche di *Cicerone*, il *Laelius*.

Il concetto dell'a. sulla base della definizione aristotelica è stato assunto dal cristianesimo e insieme trasformato: al di sopra dell'a. naturale e umana, che è selettiva (tra persone che hanno qualcosa in comune) vi è quella cristiana, estesa all'umanità intera e fondata sull'amore fraterno che congiunge gli uomini fra loro e con Dio, Padre comune. Nella Bibbia Abramo è detto «amico di Dio» e questi parla a Mosè come a un amico; anche Gesù chiama amici, non servi, i discepoli cui comunicò quanto apprese dal Padre (Giovanni 15,15). Da qui nacque la concezione di un'a. soprannaturale, divina, che ebbe risonanze anche fuori del cristianesimo (Filone, mandeismo, manicheismo).

S. Tommaso, sviluppando concetti aristotelici e cristiano-neoplatonici, vede in essa l'essenza della carità infusa, in quanto questa implica la benevolenza mutua tra il giusto, che vuole la gloria di Dio, e Dio, che vuole il bene del giusto e gli conferisce la grazia santificante. Questa concezione venne poi fatta propria specialmente dai domenicani tedeschi e acquistò un'importanza speciale nella mistica tedesca del 14° sec., tra i gruppi degli Amici di Dio.

Nel Rinascimento *Montaigne* trattò l'a. sotto l'aspetto psicologico e la definì come una «servitù volontaria»: è infatti uno dei legami più profondi, perché disinteressato, che si instaurano tra gli esseri umani, ed è più forte dell'amore, che è invece un ardore che dura poco (Saggi, I, 28).

AMORE

Processo di integrazione di istanze pulsionali ed emotive in grado di stabilire legami intersoggettivi che possono anche travalicare il rapporto diadico. Se dal punto di vista della biologia evolutiva l'a. si

configura come un sistema innato, la cui espressione è influenzata da segnali di natura sociale, i diversi approcci delle scienze umane insistono sul suo carattere di «emozione primaria» che non può essere spiegata come conseguenza di altri sentimenti o motivazioni. Variamente connotato come ἔρως (trasporto, passione che coinvolge la totalità della persona), come φιλία (benevolenza e reciprocità) o come ἀγάπη (altruismo, fratellanza), l'a. è un tema ricorrente nella storia della filosofia occidentale, oggetto volta a volta di speculazioni cosmologico-metafisiche e teologiche, riflessioni etiche, teorizzazioni psicologiche e sociologiche.

La filosofia antica. Nella tradizione filosofica occidentale il concetto di a. (φιλία, φιλότης) fa la sua prima apparizione con *Empedocle*, che lo contrappone, come principio cosmico, all'antitetico principio dell'Odio (νεῖκος), interpretandolo come forza attrattiva che nella fase culminante del ciclo cosmico, lo «sfero», ricostituisce progressivamente nella più completa armonia l'unità degli elementi disgregati dal principio repulsivo dell'odio.

Su questo concetto di φιλία («attrazione, amicizia») vertono le analisi platoniche giovanili del *Liside*, da cui nasce la concezione dell'eros, in seguito largamente svolta nel *Simposio* e nel *Fedro*. Nel primo l'attenzione è focalizzata sull'oggetto dell'a., ossia la bellezza, di cui vengono stabiliti gradi gerarchici, laddove il *Fedro* considera l'a. nella dimensione soggettiva, ossia come aspirazione verso la bellezza e come elevazione progressiva dell'anima al mondo dell'essere cui la bellezza pertiene. Nel *Simposio*, prendendo le mosse dal mito degli esseri primitivi composti di uomo e donna (androgini), divisi dagli dei per punizione di due metà di cui l'una va incessantemente in cerca dell'altra per ricostituire l'unità primitiva, *Platone* arriva a individuare uno dei caratteri fondamentali dell'a.: esso è in primo luogo mancanza, bisogno, aspirazione dell'imperfetto verso il perfetto. Secondo il mito difatti Eros è figlio di Povertà (πενία) e Acquisto (πόρος), non è un dio ma un δαίμων, mezzo dio e mezzo uomo; dunque non ha la bellezza ma la desidera, non ha la sapienza ma aspira a possederla, e in questo senso è la personificazione del filosofo, che ama appassionatamente ciò di cui manca, ossia la sapienza. In secondo luogo l'a. è aspirazione verso la bellezza, il bene che si desidera perché rende felici. Poiché è mortale, l'uomo tende a generare nella bellezza, e quindi a perpetuarsi attraverso la generazione. La bellezza è il fine (τέλος), ossia l'oggetto dell'amore.

Platone distingue quindi tante forme dell'a. quante sono le forme del bello, a partire dalla bellezza sensibile fino ad arrivare alla forma suprema, la bellezza della sapienza, il cui a., ossia la filosofia, è di conseguenza il più nobile. Stimolato dalla visione delle forme belle presenti nel mondo corporeo, il filosofo ascende gradualmente alla contemplazione della bellezza in sé. Tale bellezza suprema, che può essere colta da un «affetto» puramente intellettuale, è trascendente rispetto al mondo sensibile, e tuttavia si manifesta in esso attraverso la comunicazione dell'eros. Sentito e realizzato nella sua vera natura, l'a. si fa guida dell'anima verso il mondo dell'essere: i suoi caratteri passionali (desiderio, impulso, delirio) rimangono intatti, ma sono ora subordinati alla ricerca dell'essere in sé, dell'idea, e in questo processo l'eros diventa procedimento razionale, dialettica.

L'idea dell'a. come tappa dell'itinerario interiore verso il *Bene*, ossia verso Dio, sarà ripresa dai neoplatonici, e in particolare da *Plotino*. Attraverso l'a., difatti, l'uomo si eleva progressivamente alla visione di Dio, in quanto oggetto dell'a. è il bene, e l'*Uno* il bene supremo, termine ultimo e oggetto ideale di ogni amore. Motivi analoghi ricorrevano nella dottrina teologica e cosmologica di *Aristotele*: Dio, come ente perfetto, non ama il mondo ma è amato, e lo muove appunto come l'oggetto dell'a. che, attraendo, muove senza muovere; donde il concetto di Dio come motore immobile, largamente ripreso e sviluppato dalla filosofia medievale. Prevale peraltro, in *Aristotele*, la tendenza ad analizzare l'a. prescindendo da riferimenti metafisici e teologici, come fenomeno puramente umano: in quanto affezione (πάθος), ossia modificazione passiva dell'anima, l'a.

(φίλησις) si differenzia dall'amicizia (φιλία) che è invece una disposizione attiva; diversamente da questa può quindi rivolgersi anche a cose inanimate, ed è condizionato e limitato dal godimento della bellezza. *Aristotele* individua il fondamento dell'a. nella ricerca del piacere e dell'utilità reciproca. Riprendendo l'idea platonica dell'a. come bisogno, imperfezione o mancanza, *Aristotele* afferma che all'a. si accompagnano sempre il desiderio e l'eccitazione, la tensione emotiva: l'a. si ha quando si desidera l'oggetto amato quando è assente, e lo si brama quando è presente.

L'amore nella teologia cristiana. La concezione dell'a. elaborata dalla filosofia e dalla teologia cristiane riprendono, opportunamente modificati e adattati, vari elementi della speculazione platonica e aristotelica, ma vi inseriscono anche motivi nuovi. La principale innovazione apportata dal cristianesimo è costituita dall'interpretazione dell'a. in termini di caritas (ἀγάπη), quale realizzazione del fondamentale precetto dell'etica cristiana «ama il prossimo tuo come te stesso». L'a. diventa un attributo fondamentale della divinità, che ama gli uomini, si fa uomo, soffre e muore per essi. Nel concetto cristiano dell'a. oggetto primario e formale dell'a. è Dio, e in ragione di Dio, oggetto secondario l'uomo stesso, il prossimo, tutto il genere umano, persino i nemici in quanto ci sono fratelli nella umana natura. L'a. nell'accezione di caritas acquista con ciò importanza grandissima nell'etica cristiana. In particolare, s. Paolo insiste sulla superiorità della caritas sulle altre due virtù cristiane, la fede e la speranza, in quanto legame che unisce i membri della comunità cristiana facendo di essa il «corpo di Cristo».

La riflessione sull'a. acquista un ruolo di importanza primaria anche nel pensiero di s. *Agostino*. Egli parte dall'assunto che ciò che porta l'uomo a compiere l'itinerario dal mondo esterno all'interiorità dell'anima alla verità trascendente è il desiderio di essere felice (beate vivere), che si realizza nella conoscenza del vero bene. Per conoscere alcunché, però, occorre volerlo, e si vuole ciò che si ama, si cerca per trovare ciò che si ama. Così come il corpo tende con il suo peso al luogo che gli è proprio, allo stesso modo l'a. fa gravitare irresistibilmente l'animo verso l'oggetto voluto e ritenuto buono: «pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror» (Confessioni, XIII, 9, 10). Senza a. non vi è movimento, non vi è conoscenza, senza a. buono, cioè rivolto verso un fine che è il bene, non può esservi felicità. Nel *De Trinitate* *Agostino* introduce l'a. nella stessa essenza divina, identificandolo con lo Spirito Santo: Dio padre, nel pensare, genera interiormente la propria sapienza o Verbo; una relazione d'a. lega la mente pensante al suo logos; allo stesso modo nell'uomo il pensiero (mens), la conoscenza (notitia) e l'a. (amor) sono tre funzioni distinte ma strette nell'unità di uno stesso spirito e pensabili solo in relazione reciproca: non si può infatti conoscersi senza amarsi, né amarsi senza conoscersi; né conoscersi e amarsi fuori dal pensiero.

La nozione di a. assume una peculiare centralità anche nella teologia della storia delineata da *Agostino* nel *De civitate Dei* (*La città di Dio*). Due amori hanno costruito due città: l'a. di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'a. di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. Come per il singolo, anche per l'uomo in generale vale la possibilità di determinarsi attraverso la scelta dell'oggetto d'a: di perdersi nell'a. inordinatus o di elevarsi nell'a. consapevole dell'ordine del mondo.

Questi motivi agostiniani verranno ripresi e sviluppati nella scolastica medievale soprattutto da *Scoto Eriugena* e da *Duns Scoto*. Quest'ultimo, in particolare, sviluppa il discorso agostiniano sulla Trinità, affermando che Dio genera il Verbo conoscendo la sua propria essenza ed esala lo Spirito Santo amando questa essenza, dimodoché l'a. eterno è l'origine di ogni comunicazione dell'essenza divina.

Un rilievo centrale assume il tema dell'a. nella speculazione dei mistici, soprattutto dei maestri 'vittorini' (specialmente Riccardo) e s. *Bernardo*. Entrambi considerano come a. perfetto quello di benevolenza e di amicizia, sicché l'a. basta a sé stesso anche senza il possesso; inoltre descrivono

(Riccardo attraverso i quattro gradi: invincibile, torturante, esclusivo, insaziabile) l'a. di Dio che spinge l'amante a «uscire di sé» e diventa violento e «forte come la morte» (*Bernardo*). La scolastica aristotelica dal canto suo riprenderà, adattandole, le considerazioni di *Aristotele* sull'amicizia per caratterizzare l'a. nell'accezione cristiana della caritas. Così *s. Tommaso* identifica quest'ultima con l'a. intellettuale, e lo definisce come «amicizia dell'uomo verso Dio», intendendo l'amicizia in senso aristotelico come a. associato alla benevolenza e alla reciprocità.

Il pensiero rinascimentale. La speculazione teologica sull'a. trova una nuova formulazione nel neoplatonismo rinascimentale, che pone però un nuovo accento sulla reciprocità dell'a. tra Dio e l'uomo. In particolare *Marsilio Ficino*, riprendendo la teoria dell'eros platonico, interpreta l'a. come attività che connette reciprocamente Dio e il mondo: Dio forma e governa il mondo per un atto d'a., e per a. il mondo tende verso di lui. Dio è soggetto oltre che oggetto d'a., e in questo modo l'a. viene ad assumere il significato di spiegazione del processo di derivazione della molteplicità dall'Uno e di redenzione del finito. Per Leone Ebreo l'a., forza cosmica viva in tutti gli esseri, nell'uomo ha di nuovo il compito, indicato da *Platone*, di far ascendere l'anima nostra «dalle bellezze corporali ne le spirituali, e conoscere per l'inferiori sensibili, le superiori bellezze intellettuali» (*Dialoghi d'amore*, III). Anche nel naturalismo rinascimentale il concetto di a. viene riproposto come forza metafisica e teologica: una forza «eroica» e «magica» che pervade e spesso viene identificata con il creato stesso, con il suo ordine e le sue corrispondenze segrete. Così per *Bruno* l'a. è «eroico furore» delle anime grandi, rapimento per la bellezza divina, che traluce nelle bellezze sensibili. *Tommaso Campanella* dal canto suo include l'a. fra i principi costitutivi del mondo («primalità»), accanto alla «possanza» (potere) e al «senno» (sapere). In ogni primalità, il rapporto di un essere con sé stesso precede quello con l'altro: così si può conoscere e amare l'altro essere, solo se si ama e si conosce sé.

Razionalismo ed empirismo. Nel pensiero posteriore l'analisi del concetto di a. tende a trasferirsi sempre più sul piano della dottrina delle passioni e dell'etica, abbandonando quello della teologia e della metafisica. Sia il *razionalismo* sia l'empirismo analizzeranno quindi l'a. in termini di emozione o di affetto, associando a esso perlopiù un fondamento sensibile. Così *Cartesio* nella sua analisi fenomenologica delle passioni definisce l'a. come un'emozione dell'anima prodotta dal movimento degli spiriti vitali.

Nelle minute analisi cui i teorici inglesi del sentimento morale sottopongono gli affetti umani l'a. dell'uomo per l'uomo è, per *Hutcheson*, così generale da potersi paragonare alla gravitazione universale; similmente per *Hume* la benevolenza è innata e naturale negli uomini.

Non a., ma dovere è per *Kant* la moralità: sebbene l'a. prescritto dalla morale evangelica sia, per la sua universalità e obbligatorietà, qualcosa di diversissimo da quel comune sentimento che si dice amore.

Anche *Spinoza* interpreta l'a. come «affezione dell'anima» (passio), e più precisamente come letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna, giacché la gioia, non appena consapevole della causa che l'ha provocata, si muta in a. verso tale causa: «Amor est laetitia concomitante idea causae externae» (*Ethica*, III, *Affectuum definitiones*, IV). Ma in *Spinoza* è presente anche il tentativo di coniugare la teologia cristiana dell'a. con la teologia greca della perfezione contemplante, che trova espressione nella concezione dell'amor dei intellectualis. Come la più alta letizia umana è la contemplazione intellettuale della necessità naturale di tutte le cose, che per *Spinoza* è Dio, tale gioia si muta in a. per la sua causa: «Ex tertio cognitionis genere [cioè la conoscenza intellettuale] oritur necessario amor Dei intellectualis» (*Ethica* V, prop. XXXII, cor.). In quanto visione di tutte le cose nel loro ordine necessario, ossia in quanto derivate con eterna necessità dall'essenza stessa di Dio,

l'a. diventa pura contemplazione di Dio: e poiché la mente che contempla Dio non è che un attributo della divinità, l'a. intellettuale finisce con l'identificarsi con l'a. che Dio ha di sé stesso.

Gli sviluppi filosofici tra i sec. 19° e 20°. Il nesso inscindibile tra la nozione di a. e l'unità di finito e infinito diventerà uno dei temi centrali della filosofia romantica. Anche quando si rivolge a oggetti finiti, l'a. riesce a coglierli come manifestazioni o simboli dell'infinito, ossia dell'assoluto o Dio. Come desiderio dell'infinito, ossia di Dio, l'a. può trovare appagamento nel finito, nelle creature del mondo. L'espressione più compiuta di questa concezione si trova in *Hegel*, il quale vede nell'a. l'espressione dell'unità di sé con l'altro, l'identificazione del soggetto con l'altra persona: un sentimento per cui due esseri non esistono se non in una unità perfetta e pongono in tale identità il mondo interno. E questa rinuncia a sé stessi per identificarsi con l'altro, questo abbandono in cui il soggetto ritrova però la pienezza del proprio essere costituisce per *Hegel* il carattere infinito dell'amore. In questo senso la morte di Cristo rappresenta l'a. più alto, in quanto esprime l'identità del divino e dell'umano, ponendosi con ciò come intuizione dell'unità nel suo grado assoluto. La concezione romantica dell'a. come sentimento dell'unità cosmica, come forza unica e totale ritorna, con accenti e modalità diverse, anche in autori e correnti di pensiero estranei al romanticismo.

Così *Schopenhauer* opera una distinzione tra l'a. come eros e l'amore puro, inteso come caritas. Il primo non è che l'emozione di cui si serve il «genio della specie» per favorire la propria propagazione e perpetuazione, ed è quindi espressione della cieca «volontà di vivere», laddove l'a. puro, o caritas, si identifica con la compassione per il dolore altrui, diventando quindi un processo di identificazione con il dolore cosmico, il dolore della stessa volontà di vita.

L'idea dell'a. come unità e identità si ritrova in *Feuerbach*, che lo intende come unità di Dio e dell'uomo, dello spirito e della natura, e ne delinea l'estensione progressiva che ha come suo termine ultimo l'umanità nel suo complesso. E sull'a. esteso a tutta l'umanità si fonderanno le riflessioni etiche dei positivisti, in specie *Comte* e *Spencer*.

All'inizio del 20° sec., partendo dalla prospettiva intenzionalista della filosofia fenomenologica (*Brentano*), che interpreta le emozioni come fenomeni intenzionali, ossia come modalità della relazione soggetto-oggetto e come percezione di significati, *Scheler* porrà al centro della sua filosofia una concezione dell'a. come rapporto essenziale della persona umana con il Dio-persona. Su questa centralità della persona e dell'a. si fonda anche la sociologia di *Scheler*, volta al recupero di quei valori di corresponsabilità e di solidarietà sui quali soltanto è possibile sviluppare una «comunità personale» autentica.

L'analisi sociologica e psicologica: la teoria freudiana. Significativi contributi allo studio dell'a. come forma specifica di interazione e come istanza affettiva-pulsionale saranno offerti dalla sociologia e in misura maggiore dalla psicologia, progressivamente sviluppatesi e specializzatesi a partire dalla seconda metà del 20° sec. come discipline autonome.

Per quanto riguarda la sociologia, si segnalano in particolare il contributo dello struttural-funzionalismo nella sofisticata versione di *N. Luhmann*, che interpreta l'a., assieme al potere e al denaro, come medium simbolico di comunicazione nella sfera delle relazioni interpersonali, e quello della teoria dei ruoli, che analizza l'a. focalizzando l'attenzione sul processo di strutturazione socioculturale e sulla dinamica dei modelli di ruolo maschili e femminili. È comunque principalmente nell'ambito della psicologia che viene sviluppata la riflessione sull'a. quale emozione o sentimento primario che si manifesta nella forma di bisogno immediato o di pulsione.

Fondamentale importanza hanno in questo campo le teorie di *Freud*, variamente riprese e declinate dalle diverse scuole psicanalitiche. Nel pensiero freudiano l'a. è interpretato come specificazione e

sublimazione di una forza o pulsione istintuale originaria, la libido. Nettamente distinta dall'eccitamento sessuale somatico, la libido rappresenta l'aspetto psichico della pulsione sessuale. La libido può essere libera come nel processo primario, dove fluttua disancorata da vincoli di rappresentazione a rappresentazione, oppure legata o controllata come nel processo secondario, in cui viene riversata in forme più o meno permanenti verso determinati oggetti. Può inoltre investire un oggetto esterno all'individuo (libido oggettuale) o l'individuo stesso (libido dell'Io o narcisistica). Dalla libido, secondo *Freud*, si sviluppano le forme superiori dell'a. attraverso i due meccanismi dell'inibizione, che ha la funzione di contenere e immobilizzare le manifestazioni della libido nei limiti compatibili con la conservazione della specie, e da cui derivano le emozioni morali (vergogna, pudore, ecc.), e della sublimazione, un processo che trasforma l'energia della pulsione sessuale desessualizzandola e deviandola verso mete non sessuali diverse da quelle originarie, usualmente valorizzate dalla società. Postulando tale processo, *Freud* dimostra il sussistere di una relazione tra la dimensione sessuale e tutte le attività umane, in particolare l'attività artistica, intellettuale e religiosa. Tutte le forme superiori dell'a. non sono, secondo *Freud*, che sublimazioni della libido inibita. Nella elaborazione più matura della sua metapsicologia, in particolare in *Jenseits des Lustprinzips* (1920; trad. it. *Al di là del principio di piacere*), *Freud* arriva a una concettualizzazione dell'a. come principio speculativo-cosmogonico (Eros), che comprende tanto le pulsioni sessuali quanto le pulsioni di autoconservazione, finalizzate all'instaurazione e alla conservazione della «unità del vivente». Coesistenti e in perenne conflitto con tale principio sono le «pulsioni di morte» (per designare le quali lo psicanalista P. Federn introdusse nel 1952 il termine greco Thanatos), in cui sono ricomprese le pulsioni di aggressione e quelle di distruzione che rappresentano la tendenza di ogni vivente a tornare al proprio stadio originario inorganico e a ripristinare lo stato di inerzia e di annullamento delle tensioni. Richiamandosi al mito platonico dell'androgino narrato da Aristofane nel *Simposio*, *Freud* arriva a concludere che anche le pulsioni dell'Eros sono pulsioni regressive: la loro spinta a unire ciò che è diviso e a formare nuovi esseri viventi si identifica con la spinta a ripristinare un'unità primordiale perduta.

ANAGOGIA

Termine che nel tardo latino medievale sostituisce (per probabile influenza di allegoria e tropologia) il precedente anagoge. Il gr. ἀναγωγή nel linguaggio logico di *Aristotele* significa induzione; quindi, con il sign. di 'ascesa' verso l'universale, indica – soprattutto nel linguaggio neoplatonico – il processo attraverso i gradi della realtà, dal sensibile all'intelligibile. In relazione a questo significato, nell'ermeneutica biblica patristica l'anagoge è intesa come uno dei metodi interpretativi della Bibbia che permetteva di leggere nella 'lettera' la presenza di 'realtà' intelligibili e future (di qui il legame dell'anagoge con l'escatologia: per es., la resurrezione di Cristo è 'modello' della resurrezione futura dei fedeli). Nell'esegesi medievale, una volta fissata la teoria dei quattro sensi (letterale, allegorico, morale e anagogico), anagoge e poi a. indica l'interpretazione spirituale della 'lettera', distinta da allegoria e tropologia perché tesa verso il superiore 'intelletto' di realtà spirituali e divine.

ANALISI/SINTESI

Risoluzione di un complesso negli elementi semplici che lo compongono. Nella logica aristotelica, in senso generale, l'a. sta a indicare quel procedimento mediante il quale si scompone il ragionamento nelle proposizioni costituenti e queste, a loro volta, nei termini. Nella terminologia

neoplatonica – soprattutto nella patristica greca – viene designato con *a.* il processo di liberazione dalla molteplicità e di ritorno all'uno.

Nella logica del 17° sec. l'*a.*, intesa dapprima come metodo di insegnamento, in contrapposizione a *s.*, diviene successivamente, da *Cartesio* in poi, pur rimanendo strettamente collegata a esigenze didattiche, metodo di dimostrazione («La maniera di dimostrare è duplice: l'una dimostra attraverso l'*a.* o risoluzione, l'altra attraverso la *s.* o composizione. L'*a.* dimostra la vera via per la quale la cosa è stata metodicamente inventata e fa vedere come gli effetti dipendano dalla causa», Risposte alle seconde obiezioni, 1641).

Questa impostazione viene ripresa da *Hobbes* (*De corpore*, 1655, VI, 1-2). Nel solco delle dottrine cartesiane, la *Logica* (1662) di Port-Royal attribuisce all'*a.* o «metodo d'invenzione» una prevalenza sulla *s.* o «metodo di composizione» e anticipa le posizioni di *Leibniz* e di *Newton*. Quest'ultimo identifica l'*a.* con un genere di conoscenza basato sull'investigazione del tutto a partire dalla conoscenza delle parti (intesa dunque come conoscenza sperimentale induttiva), mentre la *s.* è conoscenza delle parti in base a principi generali relativi al tutto. Il concetto dell'*a.* e della *s.* scientifica viene così esposto nell'*Ottica* (ed. 1749): «Il metodo analitico consiste nel raccogliere esperimenti, osservare fenomeni, e quindi giungere per induzione a conclusioni generali... Per quest'*a.* si risalirà, col ragionamento, dalle cose composte alle semplici... dagli effetti alle cause; dalle cause particolari alle generali, finché si giunga alle generalissime. Questo è il metodo analitico. Il sintetico consiste nell'assumere come principi le cause investigate e comprovate, e per mezzo loro spiegare i fenomeni che ne derivano, dimostrando tali spiegazioni».

Sostanzialmente analogo è il significato attribuito ad *a.* e *s.* sia da *Wolff* sia da *Kant*. Dice *Wolff*: «Si chiama analitico il metodo dal quale le verità sono disposte nell'ordine in cui furono trovate o almeno in cui potevano essere trovate. Si dice sintetico il metodo dal quale le verità sono disposte in modo che ciascuna possa essere più facilmente intesa e dimostrata a partire dall'altra» (*Logica*, 1728, § 885). *Kant* a sua volta afferma, a proposito del significato quantitativo di *a.* (da lui distinto dal significato qualitativo, che è «il regresso a ratiōnato ad ratiōnem»), che esso è «il regresso del tutto alle sue parti possibili cioè mediate, cioè alle parti delle parti, sicché l'*a.* non è la divisione ma la suddivisione del composto dato» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770). Nella *Critica della ragion pura* (1781) la *s.* è costituita per *Kant* dall'unificazione che l'intelletto opera, attraverso i suoi concetti o categorie, del molteplice intuitivo.

Nella filosofia del Novecento l'*a.* viene prevalentemente intesa come l'unico metodo che, in contrapposizione ad arbitrarie estrapolazioni metafisiche, possa consentire il raggiungimento di risultati validi, fornendo possibilità di verifica del metodo impiegato ed eliminando la necessità di ricorrere a ipotesi non controllabili. Questa concezione dell'*a.* è tipica soprattutto delle correnti dell'empirismo logico, dove essa diviene *a.* del linguaggio come strumento di chiarificazione dei termini usati, impedendo così l'insorgere di equivocità e pseudo-problemi metafisici. La tendenza a identificare l'*a.* concettuale con l'*a.* del linguaggio e la superiorità metodologica del momento analitico caratterizzano in particolare la corrente della filosofia analitica.

ANALITICA

Termine filosofico derivato dal titolo degli *Analitici* di *Aristotele*. Nella filosofia di *Aristotele*, l'*a.* è la ricerca delle forme elementari del ragionamento e della dimostrazione, e viene in tal modo a coincidere con la sillogistica e con la dottrina dell'apodissi. Il termine fu poi ripreso da *Kant*, nella ricostruzione della logica in senso non più formale ma «trascendentale»; e nella sua *Critica della*

ragion pura, l'«analitica trascendentale» è, insieme con la «dialettica trascendentale», parte della «logica trascendentale». Distinta in «analitica dei concetti» e «analitica dei principi», essa studia la funzione dell'intelletto, in quanto organo dei concetti e dei giudizi, e perviene alla determinazione delle condizioni trascendentali di ogni conoscenza ed esperienza.

ANALITICO/SINTETICO, GIUDIZIO

Nella logica kantiana, giudizio analitico è quello nel quale il concetto del predicato è implicitamente contenuto nel concetto del soggetto, e in cui quindi basta «analizzare» il soggetto per ricavarne il predicato (es.: i corpi sono estesi). Il giudizio a., fondato sul principio d'identità e di non contraddizione, è «a priori», tale cioè che ogni intelletto lo deve riconoscere come vero necessariamente e universalmente; tuttavia è infruttuoso, perché non estende la conoscenza, ma la chiarisce soltanto. Giudizio sintetico è, invece, quello nel quale il concetto del predicato non è implicito in quello del soggetto ma è a esso collegato dalla stessa funzione giudicatrice, che determina così un accrescimento del sapere.

ANALOGIA

Dal gr. ἀναλογία, der. da ἀναλογίζομαι «calcolare proporzionalmente». È possibile individuare due significati fondamentali del termine che sono stati declinati in vari modi nelle diverse discipline: il primo è connesso a un uso matematico e considera l'a. come un'identità di rapporti tra cose diverse, ossia come una proporzione; il secondo fa riferimento alla costruzione di un nesso di similitudine che la mente può costruire tra cose, situazioni e processi che sono differenti, determinando così un'estensione probabile della conoscenza. Il ruolo di entrambe le accezioni nella speculazione filosofica è in funzione dell'intenzione di cogliere nell'a. rispettivamente una relazione di proporzionalità o una connotazione di probabilità. Esse, inoltre, non escludendosi reciprocamente, sono storicamente occorse anche in connessione in molte manifestazioni della riflessione filosofica (per es., in *Kant*).

Analogia come proporzione. L'etimologia del termine richiama l'origine matematica del suo significato, ossia il rapporto che lega tra loro quattro termini di cui il primo sta al secondo come il terzo sta al quarto. In tale accezione il termine compare nella matematica greca associato agli aggettivi aritmetica, geometrica e armonica in corrispondenza di particolari proprietà del rapporto matematico che sussiste tra gli oggetti considerati. L'a. geometrica corrisponde, per es., all'usuale concetto di proporzione. Il nesso profondo tra filosofia e matematica (o le scienze in generale) nell'antichità è sufficiente a spiegare il passaggio di questa accezione tecnica del termine dalla matematica alla filosofia. Tra le diverse occorrenze di tale significato nella letteratura filosofica antica si possono ricordare quelle in *Platone* e *Aristotele*. In *Platone*: nella *Repubblica* (VIII, 534 a-b) il termine a. definisce il rapporto tra le quattro forme di conoscenza; nel *Timeo* (31 b, 32 a) appare in tale accezione con riferimento al modo in cui il Demiurgo compone l'Universo.

Similmente molti esempi possono essere trovati in *Aristotele*: nella *Metafisica* (XIV, 6, 1093 b 19) il termine viene connesso allo studio dell'essere poiché «in ogni categoria di essere c'è a.»; nell'*Etica Nicomachea* (V, 3, 5, 1131 a 18-20) viene usato con riferimento alla nozione di giusto; nelle opere di scienza naturale, come il *De partibus animalium* (645 b 6), *Aristotele* definisce analoghi gli organi con la stessa funzione.

Questa tradizione platonica e aristotelica confluisce nella filosofia tomista dove l'a. è al contempo uno strumento logico e un principio metafisico-teologico. La considerazione dei rapporti analogici trova per es., un ruolo fondamentale nello studio dei predicati che si attribuiscono allo stesso tempo a Dio e agli esseri umani (a. di attribuzione; a. di proporzionalità), ovvero nello studio più generale della possibilità di una conoscenza di Dio e della sua formulazione in termini umani. Nel Medioevo la prima accezione del termine inizia ad aprirsi alla seconda, pur non trovandosi in tale periodo nessuna chiara esplicitazione di questo secondo significato. Le definizioni dell'a., infatti, rimandano tutte a un concetto di proporzionalità, ma con una apertura a una problematica gnoseologica che è tipica della seconda accezione, apertura che andrà progressivamente sempre più ampliandosi nella riflessione filosofica moderna e contemporanea, per es., con *Cusano*, *Galilei*, *Bacone*, *Leibniz*, *Kant*. In tale primo significato, infine, il termine viene adoperato anche nella logica matematica contemporanea (→ oltre: Ragionamento per analogia).

Costruzione di un nesso di similitudine. Un concetto corrispondente al secondo dei significati del termine a. è presente nell'antichità con il nome di procedura per somiglianza (per es., *Aristotele*, *Topici*, I, 10, 104° 28; *Elenchi sofistici*, 171 b 38) o nell'epicureismo in connessione con il ragionamento induttivo (per es., *Filodemo*, *De signis*, II, 25). Anche *Locke* (per es., *Saggio*, IV, 16) e *Leibniz* (per es., *Nuovi saggi*, IV, 16, 12) propongono una concezione probabilistica dell'analogia. In *Kant*, diversamente, le due accezioni si compongono profondamente dando come esito una concezione in cui l'a. è una uguaglianza tra rapporti che costituisce uno strumento fondamentale per estendere la conoscenza dei fenomeni naturali (per es., *Critica della ragion pura*, *Analitica dei principi*, III, 3; *Critica del giudizio* 90).

Nell'Ottocento l'a. è stata generalmente ridotta all'induzione, per es. da *J. S. Mill*, *Cournot*, *Hamelin* (→ oltre: Analogia e induzione). Nel Novecento, infine, tale seconda accezione – con alcuni nessi alla prima – ha avuto un importante sviluppo nello studio della logica della scoperta (→ oltre: Ragionamento per analogia).

Ragionamento per analogia. Come sottolineato da J. Dieudonné (*L'analogie in mathématique*, 1981) l'a. gioca un ruolo così importante in matematica che «almeno il cinquanta per cento dei problemi e delle idee feconde ha tratto origine da essa». Il ragionamento per a. costituisce oggi un importante ambito di ricerca interdisciplinare: esso interessa i campi della logica matematica, della filosofia della scienza, dell'intelligenza artificiale (automated theorem proving; automated problem solving), della didattica della matematica, delle scienze cognitive. Il ruolo delle inferenze analogiche è stato ampiamente sottolineato nella speculazione filosofica: basti ricordare la posizione kantiana (esemplificatrice di una posizione diffusa nella modernità), che, pur riconoscendo in esse delle semplici presupposizioni logiche e inferenze empiriche (dunque non sillogismi), le considerava utili e indispensabili per l'ampliamento della conoscenza. Le inferenze analogiche, sostiene *Kant*, debbono essere utilizzate con prudenza e cautela perché non sono certe, ma solo probabili; nonostante ciò bisogna riconoscere al probabile un ruolo importante nello sviluppo della conoscenza (*Logica*, KA IX). Lo schema generale dell'inferenza analogica è: se P(a) e b è simile ad a, allora P(b), dove P è un attributo o proprietà. Come si può notare, il concetto di similitudine ha un ruolo fondamentale in questo schema. Lo schema generale può corrispondere, per es., alle due seguenti accezioni del termine simile: (1) «sono simili le cose che, pur non essendo le stesse in assoluto, né essendo senza differenze nella loro sostanza concreta, sono le stesse per la forma»; (2) «sono simili le cose in cui vi è lo stesso rapporto o proporzione tra le loro parti corrispondenti». Ovviamente, (1) implica (2) poiché se due cose hanno la stessa forma, allora sussiste lo stesso rapporto tra le loro parti corrispondenti. Esistono molte definizioni di similarità, e molte di queste richiedono una modifica dello schema generale di inferenza analogica. Per es.: (3) «due cose sono simili quando si

sa che hanno alcuni (o molti) attributi in comune, ma si sa che ne hanno altri non in comune». Questa nozione di similarità considera non soltanto una a. positiva tra due cose, ovvero ogni somiglianza che si può mostrare esistere tra di esse, ma anche l'a. negativa, ovvero ogni dissomiglianza che si può mostrare esistere tra di esse. Gli attributi che non stanno né nell'a. positiva (nota) tra a e b, né nell'a. negativa (nota) tra a e b, vengono definiti in a. neutra tra a e b. Per questa nozione di similarità lo schema di inferenza analogica deve essere perfezionato nel seguente modo: se P(a) e b ed a concordano rispetto agli attributi Q1, ..., Qn mentre discordano rispetto agli attributi R1, ..., Rn, allora P(b), dove P è un attributo appartenente all'a. neutra tra a e b.

Analogia e induzione. Nell'epicureismo e soprattutto nell'età moderna l'a. è stata ricondotta all'induzione. Da un lato, infatti, l'inferenza induttiva sembra analogica in quanto presuppone il riconoscimento di somiglianze tra i casi considerati; dall'altro l'inferenza analogica sembra induttiva in quanto presuppone che dal fatto che certe cose concordano tra loro rispetto a certe proprietà si possa concludere che esse concorderanno anche rispetto ad altre proprietà. Posizioni di tale tipo sono espresse da *Mill*, *Hume*, *Kant*, W. S. Jevons. Questo punto di vista è, tuttavia, problematico. Nell'asserzione, infatti, che ogni inferenza induttiva è analogica perché presuppone una somiglianza tra i casi, si può riconoscere un punto di vista che si limita alla considerazione della sola a. positiva, trascurando quella negativa. D'altra parte, nell'asserzione che ogni inferenza analogica è induttiva in quanto inferisce che, se due cose concordano tra loro rispetto a certe proprietà, dovranno concordare anche rispetto ad altre proprietà, ci si limita sempre solo all'a. positiva. Quel che emerge è, dunque, che l'inferenza induttiva e quella analogica sono connesse tra loro solo rispetto all'a. positiva. Se si considera anche il caso dell'a. negativa esse, diversamente, sono irriducibili. In tal senso, i due tipi di inferenza risultano essere complementari tra loro, utili in differenti situazioni.

ANAMNESI

Termine adoperato soprattutto nell'enunciazione di un concetto fondamentale della filosofia di *Platone*, per cui la conoscenza vera si fonda sull'a. o ricordo delle idee conosciute dall'anima nella sua esistenza iperuranica anteriormente al suo ingresso nel corpo. Tale teoria presuppone la concezione dell'immortalità dell'anima e della sua preesistenza al corpo. Durante la sua prima esistenza disincarnata, l'anima, a diretto contatto con le idee, acquisisce tramite la sua parte più nobile, l'intelletto o *voûs*, un bagaglio di conoscenze che tuttavia il successivo contatto con il corpo le farà dimenticare. Compito specifico della filosofia sarà appunto quello di risvegliare nell'anima il ricordo della primitiva esistenza e quindi far tornare alla mente il bagaglio di conoscenze vere a suo tempo acquisito. Il dialogo più significativo in questo senso è il *Menone*, opera in cui la possibilità di rievocare conoscenze acquisite nella vita passata, ossia la sostanziale identità tra scienza e a. o reminiscenza, è dimostrata concretamente. Uno degli schiavi di *Menone* preso a caso, sollecitato dalle domande di *Socrate*, si scopre in grado di risolvere un complesso problema di geometria, pur non avendo mai studiato tale disciplina. *Socrate* dunque aveva fatto riaffiorare nella sua mente le nozioni apprese dalla sua anima nella vita disincarnata, e successivamente cadute in oblio.

La teoria platonica della conoscenza è in realtà parte di una dottrina etica ed escatologica secondo la quale scopo principale dell'anima è la liberazione dal corpo. Una prima manifestazione di tale esigenza si attua sicuramente nel processo conoscitivo, ma *Platone* aspira a una reale liberazione dal corpo, concepito come la «prigione» dell'anima. Nel *Fedone Socrate*, chiuso in carcere, è felice di morire, perché questo permetterà alla sua anima, e quindi al suo vero io, di tornare nel luogo da cui era partita, quel luogo che più tardi *Plotino* chiamerà «la cara patria» dell'anima. Nello stesso dialogo è contenuto un passo che fa capire meglio la lontana origine di questa concezione:

«Purificazione, come è detto anticamente nel [sacro] discorso, non è forse il separare quanto più è possibile l'anima dal corpo e abituarla a chiudersi e a raccogliersi, lontana da ogni contatto col corpo, tutta in sé stessa, e a starsene, per quanto è possibile, tutta sola da sé sia in questa vita che in quella futura, intenta a sciogliersi, come da ceppi, dal corpo?» (67 c-d).

L'allusione è alle dottrine orfiche, incentrate sulle vicissitudini dell'anima prigioniera del corpo e sulla opposizione fra a. o reminiscenza (*μνημοσύνη*) e oblio (*λήθη*). Il termine *μνημοσύνη*, sinonimo di a., compare continuamente nelle cosiddette 'lamine d'oro orfiche', sottilissime lamine dorate rinvenute in vari sepolcri della Magna Grecia, di Creta e della Tessaglia, dove sono vergate le istruzioni per il viaggio nell'oltretomba dell'anima degli iniziati a tali misteri. Le istruzioni contengono in particolare l'invito a non percorrere il sentiero di sinistra, quello della dimenticanza, ma quello di destra, che conduce verso l'acqua del lago di Mnemosyne. L'anima che beve quest'acqua metterà fine al ciclo delle reincarnazioni, e tornerà fra i beati. Chi va verso la fonte della dimenticanza, invece, sarà condannato a una nuova esistenza terrena.

Che la dottrina platonica della conoscenza, con tutte le sue implicazioni etiche ed escatologiche, abbia preso le mosse da qui, è confermato da altri dialoghi, per es. il *Fedro*, dove il filosofo, in possesso della verità grazie all'a. o reminiscenza, è paragonato a chi è «divenuto perfetto, perché compiutamente iniziato ai perfetti misteri» (249 c). Da questo ordine di considerazioni nasce anche la teoria platonica dell'eros, esposta nello stesso *Fedro* e nel *Simposio*. La visione della bellezza dell'amato, infatti, suscita nel filosofo degno di tale nome il ricordo della bellezza del mondo iperuranio, e quindi, nuovamente, il desiderio di tornare lassù.

ANAPODITTICO

Ciò che non ha bisogno di dimostrazione. *Aristotele* chiama a. le premesse immediate del sillogismo, ma non il sillogismo nel suo complesso. A. viene definito tradizionalmente l'«assioma connesso» della logica proposizionale stoica, basato sull'operatore «se... allora». Secondo la testimonianza di *Sesto Empirico* (Contro i matematici, VIII 113) sono possibili solo quattro tipi di connessioni. Un assioma risulta vero quando comincia dal vero e finisce nel vero (VVV: se è giorno, c'è luce); quando comincia dal falso e finisce nel falso (FFV: se la terra vola, la terra è alata); quando comincia dal falso e finisce nel vero (FVV: se la terra vola, la terra esiste). Risulta invece falso in un solo caso, ossia quando comincia dal vero e finisce nel falso (VFF: se è giorno, è notte).

Sulla base di queste regole *Crisippo* sviluppò cinque tipi fondamentali di ragionamenti a.: (1) Se A, allora B. Ma A. Dunque B. (Se è giorno c'è luce. Ma è giorno. Dunque c'è luce); (2) Se A, allora B. Ma non B. Dunque non A. (Se è giorno c'è luce. Ma non c'è luce. Dunque non è giorno); (3) Se non A, allora B. Ma A. Dunque non B. (Se non è giorno è notte. Ma è giorno. Dunque non è notte); (4) O A o B. Ma A. Dunque non B. (O è giorno o è notte. Ma è giorno. Dunque non è notte); (5) O A o B. Ma non B. Dunque A. (O è giorno o è notte. Ma non è notte. Dunque è giorno; *Sesto Empirico*, Schizzi pirroniani, II 157-58). Successive elaborazioni stoiche aggiunsero altri due ragionamenti a. ai cinque di *Crisippo*, portando così il numero degli a. da cinque a sette. I ragionamenti a. hanno seguito il destino della logica stoica nel corso dei secoli. Dapprima (*Cicerone* e *Sesto Empirico*) la logica stoica soppiantò quasi completamente la logica predicativa aristotelica. In seguito, soprattutto grazie a Porfirio e ai commentatori neoplatonici di *Aristotele*, le cedette nuovamente il passo, e tale situazione perdurò durante tutto il Medioevo sino alle soglie dell'età moderna. La rinascita dell'interesse per la logica stoica si deve ai ricercatori moderni (Łukasiewicz, B. Mates, M. Mignucci, M. Frede), che videro in essa numerose anticipazioni della logica moderna.

ANARCHISMO

Insieme di dottrine e movimenti che condividono, al di là delle differenze, alcune convinzioni fondamentali: l'individualismo radicale sul piano etico-politico, che conduce al rifiuto di ogni forma di autorità e alla prefigurazione di una società senza Stato (società anarchica o libertaria); il rifiuto dell'economia capitalistica a vantaggio di un'economia fondata sulla cooperazione, organizzata in forme mutualistiche o comunistiche (unica eccezione a questo punto è la corrente degli anarco-capitalisti, → oltre); la tematica del federalismo, come legame orizzontale tra comunità libere. Le strategie per raggiungere tali obiettivi possono essere pacifiche (evoluzione storica, 'rivoluzione morale') o violente (ribellione, insurrezione, rivoluzione). Sebbene siano rintracciabili spunti di tipo anarchico anche nell'antichità (tra i sofisti e i cinici), nel Medioevo (in alcune sette ereticali) e nel 16° e 17° sec. (tra gli anabattisti, nella rivolta contadina guidata da *Th. Müntzer* e soprattutto tra i *diggers* inglesi), l'a. assume un'autonoma consistenza teorica soltanto a partire dalla fine del sec. 18°.

L'anarchismo filosofico. La sua prima formulazione è rintracciabile nell'*Enquiry concerning the principles of political justice and its influence on general virtue and happiness* (1793; trad. it. *La giustizia politica*) dell'inglese W. Godwin, il quale – portando alle estreme conseguenze l'individualismo della tradizione protestante non-conformista – sostiene che il giudizio individuale è una guida affidabile e una fonte di sicuro progresso: ogni sua limitazione, dovuta alle leggi e alla presenza di un governo, è dunque inutile e dannosa. Di qui la previsione di una progressiva (e pacifica) estinzione dello Stato, della proprietà e della famiglia: la società del futuro, composta da individui razionali e giusti, sarà costituita, secondo Godwin, da piccole comunità indipendenti, organizzate economicamente su basi solidaristiche e collegate tra loro attraverso una federazione. Nell'*Enquiry* di Godwin non è presente una strategia per realizzare la società libertaria, giacché questa è pensata come il frutto dell'ineluttabile progresso della ragione. Il suo è quindi un a. di tipo essenzialmente filosofico, come lo sarà quello di *Stirner*, che ha tuttavia una connotazione fortemente 'egoistica'. In *Der Einzige und seine Eigenthum* (1845; trad. it. *L'Unico e la sua proprietà*) il filosofo tedesco sostiene che l'individuo è l'unica realtà e l'unico valore e che pertanto non deve essere subordinato a nessuna entità superiore, né di tipo tradizionale (Dio, Chiesa, Stato) né di tipo moderno (umanità, liberalismo, democrazia, socialismo, partiti). *Stirner* teorizza un'unione di egoisti fondata sul reciproco rispetto degli individui quali esseri «unici», lasciando alla «forza» di ciascuno il governo di sé stesso (l'egoista stirneriano è, sotto molti aspetti, il precursore del superuomo di *Nietzsche*). Ma una simile unione potrà nascere, secondo *Stirner*, soltanto attraverso un'insurrezione violenta, capace di abbattere ogni residuo di ordinamento statale. All'a. filosofico e individualistico appartiene anche quello dello scrittore russo L. Tolstoj, che ha però una chiara ispirazione pacifista: di qui la teorizzazione della non-violenza (che avrà tra i suoi seguaci, nel 20° sec., Gandhi) e di una rivoluzione di carattere spirituale ispirata ai valori del cristianesimo.

Proudhon e l'anarco-sindacalismo. *Proudhon* è il primo pensatore ad autodefinirsi 'anarchico' (un termine usato sino ad allora con una forte connotazione dispregiativa) e a gettare, a metà del 19° sec., le basi teoriche dell'a. come dottrina politico-sociale. Anzitutto egli teorizza il mutualismo, ossia un'organizzazione economica a sfondo cooperativo ma non comunistico. *Proudhon* immagina infatti una società di liberi produttori, dove i lavoratori possiedono (come singoli o in gruppo) i mezzi di produzione: a scomparire, dunque, è soltanto la «proprietà capitalistica», quella che implica, secondo *Proudhon*, lo sfruttamento del lavoro altrui. Tra i lavoratori si instaura un vasto sistema di mutuo credito e scambio, anche grazie alla creazione di banche popolari: nascono così una

serie di comunità locali e di associazioni industriali federate tra loro, non sulla base di leggi e costituzioni ma per contratto e reciproco interesse. Ai poteri politici si sostituiscono le forze economiche, dando vita a una sorta di «federalismo economico-sociale». Infine, *Proudhon* sostiene che la liberazione dei lavoratori dovrà avvenire grazie alla ‘azione diretta’ dei lavoratori stessi, organizzati nelle loro associazioni industriali: egli pone così le basi dell’anarco-sindacalismo, ossia di quella dottrina secondo la quale il sindacato non deve mirare a migliorare le condizioni di lavoro e di vita dei lavoratori (perché così facendo si rimane all’interno della società capitalistica) ma a prendere direttamente il controllo dei luoghi di lavoro per creare la struttura di base della società rivoluzionaria. A tal fine è necessaria una continua lotta, la cui grande arma deve essere lo sciopero generale. Nella misura in cui l’a. riuscì a raggiungere le masse e a influenzarle, ciò si deve all’anarco-sindacalismo, che si diffuse, a partire dall’ultimo quarto del 19° sec., soprattutto in Francia, Italia e Spagna.

L’anarchismo comunista. L’elemento rivoluzionario e quello comunistico dell’a. si accentuano grazie a due agitatori russi come *M. Bakunin* e *P. Kropotkin*. Il primo riteneva necessaria, come i marxisti, l’azione rivoluzionaria, al fine di abbattere la società capitalistica: ma mentre i marxisti pensavano a una rivoluzione organizzata e guidata da un partito disciplinato, che avrebbe poi instaurato la «dittatura di classe», *Bakunin* faceva affidamento sulla insurrezione spontanea delle masse diseredate, le quali avrebbero dato vita a una società libertaria. *Bakunin* rimaneva quindi più vicino a *Proudhon*, per la sua polemica contro il centralismo e per il richiamo all’azione diretta; ma se ne discostava significativamente dal punto di vista economico, teorizzando la proprietà collettiva dei mezzi di produzione e la distribuzione dei prodotti in base al lavoro effettivamente svolto. Tra i seguaci italiani di *Bakunin*, spicca E. Malatesta, il quale sosteneva che «l’atto insurrezionale, volto ad affermare i principi socialisti con i fatti, è lo strumento di propaganda più efficace». Si svilupparono così, in Italia, vari tentativi di sollevare le masse contadine, che diedero tuttavia risultati molto scarsi e che contribuirono a far assumere, sul finire del 19° sec., caratteri più individualistici all’azione degli anarchici (si pensi agli omicidi di importanti personalità politiche, come re Umberto I in Italia o il presidente M.F.S. Carnot in Francia, che fissarono nell’immaginario collettivo la visione dell’anarchico come terrorista). Sulla linea di *Bakunin* si colloca anche *Kropotkin* (*Mutual aid: a factor in evolution*, 1902; trad. it. *Il mutuo appoggio, fattore di evoluzione*), il quale immagina la società anarchica come una federazione di libere comuni; egli tuttavia ritiene non sufficientemente generoso il collettivismo di *Bakunin* e teorizza pertanto la distribuzione dei prodotti secondo le necessità («a ciascuno secondo i propri bisogni, da ciascuno secondo le sue capacità»).

L’anarco-capitalismo. L’unica eccezione al quadro delineato è rappresentata dagli esponenti dell’anarco-capitalismo, corrente sviluppatasi nella seconda metà del 20° sec. e che ha il suo massimo esponente nello statunitense M. Rothbard (*The ethics of liberty*, 1982; trad. it. *L’etica della libertà*). Costoro condividono, con la tradizione anarchica continentale, un radicale individualismo e il rifiuto di ogni forma di Stato (anche quello ‘minimo’ della tradizione liberale); a differenza degli anarchici, però, includono tra gli inalienabili diritti dei singoli anche quelli relativi alla proprietà e sono fermi sostenitori dell’economia di mercato. Gli anarco-capitalisti auspicano il superamento degli Stati nazionali e il sorgere di comunità libertarie («nazioni per consenso», «piccole patrie», «privatopie») all’interno delle quali qualsiasi funzione – incluse la giustizia, l’ordine pubblico, la difesa – dovrà essere svolta da agenzie private, in una logica di mercato che escluda qualsiasi elemento di coercizione.

ANFIBOLIA

In senso generale, errore o incertezza che risulta dall'uso di termini equivoci. In questa accezione il termine viene usato da *Aristotele* (Elenchi sofistici, cap. 4) per segnalare specificamente l'ambiguità verbale che sta alla base di ogni argomentazione sofistica. Ancora in senso generale viene inteso da *Sesto Empirico* (Schizzi pirroniani, II 256) come parola che significa nello stesso tempo due o più cose. Nella filosofia moderna, il termine viene adoperato soprattutto da *Kant* nella appendice alla seconda parte della *Critica della ragion pura*, l'Analitica, che reca come titolo Dell'anfibolia dei concetti della riflessione, a causa dello scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale. La riflessione è l'attività grazie alla quale decidiamo se un concetto abbia la sua sede nell'intelletto puro o nell'intuizione sensibile (topica trascendentale). Concetti specifici di tale attività sono quattro coppie: identità/diversità, accordo/opposizione, interno/esterno, materia/forma. Si tratta di una attività preliminare alla formulazione di qualsiasi giudizio avente valore oggettivo. Prima di ciò infatti, secondo *Kant*, dobbiamo raffrontare tra di loro i concetti allo scopo di decidere, per es., della loro identità in vista di giudizi universali, oppure della loro diversità in vista di giudizi particolari. Due gocce d'acqua, scrive *Kant*, sono identiche se prese come un concetto dell'intelletto, ma sono diverse se prese come oggetto dell'intuizione, cioè come fenomeno. Analogamente, se la realtà non è rappresentata che dall'intelletto puro, non è possibile pensare fra le realtà una qualsiasi opposizione. Presa come fenomeno, invece, la realtà è continuamente sede di opposizioni: due forze in direzioni opposte, piaceri che bilanciano dolori, e così via. Secondo *Kant* furono proprio l'assenza di una topica trascendentale e la convinzione che la sensibilità non fosse altro che una sorta di rappresentazione confusa, e non una speciale sorgente di rappresentazioni, a generare quell'a. o mancata distinzione, all'interno dei concetti della riflessione, fra gli oggetti puri dell'intelletto e i fenomeni, che spinse *Leibniz* a edificare un «sistema intellettuale del mondo», raffrontando tutti gli oggetti esclusivamente nell'intelletto.

ANGOSCIA

Termine che in campo psicologico designa uno stato doloroso di ansietà. Dopo una lunga elaborazione nel campo della religione e della teologia gnostica, ebraica e cristiana, a partire soprattutto dal 19° sec., con l'opera di *Kierkegaard*, il termine ha assunto un significato filosofico, designando lo stato di smarrimento che l'uomo prova quando è posto di fronte all'incertezza e indeterminatezza della sua esistenza, caratterizzata dall'essere un mero possibile, e alla tragica prospettiva della morte e della perdizione. Nel 20° sec., con la filosofia esistenziale, che ha riscoperto *Kierkegaard*, il concetto di a. si è arricchito di nuove sfumature, ma ha conservato sempre la caratteristica di essere un concetto filosofico fortemente legato alla dimensione psicologica e a uno sfondo metafisico e teologico.

Gli antecedenti. L'a. è un tema che non è sconosciuto alla filosofia antica: nel *De rerum natura* di *Lucrezio* la paura della morte e l'oppressione dell'umanità sotto la cappa della superstizione si colorano, rispetto alla tradizione epicurea da cui *Lucrezio* le riprende, di un cupo pessimismo in cui si avvertono, soprattutto nelle famose pagine dedicate alla peste di Atene, accenti che fanno pensare alla moderna tematica esistenziale.

Ma è soltanto con il cristianesimo che l'a. acquista un significato metafisico universale: non solo nella passione di Cristo, ma anche in episodi che la precedono e la preparano, come quello dell'orto del Getsemani, in cui compaiono una serie di esperienze (dolorosa consapevolezza di un destino

tragico, dubbi e incertezze sull'essere abbandonati da Dio, senso di solitudine assoluta) che saranno paradigmatiche per le riflessioni filosofiche dei secoli successivi.

Importanti sono anche le nuove sfumature e la nuova centralità che il tema acquista nella tradizione protestante, giansenista e, in senso lato, ereticale, come in *Lutero*, la cui esperienza religiosa è caratterizzata dall'ansiosa insicurezza del credente nei confronti del decreto di salvezza o di condanna di un Dio terribile e misterioso, o nel teosofo e filosofo tedesco *Böhme*, che vede l'a. insita nello stesso Dio creatore e la lega al processo di creazione come lotta drammatica fra bene e male. In campo giansenista, *Pascal*, nei suoi *Pensieri*, considera l'uomo perso in «un Universo muto» e «senza luce, abbandonato a sé stesso, e come smarrito in un angolo dell'Universo», in preda al terrore e alla disperazione di fronte alla mancanza di segni da parte di un Dio nascosto.

In *Schelling*, nella fase di pensiero successiva all'idealismo dell'identità, la tematica dell'a. di *Böhme* viene ripresa su un piano più schiettamente filosofico: l'a. è del Dio o principio assoluto che è sottoposto a una vera e propria caduta nella finitezza e nella mortalità, ma è anche dell'uomo che nel dramma della sua libertà rivive a livello individuale la lacerazione divina fra bene e male, fra scelta e destino.

Kierkegaard. È soltanto con *Kierkegaard* che il concetto di a. riceve una dignità filosofica piena, pur mantenendo un profondo rapporto con l'esperienza religiosa. Nel quadro della sua ricerca sul significato dell'esistenza, per la quale *Kierkegaard* è a giusto titolo considerato il padre dell'esistenzialismo, l'a., a cui il filosofo danese dedica un'opera classica, *Il concetto dell'angoscia* (1844), rappresenta il sentimento di smarrimento che investe l'uomo quando si rende conto che la sua esistenza è una mera possibilità, che egli può volgere verso il bene o verso il male. In tal senso, l'a. non è timore di qualcosa di determinato, ma sentimento di paura del tutto indeterminata e, proprio per questo, vera e propria formatrice dell'uomo come essere libero; essa lo educa alla possibilità, gli apre la dimensione del futuro e quindi lo porta alla vera e propria infinità: «Colui che è formato dall'a. è formato mediante possibilità. E soltanto chi è formato dalla possibilità è formato secondo la sua infinità». Ma tale apertura assoluta al possibile data dall'a. si realizza solo in quanto in essa il possibile è esperito nel suo aspetto più terribile: nella consapevolezza che in ogni momento siamo esposti all'annientamento e alla morte. Questa costante coscienza della morte ci stacca da ogni finitezza e ci rende veramente infiniti aprendoci alla fede, che è, dice *Kierkegaard* riferendosi esplicitamente a *Hegel*, «la certezza interiore che anticipa l'infinito».

Jaspers. Rifacendosi direttamente a *Kierkegaard*, *Jaspers*, che è il primo grande esponente dell'esistenzialismo del 20° sec., pone l'a. fra quelle che egli definisce le «situazioni-limite» dell'esistenza: situazioni, cioè, che, come il dolore o la morte, mettono l'uomo di fronte alla finitezza della sua esistenza e «sono come un muro contro cui urtiamo e naufraghiamo». L'inaggrabilità di tali situazioni conduce l'uomo a rendersi conto che esiste qualcosa che lo trascende. In particolare, in *Filosofia 2 Chiarificazione dell'esistenza* (1932), l'a. è presentata da *Jaspers* in una duplice forma: come a. di non-essere, ossia paura del fatto che dopo la morte nulla rimarrà del nostro essere sensibile; e come a. di non esistenza, che, al contrario della prima, parte dalla certezza che l'esistenza è qualcosa di superiore al mondo sensibile e può o far sì che si trovi «pace di fronte alla morte, intesa come serenità nella consapevolezza della fine», se si nutre veramente la fede nella trascendenza, o condurre alla disperazione più totale, in mancanza di tale fede.

Heidegger. Riprendendo direttamente *Kierkegaard*, *Heidegger* inserisce il concetto di a. nella complessa analitica esistenziale che egli sviluppa in *Essere e tempo* (1927). L'affettività è una dimensione fondamentale del *Dasein* («esserci»), cioè di quell'ente che è per sua natura aperto all'essere e che solo a titolo indicativo e provvisorio può essere identificato con l'uomo; perciò

un'attenzione particolare è dedicata da *Heidegger* ai sentimenti o stati emotivi; in questo quadro l'a. è uno stato emotivo di primaria importanza, poiché in essa si dà a vedere la struttura fondamentale dell'esserci, la cura: essendo infatti l'a. un'emozione che coinvolge totalmente, essa dà a vedere appunto il carattere di totalità dell'Esserci, ossia il fatto che esso è capace di coinvolgere le cose in un progetto proprio e autentico (→ *autentico/inautentico*). Nella sez. 2a di *Essere e tempo*, in cui *Heidegger* opera un ulteriore approfondimento della sua analitica esistenziale, è ancora l'a. a essere un filo conduttore fondamentale. Essendo turbamento di fronte al fatto che siamo mera possibilità e tremore di fronte alla morte, essa è fondamentale per quella decisione anticipatrice della morte che è uno dei capisaldi dell'opera heideggeriana: solo attraverso l'esperienza dell'a., che pone la nostra finitezza in rapporto alla morte, possiamo arrivare alle scelte veramente proprie dell'esistenza, che si fanno nell'orizzonte della nostra finitezza, avendo come sfondo la morte quale nostra possibilità più propria.

Jean-Paul Sartre. L'angoscia come nausea. Ne *La nausea* (1938) il protagonista del romanzo è afflitto da una vera e propria psicopatologia: attacchi di «nausea», che sono la versione psicologico-letteraria del concetto esistenzialistico di angoscia. Presentandosi dapprima come un senso di oppressione delle cose sull'uomo, come un'invasione del soggetto da parte del mondo, che lo rende del tutto passivo, la nausea è in realtà un sentimento di totale smarrimento che rivela la caratteristica distintiva essenziale del soggetto rispetto alle cose: il fatto che egli è un nulla, che, di conseguenza, non ha valori e fini che possano orientarlo nel mondo e che è assolutamente solo di fronte alla morte e di fronte al compito di progettare un'esistenza sensata. Guardando sia alla lezione di *Kierkegaard* sia a quella di *Heidegger*, *Sartre* pone in maggior risalto, rispetto a essi, il tema della libertà del soggetto umano. Nelle pagine che dedicherà all'a. nell'opera *L'essere e il nulla* (1943), questa volta designandola proprio con questo termine, *Sartre* non si distaccherà sostanzialmente da tale concezione di un'a. come espressione del carattere libero dell'uomo.

ANIMA

Nell'accezione più generica, come del resto nella coscienza comune, è il principio vitale dell'uomo (dal lat. anima, affine, come animus, dal gr. ἄνεμος «soffio, vento»), di cui costituisce la parte immateriale, che è origine e centro del pensiero, del sentimento, della volontà, della coscienza morale.

Le concezioni religiose. I termini con cui l'a. è designata appaiono quasi universalmente collegati con l'idea della respirazione (gr. ψυχή e θυμός [cfr. lat. fumus] e πνεῦμα; lat. animus, anima [cfr. gr. ἄνεμος] e spiritus; sanscr. asa, ātman [cfr. ted. Atem «alito»]; per l'ebra. → oltre), della mobilità e con manifestazioni analoghe che vengono sperimentate come caratteristiche della «vita». E non v'è popolo presso il quale non si trovi la nozione di un elemento «animatore», cioè, appunto, «vivificatore» del corpo e in qualche modo distinto da esso; variano bensì le concezioni relative alla natura, al numero, all'origine e al destino delle anime. L'a. non è dapprima concepita come staccata dal corpo al quale è congiunta, come al proprio «portatore», e in cui la sua potenza si manifesta materialmente. Essa è perciò localizzata quasi in ogni parte, o funzione, del corpo, in tutto ciò che viene considerato come parte essenziale dell'io vivente: quindi anche nell'immagine, riflessa in uno specchio d'acqua o altrove o in quella che appare nella pupilla; e altresì nel nome, o nell'ombra. E la credenza in una pluralità di anime si osserva in varie parti del mondo (Africa Occidentale, Melanesia, Malesia), mentre ne rimangono tracce nella mitologia e nel folklore. Queste varie «anime» sono classificate da taluni etnologi in tipi, quali a. alito, a. vita, a. immagine o a. ombra.

Alla concezione di una pluralità di a. si può ricondurre anche la distinzione, presente in civiltà religiose più complesse (in Cina, Egitto), tra a. respiro, sotto la quale si raccolgono le esperienze relative a un centro animatore sul piano della vita pura e semplice, e a. razionale, centro motore di attività psichiche diverse ma tutte più o meno gravitanti nella sfera delle esperienze relative al pensiero riflesso e alla consapevolezza vera e propria. Nel mondo etnologico la «mobilità» dell'a. – che si manifesta in immagini come quella dell'a. uccello, dell'a. farfalla, ecc. – accenna anche a una generale labilità dell'unità psichica individuale: il primitivo è soggetto alla possibilità di perdere temporaneamente la propria autonomia psichica (e quindi la propria a. nel significato arcaico dell'espressione) in occasioni diverse; in questa condizione l'individuo, anziché dominare le sollecitazioni che il mondo esterno propone alla sua coscienza, mantenendosi come unità individuale che continuamente riceve sollecitazioni e continuamente le oltrepassa per accoglierne altre, rimane chiuso nell'ambito di un unico stimolo esterno, perdendosi in esso: per es., l'automatismo mimetico di chi, 'sorpreso' dal movimento dei rami di un albero, imita il movimento stesso (ecocinesi), o di chi ripete passivamente una sollecitazione vocale (ecolalia).

Nell'ambito di questo regime psicologico vanno ricondotti anche altri aspetti e altri momenti delle rappresentazioni arcaiche dell'anima, tra le quali la nozione dell'a. esterna. Un oggetto materiale, talvolta anche un nome segreto, più spesso un animale, sono concepiti come il ricettacolo in cui l'individuo depone l'a. o una delle sue a., assicurando con ciò la propria continuità di presenza e la possibilità di controllo della propria a., che altrimenti potrebbe «fuggire» o «essere rapita», ecc.: credenze che si collegano con il nagualismo e con il totemismo. L'idea di un'a. esterna è connessa con quelle dell'a. sogno, indipendente dal corpo e assai più di questo capace di muoversi liberamente, e dell'a. che sopravvive al corpo, dotata di poteri sovrumani e capace di fare del bene e del male. Perciò le a. dei morti sono da allontanare, con riti apotropaici: importante è specialmente impedire che esse vaghino, sia presso la tomba, sia intorno alla casa; e quindi il dar loro sepoltura, che diventa uno dei primi doveri religiosi, assicurando il loro ingresso nel «regno da cui non si ritorna» (l'arallū babilonese, l'Ade, l'Orcus, ecc.), ove vivono una loro pallida vita di ombre, sottoterra o nel lontano Occidente, dove il Sole vivificatore sparisce, o nelle fredde nebbiose regioni settentrionali. Bisogna evitare di offenderle con parole (de mortuis nihil nisi bene) o atti sconvenienti; anzi placarle e renderle favorevoli, con offerte, che hanno il potere di rinvigorirle e assicurarne la sopravvivenza come protettrici della famiglia e della casa (Mani e Lari, in Roma; culto degli antenati, particolarmente vivo in Cina; ecc.), anche perché possono predire il futuro.

Ancora, la concezione dell'a. esterna e staccata dal corpo si presta a essere svolta nel senso della «trasmigrazione», non rettamete chiamata metempsirosi, nella quale è implicata l'idea che nel neonato ritorni l'a. di un progenitore, e che pertanto l'a. sia, nella perpetua mutabilità del mondo, ciò che rimane identico a sé stesso. Ma l'affermazione della sopravvivenza non coincide con quella dell'immortalità, soprattutto dell'immortalità beata. Questa appare, nel mondo della cultura occidentale, con i misteri, nei quali il rito e la conoscenza del mito assicurano agli iniziati la stessa sorte toccata al dio che – in origine divinità agraria, della vegetazione che muore e rinasce – ha conosciuto appunto la morte e la rinascita nel mondo dei celesti.

Nel mondo antico le rappresentazioni del regno dei morti e del tipo di esistenza che vi conducono i trapassati accennano a una vera e propria degradazione ontologica dal livello dell'esistenza a quello, infimo, della non-esistenza; nelle tenebre i morti divengono ombre senza voce e senza consistenza vitale, vere e proprie espressioni dirette dello stato di morte. La progressiva 'eticizzazione' porta poi a intendere l'immortalità beata concessa agli iniziati come ricompensa di meriti, quindi di azioni buone, e a concepire il mondo sotterraneo, il Tartaro, come luogo di punizione dei malvagi. Queste concezioni non sono state senza influsso sul pensiero greco che, dai presocratici a Platone, è venuto

elaborando la nozione di immortalità (→ oltre) e ha concepito l'a., come spirito, in opposizione al corpo (σῶμα), materia e 'sepolcro' (σῆμα) dell'a.; onde la morte è per essa liberazione. Tuttavia il processo comincia anche in questa vita. Su tale contrapposizione infatti si fondano gli sforzi per ottenere la purificazione dell'a. mediante procedimenti anche materiali, ma variamente spiritualizzati ed eticizzati; e giungere altresì, mediante l'abbandono di tutto ciò che, anche intellettualmente, avvince l'a. al mondo, al congiungimento, anche in questa vita, e attuabile in vari modi, dell'a. stessa con il divino, comunque inteso.

Su tale via procedette con rigore il brahmanesimo (identità tra *ātman* individuale e *ātman* universale, o *brahman*); il buddismo giunse invece alla negazione dell'a. individuale e dell'io. Nell'Antico Testamento i termini più frequentemente usati (oltre *něshāmāh*, «soffio») alludono anch'essi alla respirazione. La «carne» (*bāsār*) è animata dalla *nefesh*, che è il respiro (reso in greco con *ψυχή* e quindi a.), ma che significa piuttosto la vita, tanto da essere usato in luogo di pronomi personale o riflessivo. *Ruah*, reso in greco con *πνεῦμα* e quindi con «spirito», indica anch'esso l'alito vitale, comunicato agli uomini da Dio; sotto l'influsso della cultura greca, nei libri dei Maccabei e della Sapienza, *πνεῦμα* diventa lo spirito divino e *ψυχή* l'elemento superiore nell'uomo, che nella Sapienza è detto immortale.

Anteriormente al libro della Sapienza non si trova nell'Antico Testamento una dottrina dell'immortalità dell'a.: i testi parlano solo di un'esistenza umbratile condotta dai morti nella sotterranea *shě'ōl*; si tratta dunque soltanto di una certa sopravvivenza dell'uomo, senza alcuna idea di premi o castighi. Anche nel Nuovo Testamento manca un'esposizione dottrinale circa l'a., e la terminologia greca riproduce, in sostanza, quella dell'Antico Testamento; ma *πνεῦμα*, là dove non designa lo spirito divino, indica le attività propriamente spirituali. Poiché s. Paolo usa, per designare le facoltà intellettuali, anche il termine *νοῦς* («mente»), talvolta contrapposto e talvolta unito a *πνεῦμα*, sorge il problema se almeno egli, tra gli scrittori del Nuovo Testamento, abbia accolto, e con piena informazione, la tricotomia platonica di «mente» (*νοῦς*), «anima» (*ψυχή*) e «carne», limitandosi a sostituire il primo elemento con lo «spirito» (*πνεῦμα*), come fecero alcuni pensatori cristiani. Ma, nel complesso, anche nel Nuovo Testamento è difficile enucleare una dottrina dell'a. e della sua immortalità, mentre in primo piano si pone il problema della sopravvivenza dell'uomo in una prospettiva escatologica in cui la salvezza collettiva ha la priorità rispetto all'immortalità dell'a. individuale e ai suoi immediati destini dopo la morte.

La Chiesa cattolica non si è preoccupata tanto di far propria una determinata dottrina, quanto di tenere fermi alcuni principi essenziali, quali la natura spirituale e immortale dell'a. individuale, creata da Dio, e il diverso destino di ciascuna dopo la morte, in base ai meriti acquistati in vita. Da ciò deriva la principale preoccupazione e considerazione per la salvezza delle anime. Perciò sebbene quei principi siano, dal punto di vista cattolico, meglio tutelati da s. Tommaso, la Chiesa si è soprattutto preoccupata di condannare dottrine a essi contrarie. Sono stati ripudiati: l'emanatismo, di gnostici e tardi priscillianisti (l'a. sarebbe parte della sostanza divina, anzi una con il Verbo, quindi increata); la preesistenza dell'a., la sua identità di natura con gli angeli e la sua unione con il corpo conseguenza di un decadimento (dottrina di *Origene*); il traducianismo (l'a. è generata dai genitori nell'atto del concepimento) sostenuto da *Tertulliano* (per il quale l'a. è materiale) e che fu ripreso modernamente nel generazionismo di J. Frohschammer (condannato, 1847), e da A. Rosmini; la duplicità delle a., sia nel senso del dualismo manicheo (un'a. buona e una malvagia, in lotta nell'uomo) sia come continuazione (in Fozio) della tricotomia platonica; le dottrine di Pietro di Giovanni Olivi, il quale, contro *Tommaso d'Aquino*, negava che l'a. razionale o intellettuale fosse la forma del corpo (quest'ultima condanna del concilio di Vienne, 1311, fu ripresa dal V concilio lateranense che condannò, 1513, altresì gli averroisti e gli alessandrini; come fu condannato poi,

1857, A. Günther); l'opinione che il feto nel grembo materno non sia dotato di a. razionale (condanna del 1679), e varie opinioni, connesse con tutto il suo sistema filosofico, di *Rosmini*.

Le concezioni filosofiche. L'elaborazione del concetto dell'a. come 'soffio' vitale è contemporanea allo svolgersi della riflessione filosofica greca. *Anassimene* considera l'aria quale principio del cosmo proprio in quanto la concepisce come soffio vitale che tiene insieme il corpo del mondo. Parallelamente, la tradizione orfico-pitagorica asserisce il principio della sopravvivenza dell'a. al corpo, e del suo passaggio dall'uno all'altro corpo in rinnovate esistenze. A tale concezione si oppone l'atomismo democriteo, che considera anche l'a. come un aggregato di atomi, più piccoli, lisci e mobili degli altri, destinato a dissolversi dopo la morte.

Questa dottrina viene in seguito ripresa da *Epicuro* e dagli epicurei, i quali vedono in essa il più sicuro argomento per affrancarsi da ogni timore circa il destino oltremondano dell'anima.

La fede orfico-pitagorica nella sopravvivenza dell'a. e nella metempsicosi è poi nuovamente affermata e approfondita da *Platone*. Caratteristico di *Platone* è il collegamento del problema dell'immortalità con quello gnoseologico: l'a. può conoscere le idee, forme ideali di assoluta realtà, solo per reminiscenza. Dal punto di vista della struttura interna, poi, *Platone* considera l'a. divisa in una parte razionale e in una irrazionale, a sua volta scissa in a. irascibile e in a. concupiscente: tripartizione alla quale corrisponde poi quella delle classi nello Stato tratteggiata nella *Repubblica*. Altrove (per es., nel *Fedone*) egli tende ad attribuire tutto l'elemento irrazionale e passionale al corpo, considerando l'a. come puramente razionale, quando dal corpo si stacchi o comunque lo domini escludendo ogni sua influenza.

Il nesso dell'a. col corpo è invece ritenuto essenziale da *Aristotele*, che lo riconduce a quello della «forma» e della «materia» nella «sostanza», e che quindi nega la sussistenza dell'a. indipendente dal corpo. Essa dispiega la sua attività in certe proprietà corrispondenti ai gradi dello sviluppo vitale, e da queste si denomina; le nutritive nelle piante (a. vegetativa), le sensitive e motrici negli animali (a. sensitiva), le intellettive nell'uomo (a. intellettiva); le quali non sono separate tra di loro, le più complesse includendo le più semplici. Dalla concezione aristotelica dell'a. come forma del corpo deriva la grande difficoltà cui si trovò di fronte il pensiero cristiano quando accolse in sé l'aristotelismo con l'introduzione come testi, nella facoltà delle arti, delle opere di *Aristotele* (circa la metà del sec. 13°).

Il grande sforzo di *Tommaso d'Aquino* fu allora quello di interpretare i testi aristotelici in modo da conciliarli con la dottrina cristiana dell'a. immortale; e perciò egli dovette combattere contro la psicologia dell'agostinismo, sfociata poi nelle proposizioni di Olivi (→ sopra), e contro la tradizione dell'averroismo latino, capeggiata a Parigi da *Sigieri di Brabante*, più fedele alle dottrine di *Aristotele* (così come più tardi nel Rinascimento lo furono *Pomponazzi* e gli altri alessandrini).

Il problema dell'a. nel suo rapporto col corpo viene posto in modo nuovo nella filosofia cartesiana: dedotta dal cogito – e dalla sua autonomia rispetto a ogni attività sensibile – l'esistenza di una res cogitans di cui il pensiero è manifestazione, questa si pone come sostanza, caratterizzata quale nettamente distinta e contrapposta alla res extensa in cui il corpo è fatto rigorosamente rientrare.

Tutto lo sviluppo del pensiero posteriore, che, attraverso l'occasionalismo e l'empirismo, culmina, da un lato, in *Leibniz* e, dall'altro, in *Berkeley*, viene a risolvere l'Universo in una molteplicità di a., per ciascuna delle quali la totalità delle cose s'identifica con la rappresentazione che essa ne ha. Ma *Hume* rivolge la stessa analisi soggettivistica ed empiristica che già aveva condotto alla risoluzione della res extensa, dimostrando come neppure questo tipo di sostanza sia pensabile, quale entità permanente e distinta dall'infinito variare delle sensazioni e degli stati di coscienza. Il concetto

dell'a. si dissolve in tal modo completamente in quello della coscienza soggettivisticamente considerata, ossia dell'io. Concezione questa che sostanzialmente si ritrova nelle filosofie idealistiche, dai postkantiani in poi. *Kant* invece seguita a considerare l'a. e la sua immortalità, concepita in senso tradizionale, come uno dei postulati che la ragione pratica deve presupporre, pur senza poterli dimostrare, ai fini dell'accordo oltremondano tra virtù e felicità. Nel pensiero contemporaneo – nelle correnti che ancora accettano una problematica dell'a. – si hanno soluzioni ed esiti diversi, mentre altri orientamenti speculativi negano la stessa proponibilità del problema.

ANIMA BELLA

L'idea di anima bella, è già presente in *Plotino* (con questa espressione egli intende l'anima che ritorna in sé stessa), viene ripresa dai mistici spagnoli del Cinquecento e da *Rousseau* nella Nuova Eloisa (1761). Ma l'espressione acquista un significato più preciso nel saggio di *Friedrich Schiller* *Grazia e dignità* (1793). «Un'a. b. – dice il poeta – non ha altro merito che quello di esistere. Con facilità, come se l'istinto agisse per lei, esegue i doveri più penosi per l'umanità, e il sacrificio più eroico, che essa strappa all'istinto naturale, appare come libero effetto di quel medesimo istinto». *Schiller* descrive dunque, con l'espressione a. b., un'anima ispirata bensì dal dovere, ma nella quale gli impulsi sensibili si accordano spontaneamente con la legge morale. *Goethe* dedicò all'a. b. il sesto libro delle Esperienze di *Wilhelm Meister* (1795-96), dove a proposito di essa dice: «Io non mi ricordo di nessun comando, niente mi appare in figura di legge; è un impulso che mi conduce e mi guida sempre giusto; io seguo liberamente le mie disposizioni e so così poco di limitazione come di sentimento».

Ma l'idea di a. b. ha acquistato rilievo soprattutto per la raffigurazione che *Hegel* ne ha dato nella *Fenomenologia dello spirito* (1807). In quest'opera si insiste sul carattere mistico e contemplativo dell'a. b.; essa è la soggettività elevata all'universalità, incapace tuttavia di uscire da sé stessa, e di trasformare, attraverso la propria azione, il proprio pensiero in essere. L'a. b. è «questa fuga davanti al destino, questo rifiuto dell'azione nel mondo, rifiuto che porta alla perdita di sé». L'a. b. è quindi pura e incontaminata, ma completamente incapace di agire nel mondo, e di influire sul suo corso con il proprio impegno e con la propria operosità.

ANIMA DEL MONDO

Concetto filosofico che già si può ritrovare nell'*ilozoismo* presocratico, ma che propriamente è sviluppato dal *Timeo* di *Platone*, dove viene descritto come la divinità, mescolando con complessa proporzione aritmetica le due nature dell'identico e del diverso, creò l'anima cosmica, ossia il principio della vita dell'Universo. Questa dottrina fu variamente svolta dagli stoici, che identificano con la divinità l'infiammato spirito che permea l'Universo; e dai neoplatonici, per i quali l'ipostasi dell'anima, venendo dopo quelle dell'*Uno* e dell'intelletto, è in diretto contatto con il mondo, di cui costituisce il supremo principio animatore. Nella storia del pensiero filosofico la dottrina dell'a. del m. è legata al platonismo e allo stoicismo: così, per es., si ritrova in alcuni commenti medievali al *Timeo* (dove l'a. del m. è identificata ora con la terza persona della Trinità, ora con una forza vitale e con la natura), e poi nel platonismo del Rinascimento e in autori comunque influenzati dall'*animismo* platonico-stoico (da *Ficino* a *Bruno*); questa concezione sta anche alla base di varie dottrine magico-astrologiche, così come, in un diverso contesto, alla base delle dottrine sul magnetismo, da *W. Gilbert* a *Keplero*.

Il tema dell'a. del m. continua a circolare nella cultura europea del Sei e Settecento: così, per es., nel platonismo di Cambridge (collegandosi alla dottrina della natura plastica), e in certo pietismo, per rifluire poi nella filosofia della natura di molti romantici (*Schelling*, in particolare, lo svolse diffusamente nella sua opera *Von der Weltseele*, 1798; trad. it. *Sull'anima del mondo*); e, con diverso significato, ancora si ritrova in *Hegel* (a. o spirito del mondo).

ANIMISMO

Dottrina medica formulata da G.E. Stahl (1660-1734), e pertanto detta anche stahlianismo, secondo la quale le malattie e il loro decorso risulterebbero dalla lotta fra gli agenti morbosi e l'anima, causa prima e unica dell'attività del corpo, che regolerebbe le funzioni degli organi e ne proteggerebbe l'integrità: la dottrina animistica, che può considerarsi un'espressione del vitalismo, sorse in reazione alla iatrochimica, della quale rappresentò l'antitesi, giungendo a negare ogni importanza ai fenomeni fisici e chimici.

L'*animismo* nell'antropologia. Il termine (ingl. animism) ripreso da *E.B. Tylor* (1867; e nel vol. *Primitive culture*, 1871; trad. it. *La cultura primitiva*) postula la credenza dei primitivi in esseri spirituali che animerebbero l'intera natura, sia quella organica sia quella inorganica. In questa credenza *Tylor*, che si proponeva il compito di individuare una definizione minima del concetto di religione, ravvisava il prius storico della religione, la sua «prima forma», che si sarebbe sviluppata in seguito in organismi sempre più complessi secondo lo schema evoluzionistico, elaborato dallo stesso *Tylor*, a.-politeismo-monoteismo.

Alla base dell'a. sarebbero alcune esperienze fondamentali: nel sogno, l'uomo, addormentato e immobile, viaggia in lontani paesi, incontra persone, viventi ma lontane, o anche defunte; viene cioè a contatto con quel misterioso quid, di cui si avverte l'assenza contemplando un cadavere. Da ciò la conclusione che esiste un'anima che l'uomo primitivo attribuisce anche a oggetti inorganici e inanimati in quanto si riconosce in essi una capacità di agire, espressa dal verbo («il Sole illumina la Terra»): ciò presuppone una certa personificazione. Dall'idea poi di un'anima divenuta indipendente dal corpo si sarebbe passati facilmente a quella di «spirito», del tutto indipendente da un corpo qualsiasi; e di qui, all'attribuzione di tutta una serie di fenomeni, o di tutta l'attività di una determinata serie di oggetti, a un unico «spirito della specie» o del fenomeno, distinto quindi dalle «divinità momentanee» (ted. Augenblicksgötter), e oggetto di venerazione: da ciò il culto di «divinità-specie» o «compartimentali» o «dipartimentali» o «funzionali» o «speciali» (ted. Sondergötter).

A questa prima riduzione nel numero degli esseri divini seguirebbe l'altra, per cui varie attività verrebbero attribuite a un solo «dio», dotato di più ricca e complessa personalità, e per lo più raffigurato antropomorficamente, o quasi. Dal polidemonismo si passerebbe cioè al vero e proprio politeismo; e da questo, forse attraverso un dualismo, al monoteismo: forma suprema e più elevata della religiosità, come già avevano affermato *Hume* e *Rousseau* e ribadito *Comte*, il cui sistema era accettato da *Tylor*.

Le ulteriori ricerche etnologiche (prescindiamo qui dallo schema evoluzionistico) hanno dimostrato che l'a. non può essere considerato né veramente universale, né la forma più primitiva della religiosità, e soprattutto che l'insieme dei fenomeni considerati da *Tylor* non costituisce mai un sistema unico a sé e non esaurisce la totalità dell'orizzonte sacrale di una qualsiasi comunità primitiva. Nonostante le molte e argomentate critiche mosse alla teoria di *Tylor*, si continua a

riconoscerle il merito di aver dato al problema religioso un'ampiezza e una dimensione storiche che la maggior parte delle correnti filosofiche precedenti gli avevano sempre negato.

Caduto in disuso nel senso evolucionistico, il termine a. è ancora largamente usato, anche dalla moderna tipologia religiosa, per indicare la «religione dell'inaspettato», o «dell'insospettato»: di quello, cioè, che proviene non da una «Potenza impersonale» (mana, manitu, orenda, ecc.), ma da agenti specificati, sia pure dotati di scarsissima personalità, ed esercitanti un'attività assolutamente sporadica. Questa carenza di personalità e di attività impedisce, infine, di annoverare gli «spiriti» dell'a. nell'ordine delle «divinità», mentre le ricollega con la categoria di esseri «predeistici»: antenati, antenati totemici, esseri del tipo dema, e altro ancora.

ANOMIA

Termine usato talvolta per indicare la deficienza della legge, la carenza dei poteri dello Stato, l'anarchia (dal gr. ἀνομία, comp. di ἀpriv. e νόμος «legge»). È stato introdotto nel linguaggio sociologico da *Durkheim*, il quale, nell'opera *La division du travail social* (1893; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*), definì anomiche quelle società fondate sulla divisione del lavoro in cui non si dia solidarietà sociale. Per *Durkheim* una situazione di a. è del tutto abnorme, potendosi produrre soltanto in periodi di grave crisi, ovvero di boom economico («crises hereuses»), durante i quali la rapidità del mutamento sociale non consente alle norme societarie di tenere il passo con le molteplici sollecitazioni e istanze emergenti nel sistema sociale, che lascia così senza direzione normativa i propri componenti, o buona parte di essi. Lungo questa linea, la teoria dell'a. è stata sviluppata dai massimi teorici sociali contemporanei di orientamento funzionalista (T. Parsons, R. Merton). In particolare, Parsons considera l'a. come «l'antitesi della piena istituzionalizzazione», definendo il concetto nei termini di una «completa rottura dell'ordine normativo». Egli sottolinea, tuttavia, che si tratta di un concetto limite (*The social system*, 1951; trad. it. *Il sistema sociale*). Merton usa il termine a. per indicare situazioni in cui le mete individuali socialmente prescritte e le norme istituzionalmente regolanti il conseguimento di esse risultano incongruenti, ovvero incompatibili di fatto. R.M. MacIver, da parte sua, tende a usare il termine a. in rapporto a individui (anomici), che sono vittime dell'alienazione sociale. Di recente sono stati compiuti numerosi tentativi per misurare il grado di a., fra i quali vanno ricordati quelli di L. Srole.

ANONIMIA

Dal gr. ἀνωνυμία «mancanza di nome». Designa uno dei termini fondamentali dell'esistenzialismo, particolarmente di *Heidegger*. Questi lo descrive come lo stato dell'esistenza «inautentica» (Uneigentlichkeit), per cui l'uomo, «gettato» nel mondo tra le cose e gli altri, perderebbe ogni carattere originale ed eccezionale, vivendo la vita del si (ted. man; fr. on) impersonale e neutro. Da questo stato di dispersione il singolo emergerebbe, conquistando il proprio essere «autentico» (Eigentlichkeit), attraverso l'angoscia (→ angoscia e *autentico/inautentico*).

ANTICIPAZIONE

Termine corrispondente al greco πρόληψις («prolessi»). Nella dottrina epicurea l'a. è definita «apprendimento o retta opinione» o «concetto universale», inteso come concetto originatosi nella memoria in seguito al raccogliersi in essa dei dati delle sensazioni, in grado quindi di «anticipare» il carattere delle cose che l'esperienza può presentarci: tale a. è indispensabile per l'attuarsi del

processo conoscitivo. Le a. (prolessi o nozioni comuni) sono invece per gli stoici il risultato di un processo associativo che, fissando nella memoria le varie immagini sensibili come ricordi, permette la formazione di connessioni reciproche tra di essi, dando luogo a quelle nozioni comuni su cui si fonda poi il discorso logico.

Per *Kant* Antizipation è «ogni conoscenza mediante la quale io posso conoscere e stabilire a priori ciò che appartiene alla conoscenza sensibile»; egli chiama perciò «anticipazioni della percezione» (*Antizipationen der Wahrnehmung*) il secondo gruppo dei «principi dell'intelletto puro».

ANTILOGIA

Contraddizione di idee e di termini (dal gr. ἀντιλογία «contraddizione», comp. di ἀντί «contro» e λόγος «discorso»). Presso gli scettici greci, opposizione di due tesi che si escludono a vicenda. Nell'età moderna, da *Kant* in poi, il termine è stato sostituito nell'uso da antinomia.

ANTINOMIA

La dottrina delle antinomie è parte della Dialettica trascendentale, la terza parte della *Critica della ragion pura* di *Kant*, e illustra con grande efficacia la tesi generale di tutta l'opera, ossia che soltanto l'esperienza è in grado di dare realtà ai nostri concetti. In mancanza di essa, ogni concetto non è che un'idea sfornita di verità e di rapporto all'oggetto, proprio perché quest'ultimo non è dato empiricamente. L'intelletto che pretende di considerare i fenomeni come cose in sé, derogando così dalla norma fondamentale della limitazione dell'uso delle categorie alla sfera dell'esperienza possibile, diventa perciò stesso «ragione», cioè conoscenza illusoria.

Le quattro antinomie di *Kant*. Il termine a. viene usato da *Kant* in riferimento a una delle tre idee della ragione, l'idea di mondo. Le a., ossia le opinioni contrapposte sulle origini e sulla natura del mondo, sono costituite da quattro tesi, alle quali si oppongono quattro antitesi. Ciascuna di queste coppie si riferisce a una delle quattro classi nelle quali *Kant* suddivide le categorie (quantità, qualità, relazione e modalità).

Prima coppia. Tesi: il mondo ha un inizio nel tempo e un limite nello spazio; antitesi: il mondo non ha né inizio nel tempo né limiti nello spazio, ma è infinito sia nel tempo sia nello spazio. Seconda coppia. Tesi: tutto nel mondo consta di elementi semplici; antitesi: nel mondo non vi è niente di semplice, tutto è composto. Terza coppia. Tesi: vi sono nel mondo delle cause agenti con libertà; antitesi: nel mondo non vi è libertà, ma tutto accade esclusivamente secondo la necessità delle leggi fisiche. Quarta coppia. Tesi: nel mondo vi è un essere necessario come sua causa; antitesi: non esiste un essere assolutamente necessario né nel mondo, né fuori del mondo come sua causa.

Ognuna di queste tesi viene dimostrata mediante la confutazione dell'antitesi e viceversa. *Kant* definisce tali contrasti «opposizioni dialettiche», ossia opposizioni di termini contrari, e non «opposizioni analitiche», cioè opposizioni di termini contraddittori, perché esse affermano qualcosa di più di quanto la contraddizione richiede. *Kant* presuppone la distinzione – fissata dalla logica aristotelica – fra contrari (bianco/nero) e contraddittori (bianco/non bianco), e il suo scopo è quello di stabilire che tesi e antitesi, in ciascuna delle quattro a., sono entrambe false, perché fanno riferimento a un concetto illusorio. Infatti, dal momento che «il mondo» come insieme di tutti i fenomeni fisici «non esiste per nulla», neppure esiste come un tutto infinito o come un tutto finito. L'idea di mondo – come le altre idee della ragione, io e Dio – non è altro che il prodotto della

erronea sostantificazione o ipostatizzazione che la ragione, nel tentativo illusorio di liberarsi dal peso dell'esperienza, effettua nei confronti di quelle che sono solo idee regolative, aspirazioni a una completezza delle nostre conoscenze che tuttavia non potrà mai essere raggiunta.

L'antinomia della ragion pratica. Anche la ragion pratica ha la sua a. che consiste nella impossibilità di considerare la felicità tanto come causa quanto come effetto della virtù. Se essa fosse causa della virtù, non ci sarebbe più virtù, bensì soltanto azione interessata; ma essa neanche può essere effetto, perché «la connessione pratica delle cause e degli effetti, come conseguenze della determinazione della volontà, non si conforma alle intenzioni morali della volontà, ma alla cognizione delle leggi naturali, e al potere fisico di usarle per i propri fini». La soluzione di questa a. è analoga a quella della terza a. della ragione teoretica.

L'antinomia nel giudizio estetico e in quello teleologico. Nella *Critica del giudizio Kant* ammette una dialettica non del gusto, ma della critica del gusto considerata nei suoi principi. Essa dà luogo a una antinomia. Tesi: il giudizio di gusto non si fonda sopra concetti, perché altrimenti di esso si potrebbe disputare (decidere mediante prove); antitesi: il giudizio di gusto si fonda sopra concetti, perché altrimenti non si potrebbe contestare, qualunque fosse la diversità dei giudizi (non si potrebbe pretendere alla necessaria approvazione altrui). La soluzione di quest'ultima a. è analoga a quella dell'a. della ragion pratica. *Kant* ne conclude che le a. ci costringono a guardare al di là del sensibile e a cercare nel sovrasensibile il punto di unione di tutte le nostre facoltà a priori; poiché non resta nessun'altra via d'uscita per mettere la ragione d'accordo con sé medesima. Un'ultima a. s'incontra nel giudizio teleologico (*Critica della ragion pura*, Dialettica trascendentale, II, cap. II; *Critica della ragion pratica*, parte I, II, cap. I-II; *Critica del giudizio*, parte I, sez. II e parte II, sez. II; *Prolegomeni ad ogni futura Metafisica*, §§ 50-54).

Hegel. Alla dottrina kantiana delle a. si riallacciò *Hegel*, definendole il momento dialettico della logica, in cui viene avvertita «la necessità della contraddizione». Da questo punto di vista – egli precisa – l'a. non si trova soltanto nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia, ma in tutti gli oggetti, in tutte le rappresentazioni, in tutti i concetti, in tutte le idee perché la contraddizione si trova ovunque. *Hegel* vanifica, in sostanza, la distinzione, prima aristotelica e poi kantiana, tra contraddittori e contrari, affermando che i contrari sono anche contraddittori e viceversa. Questa indistinzione gli permette non solo di interpretare la dottrina kantiana delle a. come il precedente immediato della logica dialettica, ma anche di dare concretezza all'intero sistema, presentando continuamente i contrari – quindi le specifiche articolazioni dell'Idea – come generati dai contraddittori per via puramente logica (il procedimento di «interpolazione» denunciato da F.A. Trendelenburg e dal giovane *Marx*).

Antinomia logica moderna. Al di là del suo ricorrere nei secoli e del suo periodico riproporsi nel pensiero di molti grandi pensatori, il tema delle a. non subisce cambiamenti radicali fino alla fine del sec. 19°. Ciò era dovuto soprattutto all'insolubilità, nei termini della logica aristotelica, della maggior parte delle a. conosciute. In sostanza tali problemi venivano considerati 'fallacie' ineliminabili dovute a errori o a imprecisioni del linguaggio, quando non argomenti pretestuosi messi in campo dagli scettici per dimostrare la generale inaffidabilità del discorso razionale. Una prima vera svolta si determina nel 1899 con la scoperta, a opera del giovane *Russell*, dell'a. che porta il suo nome. L'a. di *Russell* infatti si presenta come un paradosso del tutto nuovo che colpisce al cuore una delle teorie in quel momento in più grande espansione: il logicismo di cui lo stesso *Russell* sarà paladino e che si propone di ridurre matematica e logica a fondamenti comuni, attraverso la teoria delle classi. In sintesi il filosofo britannico scopre che, se ogni oggetto può essere definito in termini di classi e il numero delle classi è, di conseguenza, infinito, ed è quindi possibile definire una

classe (o insieme ordinato) a partire da una qualunque proprietà logica, si possono individuare classi caratterizzate da un comportamento «sgradevole». Se, per es., si tenta di definire la «classe di tutte le classi che non si appartengono» (che chiameremo R), ci si deve porre il problema se tale classe goda o meno della proprietà riflessiva, se cioè appartenga o meno a sé stessa. Ora se R appartiene a R allora è una classe che non si appartiene. Ma se non si appartiene, di conseguenza gode della proprietà R e dovrebbe appartenere a R.

La scoperta di tale a. provocò una crisi anche personale nel filosofo tedesco *Frege*, che, in pratica, suggerì semplicemente di considerarla un'eccezione. *Russell* invece continuò a studiare il problema, arrivando in seguito a proporre vari modi per tentare di risolvere quello che nel frattempo era divenuto il 'problema delle antinomie'. Infatti, a partire da quella prima scoperta, diverse altre a. vennero identificate o riscoperte, conducendo la logica all'inizio del Novecento a un vero e proprio momento di crisi. Solo a partire dagli anni Venti, infatti, i logici d'Europa cominciarono a sviluppare teorie che consentivano il superamento di molte a. soprattutto attraverso l'elaborazione di linguaggi multilivello che permettevano di risolvere le a. determinate da contraddizioni del linguaggio (come le due riportate sopra) o, addirittura, attraverso l'elaborazione di logiche cosiddette polivalenti, cioè con più di due valori di verità (vero e falso), dette anche 'non aristoteliche' o 'non aristippee' (ma esistono differenze fra queste ultime due definizioni). La soluzione delle a. da punti di vista differenti da quello critico ha costituito oggetto particolare di studio delle filosofie postkantiane.

ANTITESI

Dal lat. *antithâsis*, gr. ἀντίθεσις «contrapposizione». Originariamente indicava un generale rapporto di opposizione fra due concetti. *Aristotele* per primo ne teorizzò i vari aspetti, distinguendo quattro modi di essere in rapporto di a.: relazione, contrarietà, steresi e contraddizione, formata dall'affermazione e dalla negazione. Da *Kant* in poi a. non significa più il rapporto di opposizione, ma il termine negativo dell'opposizione stessa: per *Kant* l'a. è la proposizione che, in un'antinomia, contraddice la «tesi». Nella dialettica hegeliana, in conformità al nuovo significato che assume l'antinomia, l'a., generatasi in seno alla tesi, si risolve con essa nella «sintesi», conciliatrice e insieme superatrice, nella propria concretezza, di quei due momenti astratti.

ANTROPOCENTRISMO

Denominazione di orientamenti culturali, in partic. di concezioni filosofiche e teologiche, che si fondano su una preminente considerazione dell'uomo, cui viene riferita ogni prospettiva teoretica o pratica; si contrappone comunemente a teocentrismo.

ANTROPOMORFISMO

Tendenza ad attribuire aspetto, facoltà e destini umani a figure immaginarie, animali e cose, presente pressoché universalmente tra i popoli primitivi e nel folclore e nel pensiero dei popoli civili. In particolare, attribuzione alla divinità di qualità umane, fisiche (a. fisico) come anche intellettuali e morali (a. psichico; anche «antropopatia»). La scuola evoluzionista spiegava l'a. soltanto con la tendenza dei primitivi e dei bambini a concepire il mondo esterno come animato e lo faceva rientrare nello schema per cui l'a. si sarebbe manifestato nello stadio politeistico. Studiosi più moderni prendono in considerazione, soprattutto per quanto riguarda l'a. psichico, il fatto che l'uomo non

scorge, nel mondo sensibile che lo circonda, alcun essere che gli sia superiore: da ciò consegue che quegli attributi della divinità che più la pongono al disopra dell'uomo possono esprimersi soltanto mediante l'analogia con l'uomo stesso.

Il politeismo greco è la religione in cui fu più forte l'a., quale, secondo un notissimo passo di Erodoto, l'avevano foggiate Esiodo e Omero, assegnando agli dei i loro epiteti, uffici, funzioni e aspetti. A rafforzare tale a. continuarono a concorrere la poesia, le arti figurative e i mitografi, mentre già molto presto la filosofia (*Senofane*) introduceva una critica radicale dell'a. unitamente a quella della pluralità del divino.

Per tale via, non percorsa fino in fondo dai Greci, procedette invece l'India, giungendo, nelle diverse filosofie religiose, a quello che fu definito «ateismo religioso» e, d'altro canto, alle rappresentazioni di dei con membra umane moltiplicate di numero, e disposte in maniera affatto mostruosa, nelle quali il divino vuole essere presentato davvero come l'interamente altro, eppure non si riesce a prescindere dall'umano. Pur nella prospettiva monoteistica e nell'accentuata dipendenza dell'uomo da Dio, anche nei testi biblici sono presenti aperte espressioni antropomorfe (Dio che passeggia nel paradiso alla brezza pomeridiana, Dio, «delle cui dita sono opera i cieli», che ama e odia, desidera e si pente, ecc.), che già l'esegesi rabbinica si propose di spiegare, mitigare o eliminare; contro le critiche dei pagani colti, Filone di Alessandria e i padri della Chiesa poi ricorsero all'interpretazione allegorica e alla risoluzione dei testi antropomorfi in simboli che racchiudono insegnamenti morali e religiosi. La moderna esegesi biblica applica anche ai testi vetero-testamentari i criteri della critica storico-letteraria, risalendo alle fonti utilizzate dagli autori dei libri biblici e al loro mondo poetico e storico.

APAGOGE (O APAGOGIA)

Dal gr. ἀπαγωγή «deduzione, riduzione». In *Aristotele* significa, genericamente, il metodo di risolvere un problema riducendolo ad altro problema già risolto (*Analitici primi*, II 25, 69 a 20). In senso più tecnico è il metodo indiretto di dimostrazione, che procede accertando, in base alle sue conseguenze, la falsità di una tesi, per poter dedurre la verità della sua contraddittoria (*Analitici primi*, I, 6, 28 b, 2; I, 23, 40 b, 5). Essa quindi coincide con la scolastica deductio ad impossibile e con la moderna riduzione all'assurdo. Naturalmente la dimostrazione apagogica era ritenuta valida solo se l'antitesi tra la proposizione dimostrata falsa e quella che deve perciò risultare vera era rigorosamente contraddittoria, cioè escludente ogni termine medio. Nella logica formale è sinonimo di abduzione.

APATIA

Dal gr. ἀπάθεια «insensibilità». Stato di perfezione contemplativa dello spirito, in cui nulla si aborre e nulla si desidera, secondo la dottrina degli stoici e degli epicurei. L'a. coincide sostanzialmente con l'adiaforia e l'atarassia ed è l'ideale del saggio, e l'attributo per eccellenza del divino, quale è concepito dagli epicurei. Attraverso Filone, soprattutto, il concetto passò alla patristica e poi agli apologisti e ai padri greci, da Clemente Alessandrino (che ne fa una caratteristica dello «gnostico») a *Origene* e ai padri cappadoci, e al monachismo come stato raggiungibile mediante la pratica delle virtù, la preghiera e la mortificazione, da cui nasce l'amore o carità che conduce alla contemplazione mistica (Evagrio Pontico; Cassiano: immobilis tranquillitas animi).

Ma in Occidente in genere l'a. come ideale fu respinta: soprattutto da Lattanzio, s. Girolamo (che traduce il termine greco con imperturbatio e impassibilitas) e s. *Agostino*.

APEIRON

Trasitterazione del gr. ἄπειρον «illimitato, indeterminato, infinito». Termine con cui *Anassimandro* designa il principio (ἀρχή) di tutti gli esseri, ingenerato e imperituro, da cui ogni definita realtà particolare deriva e in cui si dissolve alla fine di ogni ciclo cosmico (framm. 9 Diels-Kranz). L'a. non risulta da una commistione di diversi elementi corporei, ognuno con particolari qualità, ma è la primitiva sostanza materiale in cui gli elementi non sono ancora differenziati. Nella successiva riflessione filosofica l'illimitato è stato inteso sia in senso positivo (come infinito inesauribile che trascende ogni limite, e quindi perfezione assoluta), sia in senso negativo (materia prima priva di determinazioni, e quindi informe).

APOCATASTASI

Ristabilimento, restaurazione. Il termine greco ἀποκατάστασις fu usato dagli stoici antichi per indicare il riformarsi e ripetersi, in tutti i suoi particolari, del mondo, dopo la sua distruzione nell'ecpirosi. Ripreso da *Origene*, passò a indicare la dottrina teologica della restaurazione finale, cioè del perdono per tutti i peccatori. Dio, nella sua bontà infinita, permetterebbe la redenzione di tutti i peccatori, passati attraverso il fuoco infernale (pertanto, non eterno): ma prima di quest'ultimo stato, in cui gli esseri saranno tutti liberati dalla servitù del peccato e le creature razionali contempleranno Dio faccia a faccia, trascorreranno tempi indefiniti in cui si verrà ripetendo, da parte degli stessi esseri razionali e di tutto il creato solidale con essi, l'alternativa vicenda del peccato e della salvezza, attraverso mondi succedentisi, in ciascuno dei quali si attuerà di nuovo il mistero dell'incarnazione e della redenzione. Questo complesso di dottrine relative alla finale liberazione dal male – fondate sulla concezione platonica che, identificato essere e bene, non ammette un'esistenza eterna del male – trovò diffusione non solo negli origenisti (colpiti da condanna nel 543), ma anche in alcuni padri greci, e anzitutto in Gregorio di Nissa (e, tra i latini, in Girolamo da giovane e l'Ambrosiastro); sotto la sua influenza e quella di *Origene* si ritrovano Giovanni *Scoto Eriugena*, alcune sette protestanti entusiastiche dei secc. 16° e 17° e alcuni deisti; inoltre, teologi bizantini, greci e russi.

APODISSI

Dal gr. ἀπόδειξις «dimostrazione». Termine assunto dalla logica aristotelica per indicare il rigoroso processo di prova della validità di una singola proposizione mediante la sua deduzione da un'altra verità più generale. Tale deduzione è compiuta dal pensiero dianoetico e ha per fondamentale strumento il sillogismo. L'inizio del processo apodittico non può esser fatto risalire all'infinito, nell'esigenza di provare le premesse di ogni singola deduzione; *Aristotele* pone quindi all'origine le «premesse immediate», «principi» dell'a., che devono essere percepite senz'altro come vere dalla conoscenza noetica dell'intelletto.

APODITTICO

Che riguarda l'apodissi e partecipa quindi del suo carattere di necessità logica. *Aristotele* chiama sillogismo a. il «filosofema», ossia il sillogismo più propriamente e veracemente «dimostrativo». Nella filosofia di *Kant* il carattere dell'apoditticità viene senz'altro a coincidere con quello dell'assoluta necessità razionale, e i giudizi a. (la cui formula è: «A è necessariamente B», oppure «A non può essere B») rispondono alla terza categoria della modalità, quella della necessità, contrapponendosi perciò ai giudizi problematici e agli assertori.

APOFATICO

Dal. gr. ἀποφατικός «negativo», der. di ἀπόφημι «negare», ἀπόφασις «negazione». Nella logica aristotelica, che separa una cosa da un'altra, ossia che nega l'appartenenza di un predicato a un soggetto. È detta teologia a., (in opposizione alla teologia catafatica (→ catafatico), quella che procede alla conoscenza di Dio per via di negazioni, ossia dicendo ciò che Dio non è.

APOLLINEO/DIONISIACO

Antitesi terminologica introdotta nel linguaggio filosofico da *Nietzsche*, che se ne servì in *La nascita della tragedia* (1872) per illustrare i due impulsi essenziali dai quali nacque la tragedia attica, «opera artistica altrettanto dionisiaca quanto apollinea». Lo spirito a. è ordine e armonia delle forme, mentre lo spirito d. è ebbrezza ed esaltazione entusiastica priva di forma: il primo domina l'arte plastica, il secondo pervade la musica. La straordinaria forza vitale della tragedia greca antica nacque, secondo *Nietzsche*, dal loro incontro: nelle tragedie di Eschilo e Sofocle sarebbe infatti avvenuto il miracolo dell'unione tra l'entusiastica accettazione della vita che si esprime nell'ebbrezza creativa e nella passione sensuale (elemento d.) e il tentativo di risolvere e superare il caos in forme limpide e armoniche (elemento a.). Ma il 'miracolo', secondo *Nietzsche*, ebbe vita breve: già a partire da *Socrate* prevalse nella cultura greca l'atteggiamento a., ossia l'incapacità di sostenere la tragica realtà della vita – con i suoi dolori, le sue assurdità, le sue insensatezze – e il desiderio di rappresentarsela come una vicenda ordinata, razionale, dotata di senso. La perdita dell'elemento d. è all'origine, secondo il filosofo tedesco, della decadenza del mondo occidentale, che trova espressione nell'allontanamento dai valori vitali (bellezza, salute, forza, potenza) e nella lunga serie di 'menzogne' (la più grande delle quali è Dio) con le quali gli uomini hanno ingannato sé stessi per secoli.

APOLOGETICA

L'arte, la metodologia e la scienza dell'apologia, specie nella filosofia (anticamente l'a. fu parte della dialettica) e più ancora nella religione. In tale ambito, mirando a difendere la verità contro l'errore, a sostenere una credenza e i suoi seguaci contro obiezioni di avversari, si può dire propria delle religioni rivelate, che presentano una concezione totale del mondo e dell'uomo nei suoi rapporti con Dio, e che quindi offrono, come oggetto di fede, un complesso di 'verità' con una oggettiva regola di 'ortodossia' (giudaismo, cristianesimo, islamismo). In partic., si parla di a. nella storia del cristianesimo, indicando con essa tutti i tentativi di dimostrazione (di ordine morale, scientifico, storico, ecc.) e difesa della fede, della sua origine, credibilità, autenticità e superiorità rispetto alle altre religioni. Nelle singole confessioni cristiane, l'a. non è diretta solo verso i non cristiani, ma anche verso gli appartenenti ad altre confessioni, sempre allo scopo di dimostrare la verità di una di esse contro le altre. Nel cattolicesimo, un prevalente orientamento di pensiero considera l'a. una

scienza per il suo oggetto e il suo fine: essa è la conoscenza certa, filosofica e storica del fatto della rivelazione, dimostrata con argomenti oggettivi validi per tutti. Da questo punto di vista l'a. diventa una preparazione o proemio alla scienza teologica vera e propria, ed è stata chiamata anche teologia fondamentale, teologia generale o propedeutica, e introduzione alla teologia.

Nascita dell'apologetica cristiana. L'a. si sviluppò nel cristianesimo fin dalle origini, anzi nei primi tempi divenne quasi un genere letterario a sé, poiché il cristianesimo nascente sentì con particolare urgenza la necessità di difendersi contro obiezioni di dotti e persecuzioni organizzate e, successivamente, contro l'incredulità e lo *scetticismo*. Dei primi apologeti greci si hanno a volte scarsi frammenti e i nomi (Quadrato, Aristone di Pella, Milziade, Apollinare di Ierapoli, Melitone di Sardi), a volte opere intere (in un certo senso, l'anonima Lettera a Diogneto; le apologie di Aristide, s. Giustino, Taziano, Ermia, Atenagora, Teofilo di Antiochia).

Tra il 2° e il 3° sec. compaiono i primi apologeti latini, Minucio Felice e *Tertulliano*, quindi s. Cipriano e Arnobio e, all'inizio del 4°, Lattanzio, in cui si nota, accanto alla confutazione del paganesimo, lo sforzo di assimilare e salvare il buono della cultura classica: sforzo già apparso in alcuni greci, per es., s. *Clemente Alessandrino*, *Origene* (apologeta nella confutazione di Celso), Eusebio di Cesarea (Praeparatio e Demonstratio evangelica). Tuttavia con la fine delle persecuzioni acquistò maggiore importanza la confutazione teorica del paganesimo (e anche del giudaismo; oltre la lotta contro l'eresia, non mai cessata): in ciò si segnalano s. Atanasio, s. Giovanni Crisostomo, s. Cirillo d'Alessandria, s. Epifanio, Teodoreto tra i greci, e, tra i latini, s. Girolamo, in qualche modo Prudenzio, e s. *Agostino*.

Contro le accuse dei profani che denunciavano il cristianesimo come il principale responsabile della fine dell'impero romano, *Agostino* rispondeva indicando nella storia del mondo la lotta continua tra le due città – terrestre e celeste – e il necessario trionfo finale della Civitas Dei. L'a. si allargava a una visione complessiva della storia e da questa traeva motivo per la difesa della verità cristiana. *Agostino* affidava così al Medioevo uno schema storiografico che resterà fondamentale; ma oltre a questo, con le sue opere su singoli problemi dogmatici e in particolare con la polemica antimanicheica (l'a. medievale cercherà sempre di collocare le eresie contemporanee negli schemi delle prime eresie del cristianesimo), *Agostino* offriva agli scrittori medioevali esempi e metodi per un'a. cristiana.

L'apologetica medievale. Nel Medioevo, se non si imponeva più in maniera prepotente la polemica antipagana, forte continuò a essere la polemica contro il giudaismo come, più tardi, contro l'islamismo (l'a. si rivolse contro gli ebrei con Leonzio di Neapolis, 7° sec., e Anastasio Sinaita, 7°-8° sec., in Oriente; e in Occidente, con Isidoro di Siviglia, Fulberto di Chartres, Pier Damiani, Pietro il Venerabile, e soprattutto con Raimondo Martini, il cui Pugio fidei, rivolto anche contro i musulmani, divenne la base di tutta la successiva a. anti-giudaica; contro i musulmani si ricordano le opere apologetiche di s. Giovanni Damasceno, Niceta di Bisanzio, in Oriente; Ricoldo di Montecroce, Nicolò da Cusa, il convertito spagnolo Giovanni Andrea Abdallah, in Occidente).

Ma a. è anche molta della letteratura che si è soliti chiamare teologica, soprattutto per quei trattati in cui larga è l'utilizzazione di tecniche logico-filosofiche (come, per es., nelle opere di Anselmo e Abelardo): come non è possibile – fino a tutto il 12° sec. e per certe correnti scolastiche anche nei secoli seguenti – la distinzione tra filosofia e teologia, così non è possibile isolare l'a. dal più largo contesto di problemi discussi e dei metodi di speculazione filosofico-religiosa.

Una più netta distinzione tra a. e teologia sarà possibile quando sarà stata elaborata – nel corso del 13° sec. – una distinzione tra filosofia e teologia (in cui filosofia è la filosofia di *Aristotele*): si aprirà allora la possibilità di una dimostrazione di alcune fondamentali verità cristiane attraverso l'uso

sistematico della «ragione naturale»; esempio di questa nuova a. è la *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino. Più connessa invece a considerazioni di ordine non solo teologico-religioso, ma anche affettivo e morale, è l'a. di altre scuole, come quella agostiniana-francescana che ha le sue massime esperienze nei programmi di R. Bacone e Lullo per una riforma religiosa e la conversione degli infedeli.

Dal Rinascimento all'età moderna. Nel Rinascimento, mentre continuano i temi e i problemi aperti dalle varie correnti della filosofia e della teologia – quindi anche dell'a. – scolastica, il rinato platonismo avvia – soprattutto con Gemisto Pletone e Ficino – un'a. tendente a identificare la verità cristiana con la pia philosophia che è andata maturando fin dai tempi più antichi attraverso scuole diverse (prisca theologia), avvicinando per più aspetti il cristianesimo a una sorta di religione naturale; non a caso motivi di questa a. platonica, filtrati attraverso la scuola di Cambridge, sfoceranno più tardi in temi schiettamente deistici e quindi anche in un'a. che intendeva dimostrare i fondamenti conformi a ragione di una religione naturale in cui il cristianesimo storico poteva difficilmente riconoscersi.

Frattanto le guerre di religione, se avevano alimentato la polemica e quindi l'a. a sostegno delle tesi avverse (proponendo, accanto alle vecchie impostazioni aristotelico-scolastiche, forti così in campo cattolico come in quello protestante, la necessità anche di un'a. storica che discutesse le fonti della rivelazione e la storia del cristianesimo e della Chiesa), avevano anche messo in crisi la fiducia nelle possibilità di portare argomenti razionali a sostegno di peculiari verità cristiane, aprendo la via sia a un atteggiamento decisamente fideistico, sia a posizioni d'indifferentismo religioso da cui era possibile uscire solo con scelte di carattere extra-razionale, fondate sul costume, sulla tradizione, ecc. (si ricordi la posizione di Montaigne nella sua Apologie de R. Sabunde, 1634). Inoltre la crisi della filosofia aristotelica – cui si appoggiava ancora nel Cinque e Seicento l'a. cattolica e protestante – mise in crisi anche l'a. scolastica che da quella filosofia aveva mutuato le sue fondamentali strutture; di qui l'accentuazione, proprio nel Seicento, di un'a. che punta su motivi extra-razionali e s'ispira ad Agostino, appoggiandosi sul sentimento o su più intime esigenze dell'animo umano (si ricordi l'esemplare sforzo apologetico di Pascal).

Inoltre, pur perdurando il prevalere di certe strutture aristoteliche nell'a. ufficiale (facendo tuttavia largo spazio anche a discussioni apologetiche di ordine storico, come in Bossuet; ben più consapevole era tuttavia l'impegno storico di R. Simon), si venivano tentando a. aperte a filosofie nuove: si ebbero a. cartesiane e leibniziane, e, nel 18° sec., anche «illuministiche» e liberali soprattutto fra i teologi protestanti (per lo più invece analoghi tentativi furono condannati dall'autorità ecclesiastica cattolica). Molta influenza sull'a. ebbero il romanticismo (si pensi, sul piano filosofico, a Schleiermacher; nel campo letterario a F.-R. Chateaubriand), e, più specificamente, la filosofia kantiana e idealistica, soprattutto hegeliana.

La critica della ragione 'matematica' e i limiti imposti dal kantismo alle sue pretese metafisiche si ripercuotono sul piano apologetico-religioso con la valorizzazione di argomenti extra-razionali, mentre la ragione storica hegeliana influiva nel senso di un'a. storica e anche storicistica; ciò soprattutto nel campo protestante, ma anche nel campo cattolico, dove l'opera di J.A. Möehler e di J.H. Newman è molto indicativa. Ma se l'a. protestante, sia quella 'liberale' sia quella più rigidamente 'teologica', veniva rinunciando a dimostrazioni 'razionali' per accentuare piuttosto altri elementi dell'assenso religioso, l'a. cattolica, sotto l'influenza del neotomismo, riprendeva in pieno l'impegno 'dimostrativo' della scolastica aristotelica; di qui, sempre in campo cattolico, la reazione di altri ambienti, che, sotto l'influenza del pragmatismo e dell'immanentismo, avviavano altri metodi

apologetici come la filosofia dell'azione di *Blondel*, il pragmatismo religioso di Le Roy, e una sorta di storicismo alla Newman con A. Loisy: orientamenti diversi che sfociarono nel modernismo.

Nella cultura teologica contemporanea. I problemi dell'ecumenismo e delle missioni hanno, nella seconda metà del 20° sec. e nei primi anni del 21°, notevolmente allargato – in tutte le confessioni – la problematica anche dell'a., riconducendola alle fonti bibliche e patristiche, accentuandone la fondamentale impostazione storica, facendovi valere nuovi motivi pastorali.

APOREMA

Dal lat. tardo aporema, gr. ἀπόρημα «questione controversa», der. di ἀπορέω «essere incerto». Nome del «sillogismo dialettico della contraddizione» secondo *Aristotele*, cioè di quel tipo di argomentazione che mira a dimostrare l'eguale valore di due ragionamenti contrari.

APORIA

Dal gr. ἀπορία lett. «percorso senza sbocchi», cioè «difficoltà, incertezza», der. di ἀπορέω «essere incerto». Difficoltà di fronte alla quale viene a trovarsi il ragionamento o un'argomentazione, sia che di tale difficoltà si ritenga raggiungibile la soluzione, sia che essa appaia intrinseca alla natura stessa della cosa e quindi ineliminabile.

APPARENZA

La famiglia di termini ricollegabili alla nozione di apparenza (φαινόμενον; φαίνεσθαι; ecc.), connessa a quella di «opinione» (δόξα) e contrapposta a «verità», è presente nei filosofi presocratici, tra i quali Parmenide parla della «via dell'opinione» e delle «cose apparenti» come alternativa alla via dell'«essere» e della «verità».

Platone. Negli scritti platonici la contrapposizione fra a. e verità è analizzata discutendo lo statuto della conoscenza in relazione sia alla cosa conosciuta sia al soggetto conoscente. Nel *Teeteto*, partendo dalla tesi relativista di *Protagora* («di tutte le cose è misura l'uomo»), *Platone* scrive a proposito dell'a. sensibile: «quale ciascuna cosa apparisce a me, tale codesta cosa è per me, quale apparisce a te, tale è per te» (152 a); da tale assunto prende avvio la riflessione sulla filosofia come amore della scienza suscitato dalla «meraviglia» e dall'impulso a superare l'a.: «io sono straordinariamente meravigliato di quel che siano queste «apparenze»; e talora, se mi ci fisso a guardarle, realmente ho le vertigini» (154 c-d). L'a. sensibile, da cui deriva l'«opinione», distinta dalla scienza, è tematizzata nella *Repubblica* in relazione al rapporto fra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile; l'a. è legata alle immagini e alle cose visibili, che sono ontologicamente imitazioni delle «idee»; «oggetti apparenti, ma senza effettiva realtà» (596 e). Soltanto tale rapporto di imitazione, ossia l'analogia che sussiste fra ciò che appare e ciò che effettivamente è, costituisce l'appiglio fra a. e realtà; nel mondo visibile: «l'oggetto simile sta al suo modello, come l'opinabile sta al conoscibile» (510 a-b).

Aristotele. Trattando la questione «non tutto quello che appare è vero» (*Metafisica*, IV, 5, 1010 b 2), lo Stagirita ridefinisce lo statuto e il ruolo dell'a. nella conoscenza. L'a. sensibile è il punto di partenza della ricerca scientifica della verità; occorre quindi determinare lo statuto sia della sensazione sia dell'immaginazione, come anche del giudizio che può determinarne la veridicità. Lo studioso della natura «al modo stesso dei matematici nelle loro esposizioni sull'astronomia» deve

«osservare prima i fenomeni [...] per poi spiegare il perché e le cause» (Parti degli animali, 639 b). L'esempio del modo di procedere degli astronomi, ossia l'elaborare calcoli che rendano ragione di quel che appare («perché si potesse dare un conto preciso dei fenomeni»; *Metafisica*, XII, 8, 1073 b 35), compendiato nella ricorrente espressione «salvare i fenomeni», è la via per rendere praticabile una scienza ipotetica a partire dall'apparenza. Tale è la posizione di C. Tolomeo nella sua grande sintesi astronomica, l'*Almagesto* (o *Sintassi matematica dell'astronomia*). Nella Lettera a Pitocle, inoltre, *Epicuro*, partendo dallo studio dei fenomeni celesti, scrive: «l'indagine sulla natura non si deve infatti compiere secondo vani enunciati e legiferazioni, ma secondo i dati offerti dai fenomeni stessi» (86).

Scetticismo. È con lo *scetticismo* di *Pirrone* che l'a., ossia il fenomeno («alla parola fenomeni diamo, ora, il significato di 'dati del senso'»; Schizzi pirroniani, I), viene assunta come unico ambito possibile di conoscenza, poste l'inconoscibilità dell'essenza e della sostanza. I fenomeni «senza il concorso della volontà», conducono «ad assentire in conformità dell'affezione che consegue alla rappresentazione sensibile». Al fenomeno, ossia all'a. ci si attesta senza poterne stabilire la verità o la falsità: «noi concediamo che [l'oggetto] appaia in quella data maniera, ma investighiamo non già intorno al fenomeno, ma intorno a ciò che si afferma del fenomeno» (I, 19).

Medioevo e Rinascimento. Le filosofie platoniche della tarda antichità riprendono la contrapposizione dualistica fra a. e verità (o realtà intelligibile). In epoca carolingia, *Scoto Eriugena*, differenziandosi dall'esemplarismo, articola il rapporto fra idee (divine) e molteplicità della creazione sulla base dell'a. intesa come «manifestazione» delle cause, e mediante queste di Dio, vale a dire «teofania» (*De divisione naturae*, I, 10), in una prospettiva tesa alla risalita della creatura verso il creatore. In età rinascimentale, oltre che alla ripresa delle filosofie platoniche, con la consueta svalutazione dell'a., si assiste anche all'approfondimento dei temi astronomici ove, sulla scorta della nuova fioritura di studi matematici (anche mediante l'apporto di testi e autori arabi), si propongono nuove ipotesi astronomico-cosmologiche basate sullo studio delle a.; basti pensare a Copernico e alla celebre prefazione del suo scritto curata dall'allievo A. Osiander (*De revolutionibus orbium caelestium*, 1543) o anche a T. Brahe e al sistema «ticonico», compromesso fra i modelli tolemaico e copernicano.

Seicento. A partire dalla riedizione moderna dell'opera di *Sesto Empirico* (1562) la nozione di a., intesa come fenomeno, torna a circolare nella cultura scettico-erudita. Nel 2° libro delle *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, (pubbl. nel 1658, ma del 1624) *Gassendi* propone una scienza fondata sull'a., «più vera e più utile» di quella aristotelica, perché scienza «sperimentale e dell'a. delle cose» (II, ex. VI, 7); egli parla, inoltre, di una «scientia apparențialis». Criticando il rinnovato interesse per lo *scetticismo* e la ripresa della nozione di a., Mersenne scrive nella *Vérité des sciences contre les Septiques* (1625) che essi «intendono per ἔστι o è la stessa cosa che per φαίνεται o appare» con una pericolosa unificazione fra piano dell'essere e piano dell'a.; come ha già scritto, sbrigativamente, nelle *Quaestiones in Genesim* del 1623, la filosofia scettica «opponere ai νοούμενα i φαινόμενα, ossia le cose che dipendono dai sensi». In epoca cartesiana, lo statuto dell'a. viene ridefinito in rapporto al fondamento di una scienza empirico-ipotetica da *Hobbes*, che dedica la parte 4a del *De corpore* (1655) ai Fenomeni della natura, riprendendo la nozione di phainomenon e definendo la fisica, intesa come scienza di cause naturali, a partire dall'apparire stesso: il φαίνεσθαι, «il più mirabile di tutti i fenomeni che sono intorno a noi»; l'a. sussume in sé ciò che, in riferimento alla vista, «si chiama in greco εἶδος e εἶδωλον ed ιδέα, in latino species ed imago». È questo il consolidarsi di una prospettiva empirista alternativa al tentativo cartesiano (come poi malebranchiano e spinoziano) di fondare metafisicamente una scienza al di là dell'a.; in tale

prospettiva *Descartes* problematizza non soltanto i dati sensibili e le percezioni, ma arriva, con l'argomento del Dio ingannatore, a supporre le stesse verità matematiche e i principi per sé noti come apparenti («dubiteremo [...] anche delle dimostrazioni matematiche, anche di quei principi che finora abbiamo considerato noti per sé stessi»), introducendo il problema dell'a. all'interno della verità stessa: «Noi infatti ignoriamo se egli [cioè Dio] per caso non abbia voluto crearci tali che ci inganniamo sempre, anche nelle cose che ci appaiono più note» (I principi della filosofia, I, 5).

Locke, nel Saggio sull'intelletto umano (1690; I, 2, 1) definisce in relazione all'a. la percezione dell'idea semplice: «è atomica e non contiene in sé altro che un'unica uniforme a.»; la conoscenza, fondata e resa possibile a partire dall'a. sensibile, è definita come «ricerca sulla conoscenza che la mente ha delle cose, tramite quelle idee e quelle apparenze che Dio ci ha reso atti a ricevere dalle cose stesse» (II, 21, 73). Pertanto il potenziamento dei nostri sensi, modificando la struttura esteriore delle cose e la loro a., «sarebbe incoerente rispetto al nostro essere».

Apparenza e fenomeno. Consapevole degli sviluppi radicali dell'empirismo nell'immaterialismo di *Berkeley* e nello scetticismo di *Hume*, *Kant* ridefinisce l'a. (Schein) in rapporto al «fenomeno» (Erscheinung), connotato non più in senso limitativo, ma come fondamento della conoscenza scientifica fondata sull'intuizione sensibile, e contrapposto al noumeno, la cosa in sé, inattuabile scientificamente, in quanto oggetto di un'intuizione intellettuale. Nella *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), chiarendo il rapporto fra condizioni spazio-temporali della sensibilità, a., fenomeno, esperienza e «uso logico» dell'intelletto, *Kant* scrive: «nelle conoscenze sensibili (sensualibus) e nei fenomeni ciò che precede l'uso logico dell'intelletto, si chiama apparenza [...]. Dall'a. all'esperienza pertanto non c'è altra via che quella della riflessione secondo l'uso logico dell'intelletto. I concetti comuni dell'esperienza si dicono empirici e gli oggetti fenomeni (phaenomena)» (II, 5). Nella *Critica della ragion pura* (1781) chiarisce ulteriormente che il fenomeno non è mera a. (Schein), ma «dato»; l'intuizione si riferisce agli oggetti «così come essi modificano i nostri sensi, cioè come essi appaiono, ciò non vuol dire che questi oggetti siano una semplice parvenza [Schein]. [...] Sarebbe un errore il mio, se io facessi una pura parvenza di ciò che devo considerare come fenomeno» (Dottrina trascendentale degli elementi, I, 2, 3). Inizia con *Kant* una nuova impostazione del problema del fenomeno che avvia le successive prospettive di riflessione fino alla fenomenologia. Abbandonata, infatti, la contrapposizione con il «noumeno», è unicamente il fenomeno, nel suo rendersi tale, nel manifestarsi, a occupare l'orizzonte della riflessione filosofica, sia esso manifestazione storico-dialettica dello Spirito (*Hegel*), oggetto che rinvia alle strutture intenzionali della coscienza trascendentale (*Husserl*) o anche fondamento di «parvenza» e «apparenza», giacché inteso come «ciò-che-si-manifesta-in-sé-stesso» (*Heidegger*, *Essere e tempo*, § 7).

Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817; 2a ed. 1830; parte I, sez. II, § 131) *Hegel* afferma la coincidenza di apparire, fenomeno (l'apparire sviluppato) ed essenza: «L'essenza deve apparire. Il suo apparire è in essa il sopprimer sé stessa facendosi immediatezza [...]. L'apparire è la determinazione, per mezzo di cui l'essenza non è essere, ma essenza; e l'apparire sviluppato è il fenomeno». L'identificazione di a. (Schein) e fenomeno (Erscheinung), e di questo con l'essenza, è presente già nella *Fenomenologia dello spirito* (1807; III, 2): «chiamiamo comunemente "parvenza" [Schein] quell'essere che, in sé stesso, è immediatamente un non-essere: in effetti però non si tratta soltanto di una parvenza [Schein], ma di apparenza, di fenomeno [Erscheinung], di un tutto della parvenza». Si è soliti identificare con l'opera di *Bradley*, *Apparenza e realtà: saggio di metafisica* (1893; 2a ed. 1897); l'ultima riflessione sul rapporto fra a., intesa come totalità dei fenomeni, e realtà, in senso classico.

APPERCEZIONE

Termine introdotto da *Leibniz* per indicare l'atto riflessivo attraverso cui l'uomo (del quale tale atto è proprio) diviene consapevole delle sue percezioni, che di per sé possono anche rimanere inavvertite. La percezione della luce e del calore, per es., di cui abbiamo l'a., è composta di molte piccole percezioni di cui non abbiamo l'appercezione. Un rumore che noi percepiamo ma a cui non facciamo attenzione, diviene appercepibile se subisce un piccolo aumento (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, 1704; II, 9, 4). Mentre le percezioni appartengono anche agli animali e alle piante, l'a. è propria dell'uomo in quanto le sue percezioni sono accompagnate dalla «potenza di riflettere». L'a. è con ciò, già per *Leibniz*, il fondamento ultimo della coscienza e dell'io: s'intende quindi come più tardi *Kant*, nella *Critica della ragion pura* (1781), abbia chiamato a. l'autocoscienza e a. pura (o originaria) quell'io penso che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», costituendo l'unità trascendentale dell'autocoscienza. Tale a. pura si distingue dall'a. empirica, che è la coscienza nella totalità del suo contenuto, in cui l'io penso è fuso con il dato dell'intuizione sensibile.

Riprendendo questi stessi concetti nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (1783) *Kant* distinguerà la semplice coscienza o a. empirica che si esprime in giudizi soggettivi (giudizi percettivi) dalla coscienza in generale o a. pura, che si esprime in giudizi aventi valore universale e necessario (giudizi d'esperienza). Nel primo caso io accompagno con la coscienza ciascuna delle rappresentazioni. Nel secondo caso le compongo tutte l'una con l'altra e sono consapevole della loro sintesi. La caratteristica fondamentale dell'a. pura, secondo *Kant*, è quella «dell'oggettività». Per es., in base all'a. empirica potrei soltanto dire «ogni volta che sollevo un corpo, avverto un'impressione di peso», stabilendo un rapporto puramente soggettivo tra il sollevamento di un corpo e l'impressione di pesantezza. Questo non mi autorizzerebbe a dire «il corpo è pesante». Una affermazione del genere è possibile soltanto se il legame tra il corpo e la pesantezza è stabilito oggettivamente dall'a. pura (*Prolegomeni*, § 19).

In un senso assai più empiristico, di sintesi delle percezioni, il termine a. fu usato da *Herbart* e da *Wundt*.

APPETIZIONE

Tendenza della volontà o desiderio istintivo che spinge a ricercare il raggiungimento di un fine, l'appagamento di un'aspirazione, o anche la soddisfazione di un bisogno materiale. Nella psicologia aristotelico-scolastica l'a. è l'atto dell'appetito e, in seguito, i due termini furono spesso usati come sinonimi. *Aristotele* indica con il termine ὀρεξις il desiderio o la brama (termine tradotto in latino con appetitus), che, in quanto principio che spinge all'azione, può essere posto sotto il controllo della parte razionale oppure dei sensi. Su questa base *Tommaso* e gli scolastici distinsero tra appetitus sensitivus, rivolto a un bene indicato dai sensi, e appetitus intellectivus (o rationalis), rivolto a un bene conosciuto tramite l'intelletto; il primo è propriamente da intendersi come desiderio, il secondo come volontà (*Summa theologiae*, I, qq. 80-82). *Hobbes* nel *De homine* (1658; XI, 1) scrive che a. e repulsione stanno al piacere e al dolore come il presente sta al futuro, nel senso che sono piacere e dolore proiettati nel futuro, cioè previsti o attesi. *Spinoza* mette l'a. in relazione con il conatus («sforzio») della mente di conservare il proprio essere per una durata di tempo infinita. Nella filosofia di *Leibniz*, a. è l'azione del principio interno della monade, cioè la spinta interiore che determina il passaggio da una percezione a un'altra per raggiungere percezioni nuove (*Monadologia*, 1714; 15). Per *Kant* l'a. costituisce la «facoltà di desiderare inferiore» che ha come punto di riferimento un

oggetto sensibile, mentre la «facoltà di desiderare superiore» è determinata dalla semplice rappresentazione del dovere morale (Critica della ragion pratica, 1788; I, I, 3).

APPRENDIMENTO

Nozione della psicologia, cui si tende ormai a dare una definizione quanto più ampia possibile, che includa i diversi tipi di a., individuati dalla ricerca psicologica ed etologica, e che si riferisca non soltanto al mondo umano ma anche a quello animale.

Fattori e condizioni. L'a. è considerato come un'acquisizione persistente di modificazioni del comportamento – di modi di agire, di reagire, di conoscere – determinate dall'esperienza del soggetto, piuttosto che da un controllo genetico: si può trattare di acquisizioni molto diverse che vanno dal semplice condizionamento di riflessi primari fino a forme complesse di organizzazione delle informazioni per affrontare situazioni nuove, per raggiungere uno scopo, per risolvere un problema. La capacità di apprendere nella sua plasticità consente all'individuo di adattarsi efficacemente alle circostanze ambientali. Un tipo particolare di a. detto anche a. precoce, è l'imprinting, che ha luogo in una fase ben definita e spesso assai breve dello sviluppo ontogenetico dell'organismo e si collega a un meccanismo attivatore innato che risponde a stimoli-chiave molto semplici. Le capacità di a., anche se comuni a tutto il mondo animale, sono presenti in misura assai maggiore nei mammiferi e in modo del tutto particolare nell'uomo, in corrispondenza del fatto che nelle specie più elevate le aree associative della corteccia cerebrale, rispetto a quelle sensorie e motorie, sono assai più sviluppate, tendono ad attivarsi da sole senza bisogno di stimoli esterni, e sono correlate al prolungamento degli stadi iniziali della crescita che permette il gioco e l'esplorazione dei piccoli in situazione protetta: di qui l'importanza evolutiva della lunga infanzia dell'uomo. Lo studio dei processi di a. da parte della psicologia sperimentale si è proposto di identificare i fattori e le condizioni che determinano le variazioni nell'a.: quindi le caratteristiche della situazione ambientale, le condizioni sperimentali, la motivazione del soggetto, il suo livello di sviluppo, le sue potenzialità intellettive. Nel verificare l'effetto di variabili legate all'esercizio e al rinforzo, si sono individuate curve di a. che rappresentano e permettono di prevedere l'andamento della prestazione per lo più in funzione del tempo o dell'esercizio. L'a. può anche essere subitaneo se richiede una comprensione improvvisa; è per lo più progressivo se sono in gioco condotte o coordinazioni sensomotorie, associazioni verbali, discriminazioni multiple, ricordo di sillabe o di elenchi di parole (situazioni di rote learning, cioè di a. meccanico). In modo analogo si è studiato il fenomeno della perdita di un a. (ossia dell'oblio) e dell'utilità di un sovrapprendimento che consolidi la situazione: come pure è stato studiato il fenomeno del transfert, che si verifica quando l'a. di un comportamento o di una informazione è facilitato da un a. anteriore di tipo diverso.

Teorie dell'apprendimento. Esistono molteplici (e talvolta contrastanti) teorie dell'a., che, pur volendo spiegare l'a. in generale, di fatto si riferiscono prevalentemente a specifici fenomeni di apprendimento. Si possono raggruppare essenzialmente in tre grandi classi: teorie comportamentiste, teorie cognitive, teorie formaliste.

Le teorie comportamentiste sono anche dette teorie S-R, perché il comportamento R è funzione di S (lo stimolo, il rinforzo) e il principio generale su cui si fondano è quello dell'associazione. Tipici esempi sono:

(1) il condizionamento classico di I.P. Pavlov, in cui l'associazione di uno stimolo condizionato, per es., il suono del campanello allo stimolo incondizionato, il cibo, provoca nell'animale, dopo un certo numero di ripetizioni, una risposta condizionata al semplice suono del campanello;

- (2) l'a. per prove ed errori di E.L. Thorndike, in cui animali posti in spazi particolari trovano a caso la soluzione che viene premiata, determinando così la ripetizione e quindi l'a.;
- (3) l'a. per contiguità di J.B. Watson e E.R. Guthrie, per cui l'a. dipende dalla semplice contiguità di stimolo e risposta, dal fatto che compaiono insieme;
- (4) il condizionamento operante di B.F. Skinner, in cui la risposta strumentale, emessa casualmente dal soggetto e tratta dal suo repertorio, riceve un rinforzo di qualche tipo e tende quindi a essere ripetuta.

Le teorie cognitive sono sostanzialmente rappresentate dall'epistemologia genetica e dalla psicologia della forma. La prima, con J. Piaget, B. Inhelder, F. Bresson e collaboratori, afferma che i processi di a. sono «un composto di registrazioni e inferenze» (Piaget). Il dato, cioè, risulta da un apporto esterno al soggetto che quest'ultimo inserisce in strutture di coordinamento, di carattere conoscitivo ma anche operativo dalle quali viene ricavata, astrattivamente, la conoscenza degli schemi logici o, si potrebbe dire, delle categorie. Anche per la seconda corrente cognitivista, la psicologia della forma (Gestalt), gli atti di a. non sono collezioni di elementi ideativi o di immagini, ma unità organizzate in cui avvengono successive ristrutturazioni attraverso il fenomeno che la psicologia della forma chiama *Einsicht* o *Insight*, e che si potrebbe rendere in italiano con «intuizione ordinatrice». Questo avverrebbe anche nel soggetto animale. W. Köhler, per es., trovò che gli scimpanzé sviluppano strategie complesse di aggiramento e di impiego di strumenti e condotte coordinate per raggiungere una banana appesa in alto; M. Wertheimer mostra come l'a. per comprensione dipende dalla adeguatezza ai caratteri strutturali della situazione, mentre G. Katona, successivamente, verifica sperimentalmente l'importanza di organizzare per il discente il materiale e la sequenza di apprendimento.

È stata poi introdotta la categoria delle teorie formaliste, che sono quelle che cercano di spiegare il passaggio dal non-sapere al sapere nei termini di un modello teorico e delle sue connessioni formali. Una classica teoria formale è quella ipotetico-deduttiva di C.L. Hull, in cui un insieme complesso di postulati, corollari e teoremi definisce i rapporti tra le variabili indipendenti (gli aspetti della situazione di a.), le variabili intermedie (lo stato interno del soggetto) e le variabili dipendenti (il comportamento osservabile del soggetto): sviluppi diversi di questa teoria sono stati proposti da K.W. Spence, O.H. Mowrer e W.K. Estes; quest'ultimo ha elaborato un modello statistico che permette di prevedere l'andamento di un a. in termini di probabilità.

A tale gruppo appartengono anche le teorie di tipo cibernetico, che, considerando l'acquisizione di conoscenze come una serie di procedimenti relativi alla trasformazione, immagazzinamento, recupero, emissione dell'informazione (U. Neisser) e ipotizzando come essenziale l'elaborazione di «piani» da parte del soggetto (la nozione è stata introdotta da G.A. Miller, E. Galanter e K.H. Pribram), costruiscono programmi per il calcolatore, tali da poter simulare il funzionamento di organismi che operano secondo serie di regole e utilizzano l'effetto di feedback, cioè l'informazione di ritorno prodotta dall'esperienza, sviluppando processi logici spesso molto articolati.

Interazioni complesse si stabiliscono tra modalità di sviluppo e forme di a.: la psicologia evolutiva elaborata da Piaget indica la presenza di una evoluzione nel modo di apprendere, che è dipendente dalla specificità delle forme di pensiero proprie dell'infanzia e della fanciullezza, che sono caratterizzate rispettivamente dalle fasi senso-motoria e dalle operazioni concrete; altre prospettive cognitive (quale quella di J. Bruner) mostrano come delle tre possibili forme di a., per esperienza diretta, per osservazione e imitazione, per via simbolica, l'ultima forma, che è legata all'acquisizione e uso del linguaggio, diventa progressivamente sempre più importante per l'uomo nel procedere

dello sviluppo ed è assai più ampiamente utilizzata negli a. sistematici propri dell'istituzione scolastica; infine, l'apporto della ricerca etologica ha sottolineato il valore evolutivo delle attività di gioco e di esplorazione per consentire al piccolo (non solo dell'uomo) di apprendere, in situazione automotivata e protetta, tutti gli elementi essenziali del suo ambiente di oggetti, comportamenti ed eventi, su cui si potranno fondare progressivamente gli insegnamenti intenzionali. Gli sviluppi nell'ambito della maggiore specializzazione delle scienze psicologiche, con l'ausilio anche delle neuroscienze, hanno delineato una sempre più vasta articolazione delle forme di apprendimento.

APPRENSIONE

Atto che implica la consapevolezza della presenza di un oggetto alla coscienza. Nella scolastica, percezione intellettuale di un oggetto, successiva a quella sensoriale: è l'atto con il quale l'intelletto concepisce un'idea senza però formulare su questa alcun giudizio; in questo senso l'a. è distinta dall'assenso con cui si afferma o si nega tale idea. Nella prima ed. della *Critica della ragion pura* (1791) Kant parla di una sintesi dell'a. come atto dell'immaginazione che riunisce il molteplice della rappresentazione sensibile in modo che da esso nasca «l'unità dell'intuizione». Ogni intuizione, infatti, presenta una molteplicità che non potrebbe produrre una rappresentazione senza l'intervento di una sintesi a priori. Nella seconda ed. (1787) l'unificazione del molteplice già nella rappresentazione sensibile non avviene mediante la sintesi dell'a., bensì mediante le intuizioni pure (spazio e tempo).

ARCHÈ

Dal gr. ἀρχή «principio, origine», termine il cui uso risale ai primordi della tradizione filosofica. La scuola ionica designa infatti con il nome di a. la sostanza primordiale, da cui pensa derivate tutte le cose. Il termine conserva però qui il suo originario significato temporale. Ma la priorità cronologica è insieme priorità di valore, in quanto il «principio» si presenta come più reale di tutte le cose che ne derivano, e anzi come unica vera realtà, le cose particolari potendo anche apparire come sue apparenze transitorie. Il termine a. viene così ad assumere il significato più generale di «fondamento» o «ragion d'essere»: e già Platone parla, per es., di un «principio del divenire» e di un «principio del movimento» in senso essenzialmente ideale (per quanto dall'ordine ideale dipenda poi anche l'ordine temporale). Tuttavia la fortuna del termine è soprattutto legata all'opera di Aristotele. Questi, adopera il termine a., da un lato, come equivalente di αἰτία («causa»), dando anche il nome di «principi» ai momenti metafisici determinanti l'essere e il divenire delle cose, e consolidando così il significato più propriamente realistico e metafisico del termine (così si parlerà, per es., nel Medioevo di principium individuationis, per designare il fondamento metafisico dell'individualità del reale). Poiché, d'altra parte, l'ordine logico corrisponde all'ordine reale, e la dimostrazione delle verità scientifiche deve quindi partire da «principi», questi sono i fondamenti indimostrati che è necessario postulare all'inizio di ogni dimostrazione, ossia i «principi dell'apodissi», le «premesse immediate» che la conoscenza noetica fornisce, come punto di partenza, alla deduzione dianoetica. Con lo stesso nome Aristotele indica peraltro i principi che governano l'apodissi, in quanto determinano le supreme norme logiche a cui essa deve obbedire, i cosiddetti «principi logici», riassunti essenzialmente nella ἀρχή τῆς ἀντιφάσεως o principium contradictionis.

ARCHETIPO

Nella tradizione platonica furono detti archetipi le «idee», cioè gli eterni e trascendenti «modelli» delle cose sensibili. Analogamente, per *Berkeley* gli a. sono le idee di tutte le cose quali esistono nel pensiero di Dio prima della creazione. Nella filosofia di *Kant*, intellectus archetypus è l'intelletto divino, puramente intuitivo e non discorsivo, e come tale del tutto indipendente dall'esperienza sensibile.

Il termine ha acquisito nel 20° sec. una forte connotazione nella psicologia analitica di *Jung*, gli a. come forme a priori, in chiave sia fenomenologica («modelli di comportamento innati», «ordinatori di rappresentazioni»), sia mitologica (gli a. come creazioni «con materiale primigenio»); da quest'ultima accezione si svilupperà la psicologia archetipica di J. Hillman («modelli archetipici»), di qui deriva anche la teoria di E. Neumann.

ARGOMENTAZIONE

In logica, un insieme ordinato di proposizioni, una delle quali è posta come inferita dalle altre che la precedono. La proposizione inferita si dice conseguente o conclusione; quella o quelle da cui è inferita antecedente; la relazione di dipendenza logica tra il conseguente e l'antecedente conseguenza.

ARMONIA

Dal gr. ἁρμονία «unione», «proporzione», «accordo». Concordanza tra elementi diversi che provoca piacere e, in senso più specifico, concordanza di suoni o assonanza di voci.

L'idea di armonia nel mondo antico. Secondo la tradizione, è Pitagora a scoprire la progressione armonica delle note, notando come la divisione di una corda tesa in base a numeri interi consecutivi dia luogo a suoni consonanti, ossia piacevoli. Lo stesso accade ai corpi celesti, poiché la distanza tra i pianeti e la loro diversa velocità di rotazione determinano diversi suoni, non percepibili dall'orecchio umano. Si viene così a stabilire una relazione fondamentale tra a. cosmologica, musica e matematica. A Eraclito si deve una seconda concezione di a., l'unificazione della diversità attraverso la concordanza di elementi in sé discordanti, cioè dalla contrapposizione di elementi contrari. Dalla integrazione di queste teorie, dall'idea di simmetria armonica e da quella di proporzionalità tra parti differenti, scaturisce l'equilibrio che è alla base dell'arte greca classica, così come della teoria medica. La medicina greca si inserisce infatti in un naturalismo filosofico che regola il macrocosmo (Universo) e il microcosmo (corpo umano). Così per Ippocrate, come per Galeno, la malattia, in quanto squilibrio tra l'ambiente e il corpo e, nel corpo, tra gli umori, si cura ristabilendo l'armonia. Dal punto di vista strettamente filosofico, sarà *Platone* a riprendere le riflessioni pitagoriche costruendo, nel *Timeo*, una nuova cosmogonia basata sull'anima del mondo, intesa come principio del movimento ordinato dell'Universo. Anche in questo caso sono i rapporti numerici, elemento fondante dell'anima del mondo e dell'uomo, che garantiscono la bellezza, l'ordine e la misura del cosmo.

La concezione medievale e rinascimentale. Grazie al *Commento di Calcidio al Timeo*, l'idea platonica passa al Medioevo, insieme alla concezione musicale, trasmessa da *Agostino* e *Boezio*, a alla teoria pitagorica dell'a. delle sfere, attraverso *Cicerone* e *Quintiliano*. Grazie a questa molteplicità di fonti, *Agostino* può utilizzare il concetto di a. come ordine immesso da Dio nel creato, ordine che l'intelletto umano può ripercorrere attraverso lo studio delle arti liberali. All'interno di queste si colloca la musica, che lungo tutto il Medioevo mantiene un posto importante,

come è testimoniato anche dalla identificazione tra la musica celeste e i cori angelici e dal ruolo che il canto assume nella liturgia cattolica. L'interpretazione di Eriugena dello pseudo-Dionigi trasmette una visione affine, secondo la quale dall'a. del cosmo deriva la sua bellezza, basata sulla consonanza tra elementi diversi. Se si volesse però riassumere l'idea medievale di a., si potrebbe prendere come paradigmatica la sintesi di *Tommaso d'Aquino*: secondo l'Aquinate il termine si applica in senso proprio ai suoni, ma il significato viene esteso a indicare ogni debita proporzione o disposizione delle parti, in particolare rispetto all'a. degli elementi nei corpi e, infine, riguardo all'ordine universale che deriva da Dio. La linea platonica e neoplatonica si mantiene anche nel Rinascimento e si inserisce nel contesto della scienza moderna. Mentre Keplero riprende la teoria dell'a. delle sfere e della musica che producono, cercando addirittura di tradurre la velocità dei pianeti in brani musicali, l'a. estetica come proporzione matematica permane negli studi di Leonardo e Dürer.

Il concetto moderno. Il meccanicismo della filosofia moderna contribuisce a rimodellare il concetto di a., mentre si spezza l'unità tra macrocosmo e microcosmo. Tutti gli sforzi del razionalismo saranno indirizzati a ricostruire l'unità nell'uomo e tra uomo e mondo, come farà *Leibniz* attraverso il concetto di a. prestabilita.

Successivamente la scienza moderna ha tentato in vari modi di recuperare il significato di a. perso dalla prospettiva filosofica, per es., nella teoria dei frattali, che cerca di descrivere la complessità armonica del mondo reale.

ARMONIA PRESTABILITA

Concezione fondamentale del sistema filosofico di *Leibniz*. Suo presupposto sono le difficoltà nascenti dalla rigida separazione cartesiana della *res cogitans* (il soggetto pensante, l'anima) dalla *res extensa* (la cosa, la realtà sensibile, e in particolare il corpo), che rende inintelligibili i rapporti tra le due e quindi il processo della conoscenza e dell'azione. *Leibniz* intende risolvere tali difficoltà concependo l'Universo come un sistema di monadi, ciascuna delle quali contiene in sé come rappresentazione, implicita o esplicita, la totalità delle altre, e svolge tale rappresentazione in modo congruo allo svolgersi di quelle di tutte le altre monadi, pur senza influire direttamente su di esse e senza subirne l'influsso. Tale congruenza è possibile solo in base a un'a. p., secondo la quale le monadi siano state create e predeterminate da Dio, «*Monade delle monadi*». L'a. p. è quindi un ordine voluto da Dio che regola le relazioni tra le monadi e che accorda di conseguenza anche l'attività dell'anima a quella del corpo secondo il principio del meglio: i corpi seguono le leggi dell'efficienza, le anime le leggi della finalità, ma Dio ha regolato l'armonia tra i due regni. Si stabilisce così una completa armonia tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia, tra Dio architetto e Dio legislatore, in modo tale che il mondo fisico realizzi i fini del mondo morale.

ARS COMBINATORIA

«Arte combinatoria» fu designata da *Leibniz* quella che già *Raimondo Lullo* aveva battezzato *Ars magna*, e cioè la simbolizzazione di contenuti di pensiero attraverso un sistema di segni linguistici, numerici, schemi e figure, manipolabili formalmente e flessibilmente tramite principi sintattici combinatori. Il progetto leibniziano dell'a. c. promuoveva così la possibilità di scoprire verità di pensiero come esito dell'applicazione di regole di combinazione a partire da una lista di nozioni primitive. La meccanizzazione del ragionamento, ridotto a calcolo formale, avrebbe evitato

confusione, incoerenza, ambiguità. Sotto vari aspetti l'a. c. precorre l'idea dell'aritmizzazione delle leggi logiche («leggi del pensiero») nella teoria logica di G. Boole.

ASCESI

Atteggiamento spirituale e dottrine miranti al raggiungimento di una purificazione rituale e spirituale e alla conquista della perfezione religiosa. La parola greca *ἀσκησις* indicava ogni tipo di esercizio, di educazione a una tecnica, per es. l'allenamento degli atleti; in seguito, nella filosofia cinica e stoica, designò l'educazione delle forze dello spirito per acquistare le virtù necessarie a dominare le passioni; quindi, attraverso il pitagorismo e i misteri, indicò la pratica religiosa. Con il cristianesimo il vocabolo è passato al linguaggio religioso moderno.

Attualmente si distingue tra a. e ascetismo, riservando quest'ultimo termine a indicare quella che è detta anche a. esteriore, con gli atti di rinuncia, penitenza, mortificazione e austerità (quindi digiuni, astinenza da cibi e bevande, veglie, flagellazioni, cilici, ecc.), nonché la separazione assoluta dal mondo mediante l'allontanamento da esso e prescrizioni particolari (silenzio, solitudine, ecc.): tutto quello cioè che è anche aspetto negativo nell'a., mirante appunto a eliminare dall'uomo il male e il peccato. L'a. fa invece riferimento più particolare all'aspetto 'positivo' dell'acquisto della perfezione e ascensione verso Dio, e all'azione interiore volta a tale scopo, mediante l'abnegazione e l'esercizio delle virtù (in partic. l'umiltà) e della preghiera, specie come orazione mentale, meditazione, accompagnata dall'esame di coscienza, e tendente alla contemplazione; e in genere mediante tutte le pratiche dirette a perfezionare e arricchire la vita spirituale, sotto la guida di un direttore spirituale. Intesa in tal senso, l'a. non presuppone necessariamente l'allontanamento materiale dal mondo, sebbene implichi sempre il distacco da esso.

Ciò non l'identifica tuttavia con quella che scrittori protestanti (Troeltsch, Weber) hanno chiamato «a. intramondana» (ted. *innerweltliche Askese*) del luteranesimo: cioè l'atteggiamento del fedele, il quale, appunto perché in un certo senso staccato dal mondo per opera della grazia, può con tanta maggiore energia operare attivamente in esso.

ASEITÀ

Nella filosofia scolastica il termine (dal latino *aseitas* «da sé, a sé») indica la caratteristica di ciò che sussiste per sé stesso, ossia di Dio, la cui perfezione consiste nell'esistere in virtù della stessa sua essenza. Si contrappone all'abalità, ossia alla natura o caratteristica di ciò che è ab alio, cioè di un essere (gli esseri creati in genere) la cui esistenza dipende da un altro.

ASINO DI BURIDANO

Celebre esempio dell'asino che, in mezzo a due fasci di fieno, morirebbe di fame per l'incapacità di determinare la scelta. Fu ripreso da Dante: «intra due cibi, distanti e moventi – d'un modo, prima si morria di fame – che liber uom l'un si recasse ai denti» (Par., IV, 1-3). Attribuito al filosofo Buridano, l'aneddoto non si trova nelle sue opere, né gli appartiene. È probabilmente invenzione di contemporanei per deridere la sua teoria della libertà, ispirata, come tutto il suo pensiero, al nominalismo di *Guglielmo di Occam*. Per Buridano *voluntas est intellectus et intellectus est voluntas*, quindi qualunque bene si presenti al nostro intelletto deve determinare il volere; l'unica

libertà consiste nella facoltà di sospendere l'assenso per compiere un nuovo esame allo scopo di conformare meglio l'azione al fine della natura umana, e in questo consiste la moralità.

ASSENSO

Atto della mente che aderisce in modo immediato all'evidenza di un'impressione. L'a. è quindi spontaneo, ma implica la volontà e, quanto meno l'impressione è chiara, tanto più nasce la possibilità dell'errore. Come termine filosofico, corrisponde al latino assensus, usato (per es., *Cicerone*, *Academicorum reliquiae*, II, 57) per tradurre il termine greco συγκατάθεσις, il quale, nella concezione stoica, indica la funzione spirituale che riconosce i dati del senso come veramente reali. Tale attribuzione del carattere di realtà alla rappresentazione sensibile è, per gli stoici, libera, di una libertà che ha importanza fondamentale per la risoluzione del problema pratico. Opponendosi a questo concetto della συγκατάθεσις, gli scettici propugnavano invece la ἐποχή, la «sospensione» dell'a. (*Sesto Empirico*, *Adversus mathematicos*, VIII, 39, 7). La nozione dell'a. passò nella filosofia cristiana per definire la fede come un «pensare con assentimento» (*Tommaso d'Aquino*), cioè come accettazione volontaria di verità rivelate. *Occam* sottolineò l'aspetto volontaristico dell'a. mettendolo in rapporto con la possibilità d'errore. Questa impostazione fu poi ripresa da *Descartes* (*Principia philosophiae*, 1644, I, 34-35) e *Locke* (*Saggio sull'intelletto umano*, 1690, IV, 15, 2-3), secondo i quali l'a. è un atto della volontà che afferma o nega le idee presentate dall'intelletto.

ASSERTORIO, GIUDIZIO

Nella logica kantiana, è il giudizio che, assieme a quello apodittico e a quello problematico, costituisce la categoria della modalità; consiste in un'affermazione o negazione (A è B; A non è B), senza alcuna idea di necessità o di possibilità; esso esprime, cioè, una semplice verità di fatto (mentre la verità di diritto è espressa dal giudizio apodittico), e viene pertanto denominato anche giudizio di realtà.

ASSIOLOGIA

Dottrina dei valori, ossia teoria che particolarmente consideri quanto nel mondo è o ha 'valore' (per es., come canone logico o estetico o etico, o come determinata realtà storica conforme a tali canoni), e per tale aspetto si distingue da quanto è invece mera realtà di fatto.

ASSIOMA

Dal lat. tardo axioma, gr. ἀξίωμα der. di ἄξιος «degno di valore». In generale designa una proposizione il cui ruolo conoscitivo è quello di un principio evidente di per sé e mediante il quale possono essere derivate (cioè fondate e giustificate) altre proposizioni. L'impiego del termine nella letteratura scientifico-filosofica non è tuttavia univoco: per es., nella riflessione matematica pre-euclidea il concetto di a. era espresso con il termine principio, facendo riferimento a proposizioni fondamentali, sebbene provvisorie (ipotesi), attraverso cui risolvere problemi specifici; in *Aristotele* e in *Euclide* il termine si colloca nel contesto della concezione classica dell'assiomatizzazione e designa i principi comuni a tutte le scienze; nello stoicismo il termine è usato come sinonimo di enunciato; nella concezione astratta dell'assiomatizzazione è impiegato con riferimento sia ad a.

logici sia ad a. non-logici o propri. In linea generale, è possibile classificare due concezioni della nozione di a.: la concezione intuitiva e la concezione astratta.

La concezione intuitiva. Per questa concezione la caratteristica fondamentale della nozione di a. è l'evidenza, frutto della intrinseca intelligibilità e intuitività dei termini che compongono gli assiomi. La concezione intuitiva è già presente nella matematica pre-euclidea, la quale, piuttosto che come un edificio sistematico, si configura come un insieme di problemi in relazione ai quali sono stati accumulati insieme di proposizioni destinate a risolverli. In Ippocrate di Chio, per es., i principi non sono organizzati in base a un sistema univoco e immutabile: il loro insieme è determinato dalle condizioni del problema specifico che si intende risolvere, non in funzione di tutta la geometria come in *Euclide* di Alessandria. Ippocrate ignorava l'idea di sistema deduttivo in senso euclideo: il principio è essenzialmente una proposizione che viene scelta perché fondamentale nella soluzione dei vari casi del problema. Il momento fondamentale di sviluppo della concezione intuitiva da una dimensione pre-euclidea a una euclidea è registrato da *Platone*, che nella *Repubblica* (VI, 510 c-e; VII, 533 b-c) critica la nascente interpretazione degli a. che sarà propria di *Aristotele* ed *Euclide*. La critica platonica è rivolta ai matematici che scambiano le ipotesi per verità indiscutibili e che, invece di fondarle mediante ipotesi più generali, sviluppano ciò che da esse deriva. Coloro che praticano il metodo assiomatico usano, per *Platone*, le ipotesi in modo improprio, perché le danno per scontate come principi assiomatici tanto evidenti per tutti da non richiedere alcuna spiegazione: poiché costoro non forniscono gli a. di un logos, gli a. si riducono a semplici convenzioni e su questa base non è possibile edificare alcuna conoscenza.

Una prospettiva differente è presente in *Aristotele*, per il quale ogni scienza deve possedere dei punti di partenza indimostrabili. Negli *Analitici* secondi (I, 2, 72 a 14-24) *Aristotele* classifica diversi tipi di punti di partenza di una scienza dimostrativa: «tesi» è quello che non può venire dimostrato, né deve essere necessariamente posseduto da chi vuole apprendere qualcosa; a. è quel principio che deve essere necessariamente posseduto da chi vuol apprendere qualunque cosa. Tra le tesi, poi, quella che stabilisce una qualsiasi delle due parti della contraddizione è per *Aristotele* un'«ipotesi», mentre quella che prescinde da ciò è un'«espressione definitoria». Inoltre, *Aristotele* aggiunge che chi conduce la dimostrazione assumendo delle premesse dimostrabili senza però averle provate, stabilisce un'«ipotesi» nel caso in cui assume una proposizione ritenuta vera da colui che impara; pone, invece, un «postulato» nel caso in cui assume quella stessa proposizione mentre il discepolo non ha alcuna opinione in proposito o nutre l'opinione contraria. Dunque, l'ipotesi differisce dal postulato perché quest'ultimo risulta contrario all'opinione di chi impara oppure, pur essendo dimostrabile, viene assunto e utilizzato senza dimostrazione. Tali considerazioni si collocano nell'ambito della definizione aristotelica di un modello di scienza valido per ogni scienza particolare (geometria compresa), modello nel quale il concetto di dimostrazione ha un ruolo fondamentale. I sostenitori della dimostrazione come unica forma di scienza giungono, tuttavia, secondo *Aristotele*, a delle tesi contraddittorie: alcuni affermano che non vi è scienza perché i principi della dimostrazione non sono dimostrabili; altri sostengono che vi è scienza di tutto perché tutto è dimostrabile.

Al fine di evitare questa alternativa scorretta, *Aristotele* distingue la scienza in due parti: la parte «anapodittica», che concerne i principi primi e immediati oltre cui non si può risalire, e la parte «apodittica». La scienza dispone dello strumento del sillogismo che parte da premesse vere, immediate, prime e causa della conclusione. L'idea di scienza che *Aristotele* delinea è, dunque, quella di un sistema ordinato: i suoi elementi sono connessi da relazioni di antecedenza e conseguenza, da relazioni di derivazione di elementi subordinati da elementi primari e tale ordine è naturale nel senso che non è modificabile. Tale sistema ordinato è proprio di ogni scienza e non è in alcun modo corrotto dalla diversità di ambiti su cui ogni scienza opera. Ogni scienza, infatti, oltre a

«principi propri», possiede anche una serie di «principi comuni» o a., che sono necessari per apprendere qualunque cosa. Il principio di non-contraddizione è per *Aristotele* un a., anzi il principio di tutti gli assiomi. Questo carattere di necessità è ciò che distingue gli a. dagli altri principi.

Gli Elementi di *Euclide* di Alessandria sono stati tradizionalmente considerati come la realizzazione matematica dell'ideale di scientificità teorizzato da *Aristotele*. *Euclide*, infatti, tripartisce i principi in «definizioni, postulati» e a., chiamando però questi ultimi «nozioni comuni». Tale concezione aristotelica-euclidea influenzò profondamente il pensiero filosofico-scientifico sino alla modernità. Le varie riflessioni sugli a., pur condividendo una stessa prospettiva, si sono diversificate per la giustificazione della validità assoluta degli a. che, per es., sono ricondotti al principio di non-contraddizione (*Aristotele*); pensati come ottenibili via deduzione o induzione (F. *Bacone*); concepiti quali verità eterne collocate nella nostra mente (*Descartes*); come disposizioni originarie che l'esperienza rende esplicite (*Leibniz*); verità sperimentali risultato di generalizzazioni dall'osservazione (J. *Mill*); principi sintetici a priori (*Kant*).

La concezione astratta. Lo sviluppo delle scienze moderne ha comportato una riflessione attenta sugli a., ossia sui propri fondamenti. La possibilità, infatti, di sviluppare nuove teorie come le geometrie non-euclidee o le geometrie non-archimedee, rinunciando ad a. ritenuti veri, necessari ed evidenti, determinò il crollo della concezione intuitiva degli a. e l'approdo a una concezione astratta in cui la nozione di a. perde ogni riferimento ai concetti di valore, di verità necessaria e autoevidente. In tale nuova prospettiva gli a. sono proposizioni primitive, appartenenti a una teoria formalizzata (mediante un linguaggio artificiale, all'interno di un sistema formale), da cui poter derivare (in base a precise regole di deduzione) le altre proposizioni della teoria. Gli a. sono così frutto di scelte arbitrarie: ciò che può essere posto come a. in una particolare assiomatizzazione, può infatti divenire teorema in una diversa assiomatizzazione della stessa teoria. Gli a. non sono più legati al significato intuitivo dei termini che li compongono: essi sono semplicemente schemi di proposizioni che possono ricevere diverse interpretazioni. Un'interpretazione dei concetti primitivi tale che gli a. diventino enunciati veri è detta modello. Non più considerati proposizioni evidenti, gli a. diventano definizioni implicite dei concetti e dei termini primitivi o indefiniti che contengono. Il valore degli a., l'opportunità della loro scelta e, perciò, la loro adeguatezza nell'assiomatizzare una teoria, non sono più caratteristiche legate alla loro intrinseca intelligibilità ed evidenza, ma a particolari proprietà metateoriche dei sistemi di assiomi.

Nella concezione moderna e contemporanea dell'assiomatizzazione gli a. sono distinti in logici e non logici (o propri). I primi sono a. del sistema formale logico nel contesto del quale una specifica teoria viene formalizzata; essi, intuitivamente, sono enunciati veri in ogni possibile Universo (veri in tutti i modelli). Gli a. non-logici, diversamente, sono formule che svolgono il ruolo delle assunzioni specifiche della teoria stessa, rivestendo il compito, posta una particolare interpretazione, di catturare quello che è specifico di una particolare teoria. *Frege*, *Peano* (e la sua scuola), *Russell*, *Hilbert*, *Tarski*, ecc. seppero interpretare le evoluzioni delle scienze moderne e contemporanee fornendo contributi fondamentali al loro sviluppo e a quello della concezione astratta.

ASSIOMATIZZAZIONE

Processo che riconduce un insieme di conoscenze a principi dai quali l'insieme può essere derivato o dedotto. È possibile distinguere nella riflessione matematica (e in quella filosofica a essa legata) tre concezioni fondamentali di a.: la concezione pre-euclidea o analitica; la concezione classica o euclidea; la concezione astratta o moderna.

La concezione pre-euclidea. I principi sono intesi come «ipotesi», ossia elementi provvisori attraverso cui è possibile risolvere specifici problemi o derivare specifiche proposizioni in un certo ambito di conoscenze. Tale concezione ha alla sua base un criterio extra-logico di «evidenza» che garantisce la intelligibilità dei «termini primitivi» contenuti nelle ipotesi e, dunque, la intelligibilità delle ipotesi stesse. Tale attribuzione di evidenza, tuttavia, si colloca all'interno di una concezione che non fa riferimento a un ordinamento globale delle proposizioni (relative a un dato ambito di conoscenze), ovvero a un sistema immutabile e univoco di rapporti tra le proposizioni (come sarà nella concezione classica), bensì a una pluralità di ordini parziali e temporanei, utili alla derivazione di specifiche conoscenze (soluzione di specifici problemi). Perciò, le ipotesi non sono un punto di partenza assoluto, ma solo principi provvisori, scelti per la loro utilità nella soluzione (dimostrazione) di uno specifico problema (teorema) e possono essere a loro volta fondate su altre ipotesi più generali.

Questa concezione è presente nelle iniziali a. delle conoscenze matematiche per opera di Ippocrate di Chio (440 a.C.), di Leone (375 a.C.), di Teudio di Magnesia (ca. 350 a.C.), tutti autori di *Elementi*, che, da quanto è noto, non contenevano esposizioni dei principi univocamente ordinate. La sistemazione della geometria, intesa come un sistema unico, organizzato secondo un ordine univoco, all'interno del quale derivare tutte le conoscenze di una determinata area, costituisce infatti il punto di arrivo di un lungo processo di astrazione matematica. Sebbene nel lavoro ippocrateo si avverta lo sforzo di rintracciare connessioni tra problemi e teoremi e di definire un certo ordine deduttivo tra le proposizioni matematiche, tale proponimento non condusse alla edificazione di un sistema deduttivo valido, per es., per tutti i problemi/teoremi della matematica elementare. Esso, diversamente, condusse alla costituzione di una pluralità di ordini parziali i principi dei quali (eventualmente anche proprietà di enti geometrici dimostrate in precedenza) venivano determinati dalla specifica questione matematica che si intendeva affrontare.

La concezione pre-euclidea è legata all'uso del cosiddetto metodo analitico (analisi/sintesi), che assolveva a una funzione euristica e in quanto tale anche alla funzione di costruzione degli ordini parziali di principi. Per tale legame essa può essere detta anche analitica. La concezione pre-euclidea è presente, per es., in *Platone*, che nella *Repubblica* (VI, 510 c-e; VII, 533 b-c) conduce una profonda requisitoria contro il metodo assiomatico che scambia le ipotesi per verità indiscutibili e invece di fondarle andando all'insù, verso ipotesi sempre più generali, va all'ingiù, inseguendo ciò che deriva da esse.

La concezione classica o euclidea. Si basa su un criterio extra-logico di evidenza che garantisce sia la intelligibilità dei termini primitivi, sia la veridicità dei principi. Per tale ragione la concezione classica, come quella pre-euclidea, è detta concezione intuitiva. Tuttavia, diversamente da quella pre-euclidea, la concezione classica concepisce l'a. come un sistema di conoscenze unico e organizzato secondo un ordine univoco, all'interno del quale derivare, da alcuni principi veri (assiomi), tutte le altre conoscenze vere. Tale concezione trovò la sua più profonda realizzazione negli *Elementi di Euclide* di Alessandria, un manuale in cui tutta la matematica elementare viene costruita secondo il metodo assiomatico partendo da un piccolo numero di principi appartenenti a tre categorie: definizioni, postulati e nozioni comuni. Ogni altra proposizione (teorema o problema) vera della matematica elementare viene dimostrata (risolta nel caso di problemi) partendo dai principi suddetti (utilizzando, eventualmente, anche altre proposizioni dimostrate o risolte). La forma sintetico-deduttiva (e non analitica) degli *Elementi* sembra essere divenuta canonica per le scienze matematiche alla fine del IV secolo a.C., ed è stata tradizionalmente considerata come la realizzazione matematica dell'ideale di scientificità teorizzato da *Aristotele*, secondo il quale ogni scienza deve avere certi punti di partenza (definizioni, proposizioni esistenziali e assiomi logici).

Nessuno di questi principi è dimostrabile e devono essere colti in qualche altro modo. L'idea di scienza che *Aristotele* delinea è quella di un sistema ordinato: i suoi elementi sono connessi da relazioni di antecedenza e conseguenza, da relazioni di derivazione di elementi subordinati da elementi primari e tale ordine è naturale nel senso che non è modificabile (*Analitici* secondi, I 2, 72 a 14-24 I; 10, 76 b 25-35). Questa concezione ha profondamente ispirato la riflessione filosofica moderna in quanto modello di organizzazione del sapere (*Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kant*, ecc).

La concezione astratta. Le ricerche sulle geometrie non euclidee, sulla geometria proiettiva e sull'aritmetizzazione dell'analisi favorirono nell'Ottocento lo sviluppo della concezione assiomatica astratta. In modo particolare, l'analisi delle geometrie non euclidee richiedeva, da un lato, nuove considerazioni sullo status della geometria e della matematica in generale come teoria, dall'altro poneva in primo piano il problema della natura dello spazio reale e di come determinarla. Ciò condusse al declino di una certa considerazione delle proposizioni euclidee e di quella filosofia kantiana che aveva elevato la geometria euclidea, quale costruzione assoluta fondata su principi indubitabili, a interprete fedele della struttura dello spazio fisico. Tra le conseguenze dirette della rivoluzione non euclidea vi fu, infatti, l'esigenza di una riflessione logica sui fondamenti della geometria che rispondesse a questioni come: su cosa si fonda la validità delle inferenze matematiche? Come è possibile studiare i nessi tra gli assiomi e le proposizioni geometriche senza presupporre legami la cui giustificazione è solo intuitiva in riferimento a interpretazioni che non sono le uniche possibili?

Numerosi matematici, già a partire dalla fine del 19° sec. e nel 20° sec., offrirono risposte a tali domande: M. Pasch, G. Peano, M. Pieri, *Hilbert* furono tra questi. In modo particolare l'opera i *Fondamenti della geometria* (1899) di *Hilbert* incarnò la nuova visione assiomatica della geometria in cui gli assiomi non esprimono, in linea di principio, nessun contenuto che non sia quello delle loro mutue relazioni di tipo puramente logico. Gli assiomi non sono più proposizioni che affermano in modo immediato ed evidente alcuni caratteri estremamente generali di particolari enti concreti. Gli assiomi non sono verità evidenti, addirittura non sono verità nel senso usuale; essi diventano definizioni implicite dei concetti e dei termini primitivi o indefiniti che contengono. La concezione astratta da una parte sostituisce all'evidenza dei termini primitivi (le definizioni degli *Elementi* di *Euclide*) la loro definibilità implicita, ovvero nel sistema intervengono solo quelle caratteristiche dei primitivi rigorosamente specificate dagli assiomi; dall'altra sostituisce alla veridicità assoluta degli enunciati primitivi la non contraddittorietà degli assiomi. Un ulteriore sviluppo di tale concezione condusse poi a una concezione formale in cui tutti gli elementi (i primitivi, gli assiomi, le regole di inferenza, i teoremi) vengono completamente e rigorosamente simbolizzati attraverso un linguaggio formale in un sistema formale. I termini primitivi di un sistema assiomatico formalizzato sono, così, suscettibili di attribuzione di vari significati mediante la costruzione di interpretazioni. La costruzione di una interpretazione in questo contesto non è sinonimo di «esplicazione di un significato», non essendovi alcun significato da spiegare, bensì di «assegnazione di un significato»: poiché, infatti, gli elementi primitivi non hanno un significato, è possibile attribuirgliene uno in modo tale che ne acquistino anche gli assiomi stessi. Un'interpretazione dei concetti primitivi tale che gli assiomi diventino enunciati veri è detta modello.

Il superamento della concezione classica con tutte le sue caratteristiche, necessitò lo sviluppo, in ambito astratto e formale, di un preciso studio delle proprietà metateoriche delle teorie assiomatizzate. Tra le proprietà più note ricordiamo: la coerenza, l'indipendenza, la completezza e la decidibilità. Una teoria T è coerente se e solo se non vi è alcuna formula A di T tale che sia A che non- A siano teoremi di T ; è completa se e solo se, per ogni enunciato A di T , o A o non- A è un teorema di T ; è decidibile se e solo se vi è un procedimento effettivo per determinare, per ogni

formula A di T, se A è o meno un teorema di T. Si dice che un insieme di assiomi per una teoria T è coerente se e solo se T stessa è coerente; analogamente per la completezza. Inoltre un insieme di assiomi G è indipendente se e solo se nessun assioma di G è derivabile dai rimanenti assiomi di G. Importanti contributi allo studio delle a. formali sono venuti, tra gli altri, da *Hilbert*, dalla scuola di *Peano*, da *Tarski*, A. Robinson, K. Gödel.

ASSOCIAZIONISMO

Dottrina secondo la quale tutte le operazioni intellettuali e, più in generale, tutto l'insieme dei fenomeni psichici è retto da leggi di tipo associativo.

L'associazionismo come concezione filosofica. Il principio dell'associazione delle idee è già presente in *Platone* e in *Aristotele*, i quali osservano che la presenza di un'idea nella mente tende a richiamarne altre che a essa si ricollegano per contiguità spaziale o temporale, per somiglianza o per contrasto. Ma è soltanto con l'empirismo anglosassone moderno che l'a. diviene una dottrina in senso proprio, ossia una concezione che spiega l'intera vita mentale attraverso meccanismi associativi di tipo automatico. Tale esito è legato alla convinzione secondo cui qualsiasi contenuto mentale deriva da un'impressione sensibile o dalla combinazione di più impressioni sensibili: in tal senso l'a. viene considerato una forma di atomismo psicologico.

Per *Locke* tutte le attività dello spirito umano (conoscenza, immaginazione, volontà) sono basate su connessioni naturali. *Hume*, dal canto suo, spiega il principio di causa attraverso l'associazione tra le idee di contiguità spaziale e successione temporale da un lato e l'idea di connessione necessaria dall'altro. A dare veste sistematica a queste teorie è stato D. Hartley, che nelle *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* (1749; trad. it. *Osservazioni sull'uomo*) riconosce legge fondamentale dell'a. la contiguità e ne estende la validità anche ai movimenti del corpo, alle attività volontarie e alla sfera emotiva ed onirica.

J. *Mill* radicalizza l'atomismo implicito nelle teorie precedenti, interpretando l'a. in termini meccanicistici e riducendo quindi la mente ad un ruolo meramente passivo. Tale interpretazione verrà modificata da *J.S. Mill*, il quale ritiene che nei processi intellettuali (assimilabili ad una sorta di «chimica mentale») il prodotto finale non è la mera somma degli elementi entrati nel processo, ma qualcosa di qualitativamente diverso. In ogni caso, per i filosofi positivisti nelle leggi dell'a. si può rinvenire la radice di ogni presunta conoscenza a priori: anche i principi logici e gnoseologici (identità, causalità, ecc.) deriverebbero da precedenti associazioni dovute ad esperienze reiterate compiute dall'individuo (*J.S. Mill*) e dalla specie (*Spencer*). Il declino dell'a., come concezione filosofica, inizia con *Kant*, il quale ritiene che la mente organizzi i dati provenienti dal molteplice sensibile mediante un apparato categoriale a priori, che precede l'esperienza e la rende possibile, conferendole unità e intellegibilità.

L'associazionismo nella psicologia scientifica. A partire dal 19° sec. l'a. si sposta prevalentemente sul terreno scientifico e in particolare nella psicologia scientifica, nella quale viene utilizzato da H. Ebbinghaus per indagare i meccanismi mnemonici, da E.L. Thorndike per spiegare l'apprendimento animale e da I. Pavlov, che scopre il condizionamento attraverso il principio dell'a. per frequenza, ma lo trasferisce dall'ambito soggettivistico delle sensazioni, delle idee e della memoria all'ambito oggettivistico e sperimentalistico delle secrezioni ghiandolari.

Rimanendo nell'ambito della psicologia scientifica, l'a. verrà criticato dagli psicologi della forma (*Gestalt*), secondo i quali la sintesi precede gli elementi. Il principio associativo è stato infine

utilizzato, come strumento diagnostico per l'individuazione di disturbi psichici, dai fondatori della psicologia del profondo. Il primo a servirsene è stato *Jung*, che nel 1911 mette a punto una procedura standard basata sulla registrazione dei tempi di reazione e dei disturbi associativi insorgenti in soggetti sottoposti alla lettura di parole-stimolo; erano considerati fenomeni con valore diagnostico («indicatori di complesso») l'aumento o la forte diminuzione del tempo di reazione, l'assenza totale della reazione, la ripetizione della parola-stimolo, i fraintendimenti. Quanto a *Freud*, dopo l'abbandono del metodo ipnotico, egli si serve, oltre che dell'analisi del materiale onirico, del metodo delle «libere associazioni»: il paziente abbandona il controllo logico del pensiero e lascia emergere qualsiasi contenuto mentale associato al colloquio analitico. Tale metodo era volto ad aggirare le censure della sfera cosciente e a far emergere i contenuti inconsci rimossi.

ASSOLUTO

Ciò che non dipende da altro per la sua realtà, incondizionato. Si oppone quindi propriamente a «condizionato», «dipendente», ma non a «relativo», giacché esso non esclude la relazione per la quale un altro dipenderebbe da lui. Oltre a questo significato, a. ha l'altro (del resto connesso con il primo) di «compiuto in sé e per sé», «perfetto».

Nella filosofia antica. Il secondo significato (che nella storia della speculazione si trova spesso fuso col primo) prevale e caratterizza la filosofia greca, che, orientata com'è verso la svalutazione del divenire come segno e manifestazione d'imperfezione, tende a concepire l'a. come ciò che è sottratto alle vicende del divenire, come realtà che è tutto quello che può essere, realtà tutta in essere e compiuta nella sua perfezione. La speculazione greca intorno all'a. inizia propriamente con *Platone*, che oppone il mondo eterno delle idee, culminante nell'idea del *Bene* che tutte le coordina e le riassume, al mondo effimero del divenire. All'interno di tale concezione una attenzione particolare meritano la natura e il ruolo dell'anima, che è sotto molti aspetti un altro a., in quanto all'origine vive una vita iperuranica nella totale assenza di corpo, di cui non sente affatto la mancanza, e che anzi *Platone* concepisce, soprattutto nella prima fase del suo pensiero, come una sorta di punizione dell'anima. Altra manifestazione del suo carattere di absolutezza è quella di essere per sua natura automotrice, ossia capace di muovere sé stessa e perciò destinata a muovere i corpi, dai quali però resta non condizionata e indipendente.

Tale concezione viene ulteriormente perfezionata dal neoplatonismo, e mette capo all'idea dell'*Uno*, a. nel vero senso del termine, perché sciolto da qualsiasi legame con le entità sottostanti – Intelletto e Anima – che nascono e vivono «rivolgendosi» a lui (ἐπιστροφή), ma che da lui vengono completamente ignorate, perché l'*Uno*, che si è «sottratto» da tutto, versa in uno stato di incoscienza, essendo per definizione «al di là dell'intelletto». L'*Uno* – come il «motore immobile» di *Aristotele* (ma diversamente da questo, perché il motore immobile è ancora un intelletto che pensa sé stesso) – mette in moto tutto il cosmo in quanto è il cosmo che si muove verso di lui. Anche nel neoplatonismo si conferma il carattere a. dell'anima, in particolare dell'anima del mondo. Infatti è una dottrina caratteristica di *Plotino*, per es., che il corpo (del mondo) è nell'anima, ma l'anima non è nel corpo. Il concetto di a. è naturalmente anche al centro della speculazione gnostica, sia pagana che cristiana, che lo pone in cima alla piramide degli enti, solitario ed unico in un «abisso» posto al di là del tempo e dello spazio.

L'idealismo classico tedesco. Largamente presente nel platonismo medievale e rinascimentale, in particolare nelle correnti mistiche, tale concezione dell'a. riceve nuova linfa vitale dall'idealismo tedesco posteriore a *Kant* – e anzi in aperta polemica con le conclusioni scettiche della terza parte

della *Critica della ragion pura*, la Dialettica trascendentale, riguardo alla possibilità di conoscere l'assoluto. La speculazione intorno all'a. è infatti al centro dell'idealismo oggettivo di *Schelling* e di *Hegel*, che inizialmente prendono le mosse da un a. indifferenziato, assimilato da entrambi alla «notte». Ben presto, tuttavia, le due filosofie prendono strade diverse.

Mentre *Schelling* resterà sostanzialmente fermo a quella che *Hegel* definirà ironicamente una «notte in cui tutte le vacche sono nere» (*Fenomenologia dello Spirito*, 1807), *Hegel* si attesta sul concetto di un a. che ha in sé la differenza, definito fin dagli anni giovanili «identità dell'identità e della non identità». Il concetto era già noto al neoplatonismo, che lo usava per descrivere l'attività dell'Intelletto o νοῦς, ma non poteva trovare applicazione all'*Uno*, imprimendo quello che *Hegel* definirà un tratto di «orientalismo», cioè di irrazionalismo mistico, a tutto il sistema neoplatonico. *Hegel* propende invece per una «mistica razionale», una mistica, cioè, nella quale all'a. non si arrivi attraverso una intuizione improvvisa (il «colpo di pistola» della *Fenomenologia* – altra allusione a *Schelling*), ma attraverso una dimostrazione. La realizzazione di questo complesso programma filosofico è affidata principalmente a uno strumento: la «mediazione che toglie sé stessa», o «mediazione della mediazione». Tale concetto, illustrato soprattutto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817), consiste – come nelle cosiddette prove «a posteriori» della tradizione tomistica – nel partire ancora una volta dal finito per arrivare all'a., per poi scoprire, invece, che il finito, da cui l'a. pareva dipendere come punto di partenza, è in realtà un prodotto dell'a. stesso, nel quale si dissolve, come il cibo, che pure dà inizio al processo digestivo, si scioglie nei succhi gastrici e diventa una sola cosa con questi. Analogamente, nel processo hegeliano di mediazione, l'a. distrugge ciò da cui in un primo tempo pareva dipendere, e si rivela il vero protagonista dell'intero processo dialettico.

Nelle lunghe Aggiunte ai §§ 80 e 92 dell'*Enciclopedia Hegel* precisa che l'apparente consistenza e identità delle cose finite è opera della «bontà» dell'a. (di Dio), ma che superiore alla bontà dell'a. è la sua «potenza», in virtù della quale le cose finite appaiono per quello che realmente sono, e cioè un suo prodotto privo di autonoma sussistenza. L'a. si conferma così, a pieno titolo, un vero a., cioè un incondizionato. Resta naturalmente una fondamentale differenza con qualsiasi concezione mistica dell'a., in particolare quella che *Hegel* tiene costantemente presente quando parla di Jacobi e del «sapere immediato». Nella concezione hegeliana l'a. è processualità, anzi l'a. si può e si deve confermare tale solo ed esclusivamente nella processualità, perché solo nella processualità si può confermare come il signore di tutto. L'a. dei mistici si condanna a una «inerte solitudine», dalla quale risulta più la sua impotenza che la sua potenza. L'a. di *Hegel* non ha nessun timore di entrare nel tempo e nello spazio attraverso l'alienazione, perché spazio e tempo sono dentro di lui, e l'alienazione è momentanea, apparente, è un «gioco» – termine e concetto già presenti nella filosofia neoplatonica – che egli intraprende seco stesso.

Il secondo *Heidegger*. Dopo *Essere e tempo* (1927) la filosofia di *Heidegger*, a partire dalla cosiddetta «svolta» iniziata con la Lettera sull'umanismo (1946), appare sempre più condizionata da temi che, più che hegeliani, potrebbero essere definiti neoplatonici. Il vero protagonista di *Essere e tempo* era l'essere finito (*Dasein*, l'essere temporale) e il suo destino mortale, e dell'Essere, benché presente nel titolo dell'opera, non v'era traccia. Il tema principale dell'opera, conseguentemente, non era l'oblio dell'Essere, ma l'oblio della natura finita dell'Esserci, nel disperato tentativo di rinviare sine die l'incontro con la morte, l'unico vero «avvenire» che si prospetti a un essere consegnato a essa fin dalla nascita. Nella velata critica di ogni «filosofia dell'avvenire» emergeva il rifiuto di ogni prospettiva consolatoria, e l'invito ad affrontare con spirito lucido e rassegnato il proprio destino.

Completamente diversa appare invece la prospettiva heideggeriana dopo il 1946. Nelle opere del secondo periodo l'Essere – termine con cui *Heidegger* ora intende l'a. – appare il vero protagonista del processo, e l'essere finito il suo «pastore» o il suo profeta. Di questa seconda figura c'è bisogno solo perché l'Essere ama nascondersi, e si «sottrae» alla vista dei più. Nasce da ciò – ora – il vero e proprio oblio dell'Essere, che tuttavia viene concepito, hegelianamente, come un momento che l'Essere stesso ha progettato. In realtà quei pochi tra gli eletti che sanno mettersi all'ascolto dell'Essere sanno che l'a. è sempre stato accanto a noi, e preparano il terreno per la sua manifestazione futura.

ASSURDO, DIMOSTRAZIONE PER

Tipo di argomentazione (detta anche dimostrazione indiretta) per cui, presupposta vera la tesi opposta a quella che si vuol dimostrare, si fa vedere come ne derivino conseguenze assurde o inaccettabili. Tale tipo di dimostrazione presuppone naturalmente, per la sua validità, che tra il demonstrandum e la sua negazione, posta a base dell'argomentazione, viga una rigorosa antitesi di contraddittorietà, escludente ogni terzo termine. La dimostrazione per a. è d'uso frequente in matematica in connessione a problemi che vanno al di là dell'intuizione immediata e non si possono affrontare mediante procedimenti costruttivi finiti; si stabilisce la verità di una data proposizione matematica, che chiamiamo p, nel seguente modo: si assume come ipoteticamente vera la proposizione contraddittoria non-p; da tale ipotesi si ricava deduttivamente un risultato che contraddice qualche teorema già noto. Ciò vorrà dire che l'ipotesi formulata (ossia la proposizione non-p) era assurda e quindi – per il principio logico del terzo escluso – si avrà che vale invece l'ipotesi opposta (cioè la proposizione p).

ASTRATTO/CONCRETO

Coppia di termini, dei quali il primo indica, in senso estremamente generico, ciò che è stato isolato da altre cose con cui si trova in un rapporto qualsiasi, allo scopo di farne uno specifico oggetto di indagine.

La teoria aristotelica. In *Aristotele* il termine astrazione è usato per significare un'operazione che colga l'intelligibile nel sensibile, la forma nella materia. In questo senso l'astrazione rappresenta un momento fondamentale del processo della conoscenza, perché, una volta applicata ai «fantasmi» derivati dalla sensazione, permette l'enucleazione dei concetti, ossia la conoscenza intelligibile. Nella *Metafisica* *Aristotele* esamina vari casi di procedimenti astrattivi. Per es., il matematico spoglia le cose di tutte le qualità sensibili (peso, leggerezza, durezza, ecc.) e le riduce alla quantità discreta e continua. Il fisico prescinde da tutte le determinazioni dell'essere che non si riducano al movimento. Analogamente, il filosofo spoglia l'essere di tutte le determinazioni particolari (quantità, movimento, ecc.) e si limita a considerarlo solo in quanto essere (*Metafisica*, XI, 3, 1061 a 28 segg.). La conoscenza sensibile consiste appunto nell'assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera assume l'impronta del sigillo senza il ferro o l'oro di cui esso è composto. La conoscenza intellettuale, poi, riceve le forme intelligibili astraendole dalle forme sensibili nelle quali sono presenti (*L'anima*, II, 12, 424 a 18 e III, 7, 431 a segg.). Tale operazione è opera specifica dell'intelletto attivo – concetto peraltro abbastanza problematico nella filosofia peripatetica. Un punto fermo della filosofia aristotelica, comunque, è che l'a. non è più reale del c. da cui è stato isolato e prescelto. L'animalità, per es., non è più reale dei singoli animali, perché veramente reali sono solo le sostanze individuali: esse sono il c. al quale occorre in ogni caso fare riferimento.

Questo modo di impostare il rapporto a./c. è svolto da *Aristotele* in aperta polemica con la teoria delle idee di *Platone*, secondo la quale le idee non sorgono affatto per astrazione dal c. ma preesistono a esso, e anzi il c. ne è solo una pallida copia.

Il dibattito medievale. Il rapporto a./c. fu variamente discusso nel 12° sec. in connessione con il problema degli universali. *Tommaso d'Aquino* riprese le teorie aristoteliche in relazione al concetto di materia come principio d'individuazione e al rapporto tra intelletto agente e intelletto possibile. L'intelletto non conosce propriamente altro che l'universale. Astraendo dalla materia individuale esso produce le specie intelleggibili. Secondo questa impostazione l'astrazione non presuppone alcuna precedente cognizione intellettuale, ma rappresenta un processo mediante il quale l'intelletto come facoltà noetica apprende, tramite le specie sensibili, le forme individuate nella materia. In *Duns Scoto* e *Guglielmo di Occam* il concetto di a. subisce una profonda modificazione. Sostenendo che base indispensabile dell'astrazione è la conoscenza intellettuale del singolare, essa assume di conseguenza quei caratteri che verranno poi mantenuti attraverso tutta la speculazione moderna, sia razionalistica che empiristica. Diviene cioè un procedimento attraverso il quale si ottengono concetti o idee generali mediante il raffronto di più elementi particolari, isolandone le caratteristiche comuni.

L'empirismo inglese. I rapporti di questa nuova concezione dell'a. con il piano linguistico furono messi in particolare evidenza da *Locke*, secondo il quale la genesi degli universali (idee o termini che rappresentano tutti gli oggetti della stessa specie) che ha luogo attraverso l'astrazione, conduce poi all'introduzione di nomi generali corrispondenti. «Mediante l'astrazione – egli dice – le idee tratte da esseri particolari diventano le generali rappresentanti di tutti gli oggetti della stessa specie e i loro nomi diventano nomi generali applicabili a tutto ciò che esiste ed è conforme a tali idee astratte. Così, avendo oggi osservato nel gesso o nella neve lo stesso colore che ieri lo spirito ha ricevuto dal latte, esso considera quel solo aspetto e ne fa la rappresentazione di tutte le altre idee della medesima specie. E, avendogli dato il nome bianchezza, con questo suono significa la medesima qualità, dovunque essa venga immaginata o incontrata. In tal modo vengono composti gli universali, sia che si tratti di idee, sia che si tratti di termini» (Saggio sull'intelletto umano, 1690, II, XI, § 9).

La possibilità di ricavare dai particolari c. mediante un processo di astrazione un'idea generale verrà negata da *Berkeley* e da *Hume*. Secondo *Berkeley* è impossibile astrarre l'idea del colore dai colori c., o l'idea dell'uomo dagli uomini concreti. Le idee generali non sono idee prive di ogni carattere particolare, ma idee particolari assunte come segni di un gruppo di altre idee particolari che presentano delle affinità. Il triangolo usato dal geometra in una dimostrazione non è un triangolo a., ma un triangolo particolare, per es. isoscele. Ma poiché di tale carattere particolare non si fa menzione nella dimostrazione, il teorema dimostrato vale per tutti i triangoli, ognuno dei quali può prendere il posto di quello preso in considerazione (Trattato sui principi della conoscenza umana, 1710, Introduzione, § 16).

L'analisi di *Berkeley* venne ripresa da *Hume* nel Trattato sulla natura umana (1740, I, 1, 7): un'idea particolare, scrive *Hume*, diventa generale quando viene collegata a un termine generale, ossia a un termine che in virtù di una associazione abituale ha una relazione con molte altre idee particolari, e immediatamente le ravviva nell'immaginazione. Nella Dissertazione del 1770 *Kant* introdurrà una importante distinzione tra i concetti puri, che astraggono da ogni riferimento alla realtà sensibile, e i concetti empirici, per i quali può ancora valere il termine a.; nella visione kantiana i concetti puri o categorie sono fattori di ordine dei fenomeni, e quindi si pongono al di fuori del rapporto a./concreto.

Da *Hegel* a *Marx*. I termini a. e c. subiscono una sostanziale inversione di significato nell'idealismo tedesco e in particolare nella filosofia di *Hegel*. Per *Hegel* vero c. è solo l'intero, quindi il processo dello spirito nella sua articolazione complessiva. A. è ciò che viene considerato isolatamente da tale

processo, e quindi l'a. è una visione intellettualistica dello stesso. Esempi di astrazione sono tanto la filosofia critica di *Kant*, ferma alla scissione tra fenomeni e cose in sé, quanto l'idealismo etico di *Fichte*, prigioniero della «cattiva infinità». Ma neanche l'idealismo oggettivo di *Schelling* è esente da peccati, perché esso è un insieme privo di articolazioni e di distinzioni al proprio interno. Il vero c., insomma, è «l'identità dell'identità e della non identità», formula nella quale si condensa il codice genetico del sistema esposto nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche (1817), nel quale il sapere assoluto contempla come il distinto si muove al proprio interno e ritorna nella sua unità.

Il tema del rapporto a./c. è anche al centro dell'Introduzione a Per la critica dell'economia politica di *Marx* (1857), nella quale il confronto con *Hegel* è esplicito. Sembrerebbe corretto – scrive *Marx* – cominciare l'analisi economica partendo dal reale e dal c., per es. dalla popolazione, che è il fondamento dell'intera attività produttiva. Ma a veder bene la popolazione è un concetto a. se trascuro le classi in cui è divisa. Ma queste classi sono di nuovo un concetto a., se non conosco gli elementi di cui si compongono, come lavoro salariato, capitale, ecc., che a loro volta sottendono scambio, divisione del lavoro, prezzi, e così via. Se dunque cominciassi dalla popolazione, avrei una visione caotica dell'insieme. Il metodo corretto sarebbe quindi risalire dal c. empirico ad astrazioni sempre più precise. Di lì, poi, tornare nuovamente al c., cioè alla popolazione, ma questa volta concepita non in modo caotico, bensì come una totalità ricca di articolazioni e rapporti. Il c. è ora c., in quanto sintesi di molte rappresentazioni, quindi unità nella molteplicità. Nel pensare, il c. si presenta dunque come sintesi, come risultato, e non come punto di partenza. I punti di contatto di *Marx* con *Hegel* sembrerebbero evidenti, e tuttavia proprio a questo punto *Marx* fa una precisazione importante. Il metodo di pervenire dall'a. al c. – dice *Marx* – è solo il modo del pensiero per appropriarsi del c., per riprodurlo come un c. dello spirito, ma non è certamente il modo del reale processo di generazione del c. stesso. Concepire il reale – al modo di *Hegel* – come il risultato del pensiero che si raccoglie, sprofonda in sé e si muove a partire da sé stesso, è solo «un'illusione». *Marx* dunque contrappone quello che è stato definito il circolo 'concreto-astratto-concreto' al circolo 'astratto-concreto-astratto' caratteristico dell'impostazione idealistica hegeliana.

E tuttavia la definizione del c. come «unità nella molteplicità» resta carica di suggestioni hegeliane, delle quali restano tracce consistenti nelle stesse opere di analisi economica, e che verranno esaltate e messe in piena luce, per es., dal *Lukács* di Storia e coscienza di classe (1923), opera nella quale a. torna a essere definito, al modo di *Hegel*, l'intelletto scientifico, e c. il processo storico nella sua totalità, scandito secondo i ritmi della dialettica hegeliana.

Sull'importanza dell'a. nell'ambito delle scienze come procedimento necessario nelle varie fasi della ricerca, ha posto decisamente l'accento *Mach*. Successivamente, nel quadro di una revisione delle vecchie posizioni logico-gnoseologiche, la teoria tradizionale dell'a. è stata criticata da *Dewey*, che riprendeva una distinzione già introdotta da *Peirce*. Vengono così chiaramente distinti nell'a. due aspetti: uno prescissivo, che sottolinea il carattere selettivo proprio del procedimento astrattivo, l'altro ipostatico, che caratterizza la creazione di enti astratti, specie nel campo matematico.

L'idealismo italiano. Il rapporto a./c. è anche al centro della speculazione nel neoidealismo del Novecento. Per *Croce* il c. si identifica con il concetto, che si qualifica come «universale c.», ed essendo accessibile solo alla filosofia, va accuratamente distinto dagli «pseudoconcetti» generalizzanti delle scienze empiriche. In *Gentile* c. è solo l'atto puro del pensare, inteso come «pensiero pensante». A. è invece il «pensiero pensato», se considerato isolatamente dall'esperienza spirituale. La polemica contro l'intelletto scientifico caratterizza anche la filosofia di *Bergson*, che identifica il c. con la «durata», in cui consiste specificamente il flusso della coscienza. L'esigenza del

ritorno al c., ossia «alla cosa stessa», è fatta valere da *Husserl* contro la perdita di senso e l'astrazione delle scienze europee, effetto della rivoluzione scientifica del sec. 17°.

ATARASSIA

Dal gr. ἀταραξία «imperturbabilità». Il termine, già usato da *Democrito*, venne particolarmente in uso nella terminologia delle scuole postaristoteliche, epicurea, stoica e scettica, per designare lo stato di serenità indifferente del saggio, che contempla il mondo senza più subirne la pressione affettiva. In tal senso, il termine è un equivalente di quelli, più propriamente cinico-stoici, di apatia e di adiaforia.

ATEISMO

Negazione esplicita e consapevole dell'esistenza di Dio (dal gr. ἄθεος «senza Dio»). Riguardo al tema dell'a. è necessario distinguere tra l'ambito religioso e l'ambito più propriamente filosofico. Muovendo, infatti, dalla propria peculiare rappresentazione di Dio, ciascuna religione positiva ha sempre condannato come atee tutte le rappresentazioni non conformi alla propria: nel mondo antico i Greci e i Romani considerarono atei gli ebrei e i cristiani in quanto rifiutavano l'adorazione a singoli dei, a loro volta i cristiani considerarono atei i pagani in quanto politeisti e quindi adoratori di demoni; nell'età moderna simile accusa fu rivolta dai teologi cattolici ai protestanti, dai teologi riformati ai cattolici, e così via. Più volte nei secoli l'accusa di a. è stata motivo di persecuzioni: da *Socrate* a *Bruno*, fino a *Spinoza*, sovente ne furono colpiti i filosofi che dissentivano (o si pretendeva che dissentissero) dalla concezione religiosa del loro paese e del loro tempo; e spesso furono considerati atei coloro che non concepivano Dio come persona o come causa prima o come creatore, bollando perciò di a. tutte le dottrine panteistiche, deistiche, e così via. Nella storia della filosofia una distinzione può essere posta fra a. dogmatico (negazione vera e propria dell'esistenza di Dio), a. scettico o agnostico (disconoscimento dell'umana capacità di scoprire e dimostrare l'esistenza di Dio), e a. critico (confutazione delle varie prove avanzate per dimostrarne l'esistenza).

L'ateismo antico. Nella Grecia antica l'a. ha i suoi rappresentanti più decisi nei sofisti. In un frammento del dramma satiresco *Sisyphos* del sofista *Crizia* (*Sesto Empirico*, *Adversus mathematicos*, IX, 54; framm. 25 Diels-Kranz) è svolta la teoria che gli dei sono una pura invenzione degli uomini affinché nessuno rechi ingiuria per paura di un castigo divino. Oltre a sofisti, come *Protagora*, *Prodicco*, *Crizia*, sono qualificati nella tradizione antica come atei *Diogene di Apollonia*, *Ippone di Reggio*, *Diagora di Melo*, *Teodoro di Cirene*, *Bione*, *Evemero*, *Epicuro*. In realtà, tra i sofisti alcuni negarono l'esistenza stessa degli dei, altri, per es. *Protagora*, si fermarono all'agnosticismo; mentre *Evemero* negò la loro divinità, lasciandoli sussistere come uomini illustri, divinizzati per le loro gesta.

Nel pensiero antico si può inoltre individuare un filone di monismo materialistico, che vede nella materia l'unico fondamento della realtà; è questo il caso di *Eraclito*, secondo il quale il mondo non è stato creato da nessun dio, ma è sempre stato e sempre sarà «un fuoco eternamente vivente».

Le posizioni, tuttavia, più rilevanti sono quelle dell'a. epicureo e dell'a. scettico. *Epicuro* e *Lucrezio* non negano l'esistenza degli dei, ma li considerano lontani negli intermundia, dove vivono beati e indifferenti alle vicende umane, come dimostra la presenza, non eliminabile, del male nel mondo (*De rerum natura*, II, 1093 ss.). L'esistenza degli dei è dunque irrilevante per l'esistenza degli uomini, né rappresenta un principio di ordine o di razionalità del mondo.

Altra forma di a. è quella del neoaccademico *Carneade* di Cirene, che rivolge al concetto di divinità argomentazioni di tipo scettico (*Sesto Empirico*, *Adversus mathematicos*, IX, 139-140): gli dei, se esistono, sono viventi; se sono viventi, provano sensazioni di piacere e di dolore, sono capaci di turbamento e passibili di mutazioni in peggio, dunque sono mortali; applicando cioè il predicato dell'esistenza alla divinità, si finisce con l'assimilarla ai mortali.

L'ateismo moderno. Durante il Medioevo, cristiano e teocentrico, non c'è spazio per l'ateismo. Inoltre, si fa ora riferimento a una concezione di Dio diversa e ben più determinata di quella del mondo antico, e cioè un Dio che si è rivelato e che parla attraverso le Sacre Scritture. Posizioni ateistiche riaffiorano con il Rinascimento, e soprattutto nel Seicento. In polemica con una concezione del mondo come organismo animato, pervaso da spiriti e demoni, si ritorna all'antica posizione già anticipata dai sofisti: demoni e dei sono stati inventati dagli uomini, o meglio da abili legislatori che fondarono il loro potere politico sulla superstizione e sulla credulità del popolino. È questa la prospettiva del libertinage érudit erede della tradizione rinascimentale; testo esemplare della posizione degli esprits forts è il *Theophrastus redivivus*, manoscritto anonimo che a metà del 17° sec. ebbe una cospicua (anche se pur sempre elitaria) circolazione clandestina, nel quale gli esiti scettici della critica libertina della religione e del creazionismo evolvono verso l'affermazione di un netto ateismo. In questo documento la tradizione filosofica antica viene utilizzata in maniera nuova, per ritrovare non i presupposti della tradizione spiritualista cristiana, ma i fondamenti di una filosofia libera ed 'empia'.

Alla fine del secolo *Bayle* nei *Pensieri sulla cometa* (1682) sostiene che è possibile una società di atei virtuosi: emancipa così i principi della morale e della politica dalla legge divina e allarga i confini della tolleranza religiosa fino a comprendere per la prima volta gli atei. Nel secolo successivo, con l'Illuminismo, l'a. continua a svilupparsi sulla stessa linea, in rapporto cioè all'erosione di scale di valori spiritualistico-cristiane e al costituirsi di orizzonti di pensiero gelosi dell'autonomia umana e mondana, retta da un uso critico della ragione.

Un ruolo rilevante ha, nel corso del sec. 18°, il materialismo meccanicistico di *La Mettrie* e *d'Holbach* che riconducono ogni fenomeno alla materia in movimento: Dio viene così eliminato come principio metafisico di spiegazione causale. Con *Hume* (*Dialoghi sulla religione naturale*, post. 1779) si ritorna a un a. scettico: una prova a priori dell'esistenza di Dio è impossibile, perché l'esistenza è sempre materia di fatto, ma neppure attraverso l'esperienza si possono dare prove soddisfacenti; viene così negato il potere dell'uomo di risolvere un problema che eccede i suoi strumenti conoscitivi. Alla fine del secolo (1789) scoppia una vivace polemica quando *Fichte* pubblica sul *Giornale filosofico di Jena* un articolo nel quale si identifica Dio con l'ordine morale del mondo: accusato di a., il filosofo deve lasciare l'insegnamento universitario.

Durante l'Ottocento grande importanza ha la posizione di *Schopenhauer*, che, connotata in senso fortemente pessimistico, si contrappone alla fede positivista nella linearità di un progresso che porterà inevitabilmente all'emancipazione dell'umanità dall'errore e dalla superstizione religiosa. *Schopenhauer* nega l'esistenza di Dio in quanto il male e il dolore che dominano nel mondo confutano ogni possibilità di ottimismo metafisico; tale ottimismo, quotidianamente contraddetto dai fatti, è pericoloso perché porta l'uomo a legarsi illusoriamente a quella spietata volontà di vita, cioè a quella affermazione di individualità che occorre invece negare (*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, 1818, II).

Feuerbach, in *L'essenza del cristianesimo* (1841), mette in luce il contenuto interamente secolare dell'elemento religioso proponendone una trascrizione in termini umani. Il cristianesimo ha operato un vero e proprio capovolgimento in quanto ha separato dall'uomo i suoi predicati essenziali, i suoi

attributi più alti, e li ha proiettati su un essere superiore e immaginario, Dio, che diventa così il vero soggetto, dal quale l'uomo finisce con il dipendere in quanto è concepito come creato dalla divinità. La religione è pertanto il prodotto di tale «alienazione», nasce cioè da un'inversione in base alla quale ciò che è primo diventa secondo e ciò che è secondo diventa primo. L'uomo quindi si «estranea» nell'esperienza religiosa per superare le limitatezze della concreta realtà: tocca ora alla filosofia, mettendo a nudo il carattere puramente umano della religione, restituire all'uomo ciò che egli ha alienato in Dio. *Marx* accetta l'interpretazione di *Feuerbach* e la riconduce alla struttura di classe della società: l'alienazione religiosa descritta da *Feuerbach* ha il proprio fondamento mondano nel dominio, nella società capitalistica, di grandi forze anonime, oppressive e incontrollabili: il denaro, il capitale, lo Stato. Il materialismo storico, facendo dipendere lo sviluppo della realtà storica dalle condizioni economiche e sociali in cui l'uomo opera, esclude quindi ogni possibile giustificazione teologica e riduce anche l'esperienza religiosa alla struttura di potere della classe dominante.

Alla fine del secolo, e a conclusione di un lungo percorso, il rifiuto di Dio («la morte di Dio» nella *Gaia scienza*, 1882, 125) diventa per *Nietzsche* la condizione essenziale perché l'uomo possa emanciparsi e vivere la pienezza della sua esistenza.

Nel Novecento per *Sartre* è la precarietà dell'esistenza umana, gettata nel mondo e affidata soltanto alla propria libertà di scelta, che dimostra l'impossibilità dell'esistenza di Dio. Non c'è quindi Dio, bensì l'essere che progetta di farsi Dio, cioè l'uomo; in questo suo progetto egli coglie la sua massima libertà, ma anche il suo destino di fallimento (*L'essere e il nulla*, 1943).

All'indomani della Seconda guerra mondiale, la tragedia della shoah ha portato a nuove riflessioni (Buber, Néher, Bloch) sul tema dell'assenza di Dio nel silenzio di Auschwitz. In partic. *Jonas* (*Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, 1987) ha messo in luce come l'irruzione della libertà in quanto indipendenza dalla natura biologica e lo sviluppo tecnologico abbiano messo l'uomo di fronte a sé stesso e alla sua solitudine nel cosmo.

ATOMISMO

Concezione metafisica secondo la quale l'intera realtà è composta di «atomi», cioè di particelle indivisibili. Nelle teorie fisiche dell'antichità, il ricorso a una concezione corpuscolare della materia, con cui si può far cominciare la storia dell'a., rispose all'esigenza di spiegare alcuni fenomeni, come quello della condensazione e della rarefazione e quello della combinazione e della risoluzione di elementi diversi nei misti. Nella più antica dottrina atomistica, quella di Leucippo e *Democrito*, l'atomo era concepito come una quantità minima, non ulteriormente divisibile. Gli atomi, tutti diversi per forma e grandezza, si differenziano anche fra di loro per ordine e posizione; unendosi e disunendosi nel vuoto, a causa del vorticoso movimento originario, determinano la nascita e la morte di tutte le cose e, variamente disponendosi, ne generano la diversità.

In seguito l'a. fu ripreso da *Epicuro*, il quale dotò gli atomi di un intrinseco impulso al moto e concepì la loro aggregazione come provocata da una casuale «deviazione» (*clinamen*) rispetto al moto di caduta verticale.

L'a. di *Epicuro* passò nell'ambiente romano attraverso *Lucrezio*. Tuttavia va notato che la fisica atomistica degli antichi si congiunse alla più generica dottrina del «minimo naturale», secondo la quale per ciascuno degli elementi e dei composti vi è una particella minima al di là della quale

l'elemento stesso o il composto cambia la propria natura. Tale dottrina era stata accennata già nella Fisica di *Aristotele* (che tuttavia polemizza sempre contro l'a. democriteo).

Nel Medioevo restano scarse tracce dell'a. antico, dal momento che prevale una fisica essenzialmente qualitativa: una dottrina genericamente atomistica (legata al Timeo di *Platone*, a dossografie di *Macrobio*, alla scienza araba e a qualche suggestione lucreziana) si ritrova in *Guglielmo di Conches*, in cui prevale sempre una concezione qualitativa dei primi corpuscoli indivisibili costitutivi dei quattro elementi. In seguito il trionfo della fisica aristotelica e la facile associazione polemica dell'a. con l'epicureismo (inteso come materialismo e immoralismo) fa perdere ogni traccia di atomismo.

Nel Rinascimento la riscoperta di *Lucrezio* e di *Epicuro* (tramite *Diogene Laerzio*, che faceva anche conoscere l'a. democriteo) riporta l'a. in voga negli ambienti della nuova filosofia (*Bruno*) e della nuova scienza (*Bacone*, *Galilei*).

Nei secc. 16° e 17° la dottrina atomistica non sempre raggiunge una formulazione rigorosamente 'quantitativa', restando ancora legata al problema del «minimo naturale», come, per es., in *Scaligero* e nei 'chimici'.

Tuttavia nel sec. 17° la concezione atomistica si fa più precisa per merito in particolare di *Galilei*, di *Descartes* e di *Gassendi*, che si può considerare, per quel secolo, il suo più coerente difensore (anche se con la costante preoccupazione di conciliare l'epicureismo con le fondamentali 'verità' della teologia naturale). L'a. offriva allora una generale concezione del mondo capace di eliminare la fisica aristotelica e di avanzare una «ipotesi» valida alla spiegazione ultima dei fenomeni naturali nella forma democrito-epicurea. In seguito il problema atomistico si sposterà sempre più sul terreno della scienza sperimentale.

L'atomismo nella speculazione araba. Nell'ambito della teologia islamica, fu elaborato un insieme di dottrine fisiche secondo le quali il mondo è composto di atomi, cui sopravvengono accidenti in istanti di tempo nello spazio. Le trasformazioni naturali, la vita in tutti i suoi fenomeni e la stessa creazione sono così interpretabili come il risultato della composizione e scomposizione da parte di Dio degli atomi e dei loro accidenti. Tali dottrine non costituiscono un corpus organico di testi, ma nell'insieme danno vita a una fisica atomista che ha quale principale conseguenza, più marcata nella teologia asharita (al-Ash'arī) più attenuata in quella dei mu'taziliti, la critica dell'idea fisico-metafisica di natura, ossia di leggi necessarie poste a governare il mondo minerale, vegetale, animale. A muovere gli atomi è Dio, che non è tenuto a farlo sempre nello stesso modo. Le ipotesi avanzate sull'origine della dottrina sono diverse: la visione brahmanica vaiśeṣika, l'a. greco – che ne costituisce la fonte più probabile –, lo stoicismo, le idee platoniche, la materia plotiniana.

ATTEGGIAMENTI PROPOSIZIONALI

Locuz. di origine inglese (propositional attitudes) utilizzata nella filosofia analitica per indicare ciò che è espresso da asserzioni della forma «A crede (sa, pensa, desidera, spera, ecc.) che p», in cui p sta per un enunciato. La qualificazione proposizionale deriva dalla tesi che asserzioni di questo tipo esprimerebbero stati psicologici (credenza, desiderio, speranza, ecc.), verso ciò che *Russell* (che coniò la locuzione) e altri autori hanno chiamato proposizione, ossia il contenuto semantico di un enunciato (per es., lo stato di cose che piove, espresso dall'enunciato «piove»).

Logica e filosofia del linguaggio. Le asserzioni di a. p. hanno suscitato l'interesse di logici e filosofi del linguaggio per il fatto che, come fu messo in evidenza dall'analisi logica del discorso indiretto

compiuta da *Frege* in *Über Sinn und Bedeutung* (1892; trad. it. *Senso e denotazione*), in esse non vale il principio della sostitutività dell'identità o legge di *Leibniz*; le espressioni e gli enunciati in esse occorrenti non sono cioè intercambiabili salva veritate con espressioni coreferenziali e con enunciati equivalenti in valore di verità: per es., da «A crede che la stella del mattino sia un corpo illuminato dal Sole» non segue, nonostante l'identità «stella del mattino = stella della sera», che «A crede che la stella della sera sia un corpo illuminato dal Sole». Il fatto che il valore di verità di tali asserzioni non dipende da quelli degli enunciati componenti e che in esse vengano meno i principi della logica estensionale è stato attribuito al carattere connotativo o intensionale delle espressioni in esse occorrenti: una credenza può infatti riguardare un oggetto in quanto descritto in un modo ma non in un altro. *Frege* aveva risolto il problema mediante la nozione di denotazione indiretta: in un contesto di credenza (per es., «Copernico credeva che le orbite dei pianeti fossero circolari») l'enunciato subordinato non avrebbe come denotazione un valore di verità ma un senso o pensiero (denotazione indiretta) e sarebbe quindi sostituibile salva veritate solo con enunciati con la stessa denotazione indiretta, cioè con lo stesso senso abituale (in pratica con enunciati sinonimi).

Benché la soluzione di *Frege* fosse stata ripresa da Church negli anni Cinquanta del sec. 20°, essa è apparsa per molti versi artificiosa. Vari autori (in particolare Hintikka e Richard Montague) hanno elaborato soluzioni basate su semantiche di tipo «intensionale», nelle quali il significato delle espressioni e le loro relazioni di identità sono precisati in termini di «mondi possibili», stati del mondo alternativi a quello attuale formalizzabili come insiemi di oggetti su cui si interpretano le costanti, i predicati e gli enunciati di un linguaggio (modello). In questo tipo di semantica, introdotta da Carnap in *Meaning and necessity* (1947; trad. it. *Significato e necessità*) come estensione della semantica tarskiana e sviluppata da Kripke per la semantica modale, l'intensione di un'espressione è definita come una funzione che le assegna una denotazione (estensione) in ciascun mondo possibile oltre che in quello reale, denotazione che può variare nei vari mondi.

Nella logica epistemica di Hintikka (*Knowledge and Belief*, 1962; *Semantics for propositional attitudes*, 1969) un termine descrittivo o un enunciato possono avere denotazioni diverse in particolare nei mondi compatibili con le credenze di un soggetto A, cioè quelli selezionati dalle sue credenze; l'inferenza da «A crede che b è F» a «A crede che c è F» – dove b e c sono termini descrittivi coreferenziali – sarebbe pertanto illegittima qualora b e c avessero denotazioni diverse in qualche mondo compatibile con le credenze di A (cioè per A), il quale, per es., potrebbe credere che «l'autore della *Metafisica*» sia un filosofo greco (*Aristotele*), ma, erroneamente e in alternativa al mondo attuale, che «il maestro di Alessandro» sia un matematico egiziano, un individuo diverso da *Aristotele* (viceversa, l'inferenza è ammessa se i due termini hanno la stessa estensione in tutti i mondi compatibili con le credenze di A).

Un orientamento diverso era stato seguito sin dai primi anni Cinquanta da Quine, per il quale vanno respinti i tentativi di risolvere i problemi logici delle asserzioni di a. p. mediante il ricorso a intensioni (concetti e proposizioni), richiedendo cioè una definizione di identità intensionale o sinonimia che, essendo circolare con quella di analiticità, sarebbe logicamente ed empiricamente impossibile. La proposta di Quine si basa su un'interpretazione delle asserzioni di a. p. come «contesti referenzialmente opachi» (comprensivi anche delle asserzioni modali di necessità e di possibilità) nei quali non sono legittime né la sostitutività di espressioni coreferenziali né la quantificazione, in quanto in esse le espressioni hanno un'occorrenza non referenziale (presentando analogie con i nomi e gli enunciati racchiusi tra virgolette).

Filosofia della mente. Nel loro rinviare a un «contenuto» semantico-rappresentativo irriducibile all'ambito del discorso estensionale le asserzioni di a. p. sono state considerate, per es. da Chisholm,

caratteristiche distintive e ineliminabili del linguaggio della psicologia e, come tali, esempi tipici, sul piano linguistico, del fenomeno dell'intenzionalità di cui aveva parlato Brentano. Da questo punto di vista tali asserzioni indicherebbero la specificità e irriducibilità del discorso psicologico rispetto a quello fisico.

Nell'ambito della filosofia analitica della mente gli a. p. hanno ricevuto una particolare attenzione sul piano ontologico e su quello esplicativo. Gli a. p. (o stati intenzionali), in particolare quelli del desiderio e della credenza, rappresentano infatti gli stati mentali che forniscono ragioni per l'azione (comportamento finalizzato): generalmente, nel linguaggio comune l'azione viene considerata (secondo un modello già presente nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele) come il mezzo che l'agente crede necessario per soddisfare un desiderio (scopo).

Al proposito, a partire dalla fine degli anni Cinquanta del sec. 20°, è sorto un vasto dibattito sulla questione se desideri e credenze possano essere considerati cause delle azioni, una tesi sostenuta già da *Hume* e *J.S. Mill*. Alla prospettiva anticausalista di Wittgenstein e dei filosofi wittgensteiniani si è opposto soprattutto D.H. Davidson, che ha avanzato influenti argomenti a favore del potere causale degli a. p., intesi come cause fisiche (eventi) del comportamento finalizzato (→ azione, filosofia dell'). Per quanto riguarda il ruolo esplicativo degli a. p. rispetto al comportamento finalizzato, nella riflessione analitica sono stati individuati diversi modelli per l'attribuzione dei desideri e delle credenze a fondamento delle azioni, basati o su norme di razionalità o su regolarità comportamentali o su una simulazione dello stato mentale dell'agente (→ interpretazione ed empatia).

ATTEGGIAMENTO

Nozione impiegata prevalentemente nella psicologia contemporanea, che può essere ricondotta, in senso molto generico, a quanto veniva inteso nella filosofia antica e classica mediante il concetto di abito/abitudine (→), a sua volta considerato come disposizione duratura. Tale è l'opinione di *Dewey* in *Human nature and conduct* (1922; trad. it. *Natura e condotta dell'uomo*). In questo senso l'a. denota una disposizione (o «predisposizione») a produrre risposte simboliche o valutazioni nei confronti di un oggetto, materiale o simbolico. L'a. si esprime in termini sia di linguaggio sia di comportamento e rivela non le opinioni che si hanno riguardo a un determinato oggetto, ma le decisioni e i comportamenti pratici che si è disposti ad adottare nei suoi confronti (che potrebbero significativamente differenziarsi da quelle). L'a. si struttura mediante una serie di disposizioni accumulate, tali da orientare il comportamento in un senso o in un altro. In tal senso già *Freud* analizza l'a. nei confronti dei genitori per comprendere i comportamenti e l'organizzazione generale della personalità, mentre *Jung* distingue, accanto ad a. individuali, a. collettivi. È tuttavia nel campo della psicologia sociale o della sociologia che l'a. sembra poter fondare una comprensione o anche una previsione delle riposte di un soggetto in diverse situazioni. In questa direzione si muovono le analisi di T.M. Newcomb, R.H. Turner e P.E. Converse in *Social psychology* (1965). Nell'ambito della filosofia esistenzialistica (nonostante l'autore aspiri a parlare in quanto «psicologo») si muove *Jaspers* che, in *Psychologie der Weltanschauungen* (1919; trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*), analizza i possibili a. nei confronti dell'oggetto: a. oggettivo (attivo o contemplativo); a. autoriflesso (edonistico, ascetico o autoformativo); a. entusiastico. *Jaspers* predilige quest'ultimo tipo di a. giacché implica una presa in carico dell'oggetto senza la delimitazione «pragmatica» della pura oggettività. Lo sviluppo della nozione di a. è trattato nella psicologia o nella sociologia contemporanea sulla base di diversi specifici paradigmi disciplinari che ne stabiliscono il significato: behaviorismo-comportamentismo, psicologia della Gestalt, cognitivismo, costruttivismo e altre, successive, specificazioni e specializzazioni.

ATTENZIONE

Il termine latino *attentio* figura nel Medioevo relativamente allo svolgimento efficace della preghiera, della liturgia, della lettura o dell'ascolto della Sacra Pagina. *Tommaso d'Aquino* (*Summa theologiae*, II, 2, q. 83, a. 13) distingue tre tipi di *a.* in ordine alle parole, al loro significato, alla loro finalità. L'*a.* si configura come sforzo intellettuale orientato verso un fine, che, in ambito propriamente filosofico, andrà identificandosi con il conoscere. *Descartes* parla dell'*a.* come condizione essenziale della vera conoscenza: l'«intuito» è infatti «la concezione di una mente pura e attenta» (*Regulae ad directionem ingenii*, III). L'insistenza sull'*a.* è costante in *Descartes*, che nelle risposte alle obiezioni contro le *Meditationes de prima philosophia* (1641) contrappone alla richiesta di dimostrazioni «geometriche» che possano soddisfare «qualsiasi» lettore, la richiesta di un «lettore attento» (*attentus lector*). Nelle *Passions de l'âme* (1649; trad. it. *Le passioni dell'anima*) l'*a.* è individuata come movimento volontario della ghiandola pineale: «quando si vuole fermare la propria *a.* a considerare per qualche tempo uno stesso oggetto, tale volizione trattiene durante quel tempo la ghiandola inclinata dalla stessa parte» (art. 53). Malebranche negli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688; trad. it. *Colloqui sulla metafisica*) insiste sul ruolo dell'*a.* nel conseguire la verità e nel fondare la libertà (XII, X). *Locke* distingue fra semplice *a.* e «riflessione», in cui «l'intelletto rivolge a se stesso la propria attenzione, riflette sulle proprie operazioni e le rende l'oggetto del suo attento esame» (*Essay concerning human understanding*, 1690; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, II, 8), affermando inoltre che, riguardo alle idee, la mente impegna sé stessa «con differenti gradi di attenzione» (II, 19). *Leibniz*, rispondendo a *Locke* con i *Nouveaux essais* (1704, ma pubblicati post. nel 1765; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*), differenzia l'*a.* in diversi gradi, che includono il passaggio dalle «piccole percezioni» (inconsapevoli) alla percezione cosciente: considerazione, contemplazione, studio, meditazione (II, 19). Successivamente, *Kant*, nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798; trad. it. *Antropologia pragmatica*) distingue l'*a.*, ancora intesa come «sforzo cosciente», dall'astrazione: «Lo sforzo per divenire coscienti delle proprie rappresentazioni prende la forma dell'attenzione (*attentio*) o dell'astrazione da una rappresentazione di cui si è coscienti (*abstractio*)». Successivamente la nozione di *a.* è andata collocandosi prevalentemente negli studi specialistici di psicologia.

ATTO

Il termine, nel latino scolastico *actus*, traduzione del greco *ἐνέργεια* e *ἐντελέχεια*, risponde ai significati che questi termini hanno nella filosofia aristotelica: *a.* è l'esistenza dell'oggetto in quanto realizzata (forma, *integritas rei*); si oppone a potenza cui l'*a.* ontologicamente precede come realizzazione perfetta e fine. Da ciò deriva il significato di *a.* come operazione in quanto piena di esplicazione dell'esistenza realizzata. Nella gerarchia aristotelica degli esseri, dalla materia prima si sale all'*a.* puro (*actus purus*), privo di ogni potenzialità, primo motore immobile cui tende, come a causa finale, tutto l'Universo. Nella filosofia moderna il termine si è caricato di significato diverso; nella concezione di *Gentile*, *a.* puro è lo spirito considerato dal punto di vista per cui ogni sua natura e facoltà e potenza appare risolta nell'eterna presenza del suo attuarsi.

ATTRIBUTO

Nella logica, ciò che si afferma o si nega del soggetto di un giudizio. In questo senso è sinonimo di predicato. Nella scolastica medievale, si designavano come «a. dialettici» i cinque universali di Porfirio: il genere, la specie, la differenza specifica, il proprio e l'accidente. Nella metafisica, a. è un carattere essenziale di una sostanza e quindi opposto ad accidente. *Spinoza* lo definì «ciò che l'intelletto apprende della sostanza come costituente la sua essenza» (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, post. 1677, I, def. IV).

AUFHEBUNG

Sostantivo ted. dal verbo *aufheben*, che ha duplice significato di «togliere via, eliminare» e di «sollevare, conservare». Con questo termine *Hegel* esprime il carattere peculiare del processo dialettico, il quale «nega», «supera» un momento, una categoria, ecc., e, al tempo stesso, lo «eleva» e «conserva» in un ulteriore momento, in un'ulteriore categoria, che quindi ne è l'inveramento e il completamento. La negazione dialettica di un momento ne annulla dunque soltanto l'immediatezza, e in effetti lo riafferma e lo compie in un grado superiore di svolgimento.

AUTARCHIA

Dal gr. ἀὐτάρχεια «autosufficienza». Indica la «sufficienza a sé stesso, autosufficienza» propria del saggio. Rappresenta un concetto fondamentale nell'etica cinica e stoica, tutta orientata verso l'ideale del «bastare a sé stessi», per aver il minor bisogno possibile delle cose del mondo e quindi potersi avvicinare al massimo allo stato di perfetta adiaforia e atarassia. Il termine è stato adottato, per estensione, nell'economia politica relativamente all'autosufficienza degli Stati.

AUTENTICO/INAUTENTICO

Coppia di concetti, con cui, soprattutto nella filosofia esistenziale del 20° sec., si contrappone ciò che appartiene alla natura più propria dell'uomo, che ne esprime il carattere e il valore più alto, a ciò che invece fa sì che l'uomo perda tale natura, e di conseguenza si trovi separato dal suo sé più profondo e vero.

Ottocento. Questa contrapposizione di valori è sottotraccia già nel pensiero di *Kierkegaard* e nella sua intensa ricerca del vero cristianesimo; in quello di *Nietzsche*, che nei Greci, in tutto l'arco della sua opera, vede la realizzazione di una vita piena, a cui di rado le epoche successive hanno saputo elevarsi; nella cultura mitteleuropea, e specialmente austriaca a ridosso della prima guerra mondiale, in cui esponenti quali Hofmannsthal e R. Musil hanno sottolineato come nel mondo contemporaneo il linguaggio e i modi di vita perdano sempre più consistenza e capacità di orientare l'uomo nel mondo.

Novecento. Ma è soprattutto in alcuni esponenti della filosofia esistenziale che questa coppia concettuale riceve nel 20° sec. la definizione più precisa. In *Jaspers*, innanzitutto, nella sua opera *Psicologia delle visioni del mondo* (1918), si trova la seguente definizione dell'autenticità e dell'inautenticità: «L'a. è ciò che è più profondo in contrapposizione a ciò ch'è più superficiale; per esempio, ciò che tocca il fondo di ogni esistenza psichica di contro a ciò che ne sfiora l'epidermide, ciò che dura di contro a ciò ch'è momentaneo, ciò ch'è cresciuto e si è sviluppato con la persona di contro a ciò che la persona ha accettato o imitato». *Jaspers* precisa anche il carattere puramente ideale (nel senso kantiano del termine) dell'autenticità, che si trova sempre mescolata all'i. e da esso

minacciata: «l'a. non è mai concepibile, e l'i. non è così assolutamente e semplicemente i., né può negarsi completamente».

In *Heidegger* questa coppia concettuale è inserita all'interno della complessa analisi esistenziale delineata in *Essere e tempo* (1927), divenendo la contrapposizione fra due diverse condizioni dell'«Esserci» o *Dasein*; questo, che solo in via indicativa e provvisoria può essere identificato con l'uomo, è per definizione «L'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso», che «si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria», ma esso può aver successo o fallire in questo conseguimento della sua dimensione propria: «Appunto perché l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o 'scegliersi', conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo 'apparentemente'»: nel primo caso si ha autenticità, nel secondo inautenticità. Nell'inautenticità ricade tutta la nostra esistenza quotidiana, esistenza che *Heidegger* definisce «anonima» e «deietta» e in cui la tecnica ha una parte importante. A strapparci ad essa per condurci verso l'autenticità è fondamentale per *Heidegger* il rapporto con la morte e l'angoscia che a essa si connette: solo chi sa decidersi senza riserve ad accettare la prospettiva della morte, cioè della propria finitezza, può realizzare in pieno la propria esistenza.

Sulla linea di *Heidegger*, che è stato suo maestro, ma sviluppandone in modo originale l'insegnamento, anche la *Arendt* riprende la tematica dell'autenticità: per un lato ella vede nella banalità del male, nell'acquiescenza passiva agli ordini superiori la rinuncia al proprio più a. essere morale; per l'altro, in *Vita activa* (1958), individua come modello di una dimensione più a. dell'esistenza quella della polis greca, nella cui agorà si svolgeva un libero e conflittuale dibattito fra i cittadini, che permetteva il pieno sviluppo delle dimensioni più creative dell'uomo. Anche nella sua ultima opera, *La vita della mente* (post. 1978), la *Arendt* sviluppa una ricerca sulla libertà come interiorità che è strettamente legata alla contrapposizione fra a. e i.: è la dimensione interiore del pensiero a costituire una vita veramente a., di contro all'esteriorità della vita pratica, dispersa nella superficialità del quotidiano. Rispetto a questi autori, che sono tutti legati, seppure in modo e grado diverso, alla cultura esistenzialistica, filosofi come *Adorno*, *Horkheimer* e *Marcuse*, appartenenti alla *Scuola di Francoforte*, danno dei due concetti una versione in parte, anche se non totalmente, differente. L'enorme sviluppo della tecnica viene considerato da questi autori come un fattore di inautenticità. Ciò vale anche per *Heidegger*; ma la critica alla tecnica dei francofortesi viene invece strettamente legata a una critica del capitalismo di ispirazione marxista. Sull'inautenticità della vita nel tardo capitalismo, sulla riduzione dei rapporti umani a una dimensione meramente utilitaria e sulla perdita di ogni vero sentimento nelle società contemporanee, sono rimaste paradigmatiche la pagine di *Adorno* in *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951).

AUTOCOSCIENZA

Termine che indica, se usato in senso generico, la coscienza che l'io ha di sé stesso. In senso proprio, relativamente cioè al contesto del linguaggio idealistico in cui il termine ha trovato la più larga utilizzazione, l'a. si applica alla coscienza che ha di sé l'io come principio del conoscere e fondamento della realtà.

L'io puro di *Kant*. È con *Kant* che può farsi iniziare la storia del termine, usato per indicare la coscienza che ha di sé l'io puro quale condizione trascendentale del conoscere. Da questo punto di vista l'a. si identifica con l'*appercezione*, ossia con l'attività dell'io puro, che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», costituendo in tal modo l'unità trascendentale dell'autocoscienza. Rispetto agli sviluppi del concetto nell'idealismo classico tedesco, tuttavia,

L'attività dell'a. in *Kant* trova un limite insuperabile nei dati offerti dall'intuizione sensibile, in assenza dei quali essa gira a vuoto, dando origine a una conoscenza – quella prodotta dalle idee della ragione, esaminate nella terza parte della *Critica della ragion pura*, la Dialettica trascendentale – puramente illusoria. Una ben diversa posizione assume invece il termine – e il concetto – di a. nella storia dell'idealismo tedesco, una volta che l'io diviene principio creativo e non solo normativo rispetto alla realtà. Così, in *Fichte* l'a. è la stessa creatività dell'io che si realizza ponendo il «non io» e superandolo incessantemente. In *Schelling* è l'«atto uno e assoluto» che ingloba tanto l'io quanto tutto quello che ha con lui relazione. In *Hegel*, infine, l'a. universale è il puro realizzarsi della ragione assoluta.

L'itinerario delle scienze filosofiche. Il tema dell'a. prende largo spazio, in *Hegel*, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) e nelle sezioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817) che hanno per oggetto lo spirito soggettivo. Il tema di fondo di queste opere è costituito da una sostanziale critica dell'idealismo soggettivo di *Kant* e *Fichte* e dell'idealismo sì oggettivo ma secondo *Hegel* irrimediabilmente «mistico» di *Schelling*. In *Kant* e *Fichte* l'opposizione tra l'Io e il suo oggetto sarà sempre insuperabile, finché non verrà deposta la determinazione finita dell'Io o coscienza, perché la determinazione del sapere puro come Io porta continuamente con sé il richiamo all'Io soggettivo. Perché l'Io diventi l'effettivo inizio e il fondamento della filosofia occorre «purgare» l'Io da sé stesso, e far sì che «si abbandoni alla vita dell'Oggetto» (termine con il quale *Hegel* intende il sapere assoluto, la sostanza, e Dio stesso). Nella *Fenomenologia* viene descritto un itinerario nel quale, partendo dalla immediatezza o coscienza sensibile, la coscienza viene ricondotta al sapere assoluto come alla sua intima verità. L'opera è la storia del progressivo adeguarsi della coscienza umana al processo di sviluppo dell'Idea, quindi la storia del progressivo innalzamento di un punto di vista soggettivo al punto di vista dell'assoluto (→). Essa quindi descrive l'itinerario della coscienza naturale verso il vero sapere, ossia l'itinerario dell'anima che percorre la serie delle sue figure quali stazioni prescritte dalla sua stessa natura perché si rischiarì e divenga Spirito e, mediante la piena esperienza di sé stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in sé stessa. Questo innalzamento della coscienza empirica o soggettiva al sapere assoluto è facilitato dal fatto che essa possiede già le tappe del suo ascendere. Occorre solo riconquistarle, scendendo nell'interiorità del ricordo con una operazione paragonabile all'anamnesi (→) platonica. Il «sé» o a., dice *Hegel*, deve penetrare e digerire la ricchezza della sua sostanza mediante il suo «sprofondare dentro di sé». Questo rientrare in sé della coscienza significa, in un primo tempo, sperimentare la nullità degli oggetti esterni, scoprendosi come a.; in un secondo tempo, superare le rappresentazioni soggettive o inadeguate dell'a. e scoprirsi a. effettuale, oggettiva; infine, superare la forma immediata e incosciente di tale effettualità (l'eticità greca, nella quale a. e sostanza coincidono, ma la soggettività è completamente immersa nella sostanza, e non ha nessuna autonomia) per raggiungere l'unione cosciente di a. oggettiva e sostanza soggettiva. Ciò è reso possibile dal cristianesimo tramite l'incarnazione dell'assoluto, il Figlio, Cristo. In tal modo sono poste le premesse perché, una volta afferrato il vero senso dell'incarnazione e della manifestazione storica dell'assoluto (fine del «regno del Figlio», ossia del cattolicesimo, e avvento della Riforma luterana), la sostanza acquisti coscienza di sé nell'a., e l'a. acquisti spessore oggettivo nella sostanza. Il disegno complessivo sviluppato da *Hegel* prevede quindi un duplice movimento in base al quale la sostanza – l'assoluto – acquista piena consapevolezza di sé nell'a. e – inversamente – l'a. acquista oggettività nella sostanza. Al percorso ascendente dell'a. verso la sostanza corrisponde quindi il percorso discendente della sostanza nell'a.; l'incontro delle due figure è descritto da *Hegel* con la caratteristica espressione secondo la quale «la sostanza diventa soggetto», che è poi il senso finale e lo scopo principale dell'intera sua filosofia. Come si comprenderà il concetto di a., in *Hegel*, è

qualcosa di assai più complesso della semplice coscienza di sé. A. è la coscienza di sé come protagonista di un percorso storico e ideale insieme, nel quale si riassume il senso dell'intero corso storico dell'umanità. L'acquisizione di tale livello di a. implica, di fatto, l'identificazione dell'a. umana con Dio, l'assoluto, la sostanza – termini del tutto intercambiabili. Questa identificazione, peraltro, non deve andare a scapito della differenza – ciò che secondo *Hegel* accade nell'idealismo mistico-oggettivo di *Schelling*. Identità e differenza fra i due termini vanno tanto «superate» quanto conservate, secondo il pregnante concetto hegeliano di *Aufhebung* (→). Un ritorno all'idealismo soggettivo si avrà in Italia con la filosofia di *Croce* e *Gentile*. Diversamente dall'approccio teoretico di *Croce*, nell'idealismo attualistico di *Gentile* il concetto di a. si presenta come lo stesso processo pratico, con espliciti punti di contatto con la filosofia della prassi di *Marx*.

AUTONOMIA/ETERONOMIA

Coppia di termini, dei quali il primo (dal gr. αὐτός «stesso», e νόμος «legge») indica la capacità di un soggetto (individuale o collettivo) di dare a sé stesso le leggi che ne regolano il comportamento, mentre il secondo (dal gr. ἕτερος «diverso») indica la circostanza contraria, ossia il fatto di ricevere le leggi dall'esterno, da qualcun altro. Per *Rousseau* l'a. coincide con la libertà (→), giacché si è veramente liberi, secondo il pensatore ginevrino, soltanto quando si obbedisce alla legge che ci si è dati. Questo concetto di libertà, che informava di sé la morale stoica e che è assimilabile alla nozione di «padronanza di sé stessi» (l'uomo è libero quando è padrone di sé stesso, ossia quando segue la sua ragione e non è schiavo delle passioni), viene applicato da *Rousseau* alla sfera politica. Nella democrazia teorizzata dal pensatore ginevrino il popolo è sovrano e suddito al tempo stesso: è sovrano perché prende parte, direttamente e collettivamente, all'assemblea incaricata di fare le leggi, ed è suddito perché obbedisce a quelle stesse leggi. Obbedendo alla propria volontà il popolo è libero: la volontà, dice infatti *Rousseau*, o è propria o non è. Di qui la critica al sistema rappresentativo, dove si riproduce la distinzione tra governanti e governati: in un sistema siffatto i governati, secondo *Rousseau*, non obbediscono alla propria volontà, ma a quella dei deputati, e quindi non sono liberi. Non sono autonomi, ma – come avrebbe detto *Kant* di lì a poco – sono eteronomi. La coppia concettuale a./e. entra infatti nel linguaggio filosofico grazie a *Kant*, che influenzato dal pensiero di *Rousseau* ne riprende il concetto di a. e ne fa il fondamento della morale. «L'a. della volontà – scrive *Kant* nella *Critica della ragion pratica* (→) (1788, I, § 8) – è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri che loro corrispondono: invece ogni e. del libero arbitrio, non solo non è la base di alcun obbligo, ma piuttosto è contraria al principio di questo e alla moralità della volontà». La moralità consiste nella capacità della volontà, che è libera, di seguire la legge dettata dalla ragione (intesa come facoltà dell'incondizionato, dell'assoluto), sottraendosi ai condizionamenti della legge naturale (la sfera sensibile, con i suoi impulsi, i suoi interessi, le sue passioni) o a quelli di una legge di tipo superiore ma esterna (la legge divina). Nel primo caso la volontà sarebbe mossa dalla ricerca di un vantaggio, nel secondo dal timore di una pena: in entrambe le circostanze sarebbe dunque eteronoma e non autonoma. Ma l'azione è morale soltanto quando, lottando contro l'inclinazione al proprio vantaggio, obbedisce a quella legge universale che la ragione indica a ciascuno in modo assoluto e perentorio e che ogni uomo, nel suo intimo, conosce da sempre.

AUTORITÀ

Termine che presenta un'ampia gamma di significati, tutti in qualche modo legati alla capacità – da parte di un qualsiasi soggetto (individuale o collettivo, reale o immaginario) – di determinare o influenzare il comportamento o le opinioni altrui. Per tale ragione è spesso considerato sinonimo di potere (→), anche se in realtà deriva dal concetto romano di *auctoritas*, che era chiaramente distinto dalla nozione di *potestas* e che tale sarebbe sostanzialmente rimasto sino alle soglie dell'età moderna.

Le radici romane. Il concetto di *auctoritas* è così tipico del mondo romano che Dione Cassio – storico romano di origine greca e membro del Senato – lo riteneva intraducibile nella sua lingua originaria. Esso designa i casi in cui una volontà interviene a difendere, assistere o integrare un'altra volontà: l'*auctoritas tutoris*, per es., è l'intervento del tutore negli atti compiuti dal minore, intervento necessario per conferire a quegli atti efficacia giuridica. *Auctoritas* significa quindi garanzia, certificazione, indispensabile approvazione: la sua origine è nel verbo *augere* («accrescere»), dal quale derivano altri termini connessi come *augustus* (colui che accresce), *auxilium* (aiuto che viene dato da una potenza superiore) e *augurium* (termine anch'esso di origine religiosa: voto per una cooperazione divina all'accrescimento). Questo significato originario emerge chiaramente nella famiglia, dove i genitori sono autori dei figli sia in senso fisico (attraverso la generazione), sia in senso morale (attraverso l'educazione): ed è questa condizione di autori – ossia di coloro che «fondano», «conservano» e «accrescono» qualcosa – che conferisce loro autorità. In tale origine si coglie anche la ragione della distinzione tra *auctoritas* e *potestas*. Mentre quest'ultima rimanda all'idea di una forza materiale esterna, che è in grado di costringere all'obbedienza i suoi destinatari, l'*auctoritas* rimanda a quella che oggi noi definiremmo «autorevolezza», ossia ad una condizione di superiorità morale – dovuta all'età, alla capacità, al prestigio, al rapporto con la sfera del sacro – che gli altri riconoscono e che li induce ad obbedire, nella maggior parte dei casi, spontaneamente. Nell'antica Roma l'*auctoritas* trovò la sua prima formulazione nel diritto di famiglia e in seguito si istituzionalizzò nel Senato: i senatori erano i «padri della patria» e la loro *auctoritas* consisteva nell'approvare le decisioni prese da altri centri di potere (consoli, assemblee popolari), conferendo loro legittimità. Alla restaurazione dell'*auctoritas*, dopo un lungo periodo di conflitti civili, mirò esplicitamente Ottaviano, che fu salutato dal Senato come Augustus (27 a.C.). A partire dal 2° sec. si ha tuttavia una progressiva e inarrestabile perdita di prestigio e di influenza da parte delle élites tradizionali e si fa sempre più indifferibile l'esigenza di una organizzazione 'monarchica' dell'Impero: l'*auctoritas* del principe inizia ad essere, in questo quadro, soltanto il sinonimo della carica imperiale e dell'illimitato potere politico ad essa connesso. L'emergenza politica, militare e sociale dei secc. 3°, 4° e 5° porterà infine l'*auctoritas* a coincidere con la *potestas* e quindi a indicare semplicemente il «potere più alto». Va peraltro ricordato che già a partire da *Cicerone* il concetto di *auctoritas* aveva assunto anche un significato metaforico, in relazione a quegli scrittori e pensatori ai quali venivano universalmente riconosciute dottrina, competenza e virtù.

Autorità e potere nel Medioevo. Nonostante l'evoluzione in senso politico cui si è fatto riferimento, la nozione di *auctoritas* conservò un grande prestigio morale e venne fatta propria dal cristianesimo, che se ne servì per giustificare l'assetto istituzionale della Chiesa: l'*auctoritas* dei vescovi deriva, per i padri della Chiesa, dalla successione apostolica, cioè dal rapporto diretto e ininterrotto con gli apostoli e con la missione, affidata loro da Cristo, di custodire il *depositum fidei*. La lotta per l'*auctoritas* si svolse dapprima all'interno della Chiesa, nella quale si affermò progressivamente il primato del vescovo di Roma, in quanto successore diretto di Pietro (*auctoritas* apostolica): a tale primato, riconosciuto dagli ultimi titolari dell'Impero Romano d'Occidente (5° sec.), era connesso il monopolio dell'interpretazione vincolante delle Sacre Scritture. L'*auctoritas* fu anche l'oggetto di

uno scontro, durato sostanzialmente per tutto il Medioevo, tra Chiesa e Impero, dovuto al fatto che il cristianesimo – non essendo, come la religione romana, una religione nazionale e quindi politica – poneva il problema del rapporto tra sfera trascendente e sfera temporale. Per *Agostino* l'Impero è espressione di una potestas necessaria nell'ordine mondano, ma di quest'ultimo condivide tutti i limiti e le imperfezioni: il potere può quindi giustificarsi soltanto se si lascia orientare al bene, sottomettendosi all'a. della Chiesa. L'impostazione dei rapporti fra Chiesa e Impero come titolari, rispettivamente, dell'auctoritas e della potestas troverà espressione nella «teoria delle due spade» di papa Gelasio I (492-96), che tuttavia si presterà anch'essa a interpretazioni discordanti e quindi non metterà fine ai contrasti tra le due grandi istituzioni universalistiche del Medioevo. Nel corso del 14° sec. prenderà avvio – con Marsilio da Padova, *Guglielmo di Occam* e Bartolo da Sassoferrato – la tendenza all'autolegittimazione dell'ordine politico.

La svolta moderna. Con l'età moderna il ruolo e il significato della nozione di a. mutano profondamente. Dal punto di vista religioso, *Lutero* e *Calvino* attaccano frontalmente l'a. della Chiesa di Roma, rivendicando il «libero esame» delle Sacre Scritture da parte di ogni credente. Insieme alla libertà religiosa, che riguarda la sfera della coscienza, *Lutero* e *Calvino* teorizzano però la completa sottomissione del cristiano all'a. politica (necessaria per punire i malvagi), contribuendo così a quel rafforzamento del potere politico che costituisce uno dei tratti caratteristici della modernità. I moderni Stati nazionali tendono infatti a liberarsi dalla 'tutela' della Chiesa e ad affermare la propria autonomia. Sotto questo profilo, l'idea di a. perde il suo significato religioso-sacrale e assume un significato esclusivamente politico, che la fa coincidere con il potere (o i poteri) dello Stato e che troverà il suo nuovo paradigma teorico nel giusnaturalismo moderno (da *Hobbes* a *Kant*). Tale paradigma si contrappone alla tradizione aristotelica, che vedeva nello Stato l'esito di un processo naturale, fondato sulla naturale socievolezza dell'uomo e sulla altrettanto naturale disuguaglianza degli individui (divisi, in virtù delle loro doti intellettuali o fisiche, in «atti al comando» e «atti all'obbedienza»): per i giusnaturalisti, infatti, lo Stato è l'esito di una decisione razionale, presa da individui liberi ed eguali e sancita da un patto o contratto. Il nuovo principio di legittimazione dell'a. politica è quindi il consenso razionale: ma mentre per l'assolutista *Hobbes* e per il democratico *Rousseau* la sovranità (sia essa esercitata da un individuo, da un'assemblea o dal popolo nella sua interezza) assorbe in sé e annulla le libertà individuali, nei liberali *Locke* e *Kant* il potere dello Stato trova il suo limite, la sua funzione e il suo fine nella tutela delle libertà individuali.

Principio di autorità e libero uso della ragione. Sul piano più specificamente filosofico, l'a. appare ai pensatori moderni come qualcosa che si oppone al libero uso della ragione. Come qualcosa, dunque, che non «fa crescere» l'uomo, ma che al contrario ne limita o addirittura ne blocca lo sviluppo. I protagonisti del razionalismo polemizzano contro il principio di a. (incarnato da *Aristotele* e dalla Chiesa di Roma) e contro la tradizione, sostenendo che l'uomo deve affidarsi soltanto alla ragione, mentre i primi scienziati moderni, come *Galilei*, fanno altrettanto nell'ambito della ricerca scientifica. Nella modernità, quindi, l'a. è concepita negativamente, come dogmatismo che ostacola la ragione e/o la libertà, ed è valutata positivamente soltanto in quanto il soggetto possa riconoscersi in essa. Questo atteggiamento, che troverà la sua più chiara espressione nei filosofi dell'Illuminismo e riceverà ulteriore impulso della Rivoluzione francese, ispirerà le ideologie politiche e i grandi sistemi filosofici dell'Ottocento, che prevedono la scomparsa dell'a. come qualcosa di esterno all'uomo: per liberali e democratici l'a. legittima è quella dello Stato fondato sul consenso dei cittadini; per *Hegel* nella storia, processo razionale e necessario, si realizza la perfetta coincidenza tra libertà e a.; per i positivisti l'a. è rappresentata dalla ragione scientifica, che garantirà all'uomo un indefinito progresso; per i marxisti l'a. come imposizione esterna verrà sostituita, nella società socialista, dall'autogoverno dei produttori.

L'autorità nel Novecento. Nel corso del 20° sec., con l'avvento delle masse sulla scena politica e sociale, si ripresenta un «bisogno di a.» che trova espressione sia nell'espansione degli apparati dello Stato, sia nell'avvento di regimi autoritari e totalitari. In questo quadro la riflessione sull'a. si allarga alle scienze sociali e politiche e alla psicologia. *Durkheim* considera l'a. come una funzione della società: quest'ultima esercita infatti una sorta di «trascendenza» sui suoi membri ed è quindi la fonte di ogni forma di autorità. In polemica con la visione liberale dei rapporti individuo/Stato, *Durkheim* sostiene che l'a. non limita ma anzi rende possibile la libertà: il singolo è infatti libero solo se integrato in una pluralità di gruppi sociali (famiglia, Chiese, corporazioni) la cui a., indipendente da quella dello Stato, dà senso all'azione individuale e la sottrae ai rischi di disordine e di anomia. *Freud*, dal canto suo, sottolinea la natura ambivalente del rapporto che gli uomini hanno con l'a.: per spiegare la genesi della società egli avanza l'ipotesi del parricidio originario, secondo la quale il padre è stato ucciso dall'orda dei figli per liberarsi dai suoi divieti; ma una volta soddisfatta l'aggressività con il parricidio, la figura paterna «sopravvive» interiorizzata dai membri della società. Analogamente, ogni individuo, dopo aver «lottato» contro l'a. paterna, ne interiorizza i divieti contro le pulsioni primarie: e solo tale interiorizzazione permette il sorgere di una personalità integrata e di una società civile. Tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta, la *Scuola di Francoforte* – attraverso le opere di *Horkheimer*, *Adorno* e *Marcuse* – reinterpretava le tesi freudiane alla luce del marxismo, sostenendo che la contrapposizione tra a. e libertà non è inscritta nella natura umana, ma è il frutto del sistema capitalistico, nel quale si danno rapporti fondati sul dominio e sullo sfruttamento, tendenti a tradursi in regimi politici autoritari (fascismo). Le tesi dei francofortesi influiranno sui movimenti del Sessantotto, caratterizzati da una ripresa e da una radicalizzazione dell'atteggiamento antiautoritario: l'a. viene attaccata in tutte le sue forme – nella famiglia, nella scuola, nell'università, nello Stato – e si diffondono comportamenti e stili di vita ispirati a un largo permissivismo. È in questa fase che l'idea di a. tocca il punto più alto della sua eclissi, che si riflette emblematicamente nella crisi della famiglia tradizionale e della figura del padre. Questo esito viene spiegato da settori del pensiero cattolico contemporaneo (si pensi a Del Noce) come conseguenza del nichilismo nel quale precipita la ragione quando si distacca dalle sue fonti trascendenti. Una difesa delle «ragioni» dell'a. viene anche dall'etologia: K. Lorenz sostiene che l'ostilità verso ogni forma di a. rischia di far perdere all'uomo contemporaneo la capacità di controllare le proprie dinamiche pulsionali; l'a. appartiene infatti alle strategie umane per gestire l'aggressività e permette all'individuo e alla società di rispondere alle sfide ambientali e culturali.

AVALUTATIVITÀ

Concetto introdotto da M. Weber per indicare la caratteristica che conferisce scientificità alle discipline storico-sociali. Queste ultime devono essere wertfrei – ossia libere da «giudizi di valore» – giacché la loro validità dipende soltanto dai «giudizi di fatto» sui fenomeni indagati. Weber riconosce che lo scienziato sociale, nella scelta degli argomenti oggetto delle sue indagini, è influenzato dai propri orientamenti di valore: ma questa «relazione di valore» non va in alcun modo confusa con il «giudizio di valore» su quei medesimi argomenti, che esula dal discorso scientifico, perché implica giudizi di tipo morale. Criticato dagli esponenti del marxismo, secondo i quali qualsiasi indagine scientifica è condizionata dagli interessi di classe, il concetto di a. è stato ripreso da studiosi di orientamento neopositivistico, i quali distinguono tra «contesto della scoperta» (in cui possono essere presenti vari fattori, anche di natura morale) e «contesto della giustificazione» (che riguarda solo i fatti e la logica).

AZIONE

Nel suo significato più generale – come attività od operazione posta in essere da un determinato soggetto – l'a. corrisponde al fare (ποιεῖν) aristotelico, che il filosofo greco contrappone al subire, ossia a tutte quelle modificazioni che il soggetto avverte in modo passivo e che danno luogo alle affezioni (sensazioni, passioni, emozioni). Dal punto di vista logico l'a. o l'agire – come il patire – è una delle dieci categorie studiate nell'Organon. Questo significa che può essere predicata di un soggetto, ma che non è un soggetto a sé stante, cioè una sostanza. *Aristotele* (*Etica Nicomachea*, VI) distingue l'a. umana in ποιήσις (la produzione di oggetti, propria delle arti e di cui si occupano i saperi tecnici) e πράξις (la sfera dell'agire umano in senso lato, che non si risolve nella creazione di oggetti ma ha il suo fine in sé stessa e di cui si occupano le scienze pratiche dell'etica e della politica). Tale distinzione è ripresa da Tommaso, che parla di a. transitiva, che passa dal soggetto agente nella materia esterna, e di a. immanente, che rimane nel soggetto (come accade nel sentire, nell'intendere, nel volere). Nell'ambito delle a. volontarie Tommaso distingue altresì tra a. elicite (l'atto stesso del volere) e a. comandate (l'attività fisica che si realizza in quanto voluta, come il camminare, il parlare, ecc.).

Le filosofie dell'azione. Se nella metafisica classica l'a. presuppone l'essere – giacché la capacità di essere agenti è un predicato della sostanza – tra il 18° e il 19° sec. si pongono le premesse di una concezione opposta, che fa dell'a. il momento di accesso alla verità. Tali premesse – espresse letterariamente da *Goethe* (che nel *Faust* traduce in principio erat verbum con «in principio era l'azione») – sono rintracciabili nel primato dell'a. morale affermato da *Kant* e soprattutto nella tesi fichtiana secondo cui l'assoluto (l'io) non è una sostanza ma un'attività che pone sé stessa e l'altro da sé, in una infinita lotta contro il non-io e una altrettanto infinita riaffermazione di sé. Al pensiero di *Fichte* si ispira la «filosofia dell'a.» di von Cieszkowski, esponente della sinistra hegeliana, che nei *Prolegomeni alla filosofia della storia* (1838) oppose all'essere del presente il dover essere dell'avvenire, che può essere realizzato solo dall'azione. Ma è soprattutto in relazione a determinate correnti della filosofia contemporanea che si può parlare di «filosofie dell'a.». Tale definizione si attaglia, in particolare, alle filosofie di ispirazione religiosa elaborate dai francesi Ollé-Laprune (→), *Blondel* (→) e Laberthonnière (→), le quali – criticando l'astrazione del sapere intellettualistico – rintracciano nell'a. l'unione di vita e pensiero e quindi la sola dimensione in cui può essere colto l'uomo nella sua realtà (realtà di cui fa parte integrante l'insopprimibile tendenza verso la sfera trascendente). In *Blondel* tale concezione genera la caratteristica opposizione fra «volontà volente» e «volontà voluta», ed è la prima – mai soddisfatta delle proprie conquiste nella vita di tutti i giorni – che genera una tensione verso la sfera della trascendenza che apre la via alla fede. In Laberthonnière una concezione analoga produce la classica dicotomia fra intellettualismo greco, che considera Dio come un «motore immobile», e realismo cristiano, che invece concepisce Dio come a. eternamente vivificante. Caratterizzato da un chiaro senso del limite è invece il pragmatismo (→), che può essere considerato una filosofia dell'a. in quanto fa della sfera pratica – la sfera delle azioni umane – il movente della nostra conoscenza e il criterio per stabilire il valore di verità delle nostre idee. La centralità dell'a. riceverà una declinazione socio-politica in Sorel (→), per il quale l'a. è in grado di creare miti che costituiscono la sua stessa giustificazione: essa, in altre parole, produce autonomamente le condizioni del proprio successo e si svincola da qualsiasi limite razionale e fattuale. Divenuto uno dei teorici del sindacalismo rivoluzionario, Sorel scrisse le *Riflessioni sulla violenza* (1908), ispirandosi al vitalismo di Bergson, di cui aveva seguito i corsi al Collège de France, e sviluppando parallelamente una polemica radicale contro la democrazia parlamentare che lo spinse gradatamente verso la destra dell'Action française e verso il nascente fascismo italiano.

La teoria dell'azione. Il concetto di a. ha suscitato particolare interesse, sul finire del 20° sec., nell'ambito della filosofia analitica, dando vita a una «teoria dell'a.» che mirava a una soddisfacente definizione del concetto di a. umana e all'individuazione di modelli esplicativi cui sono riconducibili le correnti spiegazioni motivazionali dell'azione. Più che al tradizionale problema del determinismo etico, la riflessione contemporanea sull'a. rappresenta un «capitolo» della discussione sui rapporti mente-corpo. I due problemi presi soprattutto in considerazione sono: (1) come definire le azioni umane distinguendole dai movimenti corporei involontari; (2) come descrivere la struttura logica delle spiegazioni delle azioni umane. Il punto di partenza è dato dalle dottrine antimentalistiche di Ryle e Wittgenstein, i quali contestano la tesi (presente in *Cartesio*, *Hume*, *Bentham* e *S. Mill*) secondo la quale le a. umane sarebbero determinate da cause mentali (volizioni, desideri, intenzioni, motivi). Secondo la dottrina non causale dell'a. – che verrà ripresa ed elaborata da Anscombe, Peters, Hampshire, A. Melden, A. Kenny, von Wright – intenzioni e motivi non sono cause occulte dei comportamenti manifesti, bensì categorie linguistiche mediante le quali un movimento corporeo viene interpretato come a., cioè in termini di volontarietà e direzione verso uno scopo. Le a. sono così, per questi autori, comportamenti finalizzati o intenzionali che ricevono il loro senso dalle convenzioni linguisticsociali i entro cui si è stati educati, ossia in un contesto ermeneutico estraneo a quello naturalistico-meccanicistico (causale) a cui il positivismo ottocentesco e novecentesco avevano cercato di ricondurle. Per Anscombe e von Wright, in particolare, un movimento corporeo è un'a. solo se viene descritto come intenzionale. Tale descrizione, conseguentemente, diventa parte costitutiva dell'a. stessa. Per quanto influenti, le teorie non causali o ermeneutiche dell'a. ispirate alla filosofia della mente wittgensteiniana sono state spesso criticate per i loro presupposti eccessivamente culturalistici. Alla interpretazione di ispirazione wittgensteiniana si oppone quella «causalistica», che annovera tra i suoi maggiori sostenitori Davidson, Danto, Goldman, B. Brand. Tra le alternative a tali teorie la più influente è quella di Davidson (→), il quale sostiene una teoria causale senza avallare una forma di dualismo cartesiano: le ragioni e le intenzioni sarebbero cause non in quanto eventi mentali ma in quanto eventi neurofisiologici di cui si danno descrizioni mentalistiche.

Azione sociale. Aspetto dell'a. studiato soprattutto dalla sociologia. L'a. s. è l'a. che si svolge in concomitanza e intrecciandosi con quella di altre persone. Tale a. può essere istituzionale o extraistituzionale. Il primo modello è stato studiato soprattutto da *Durkheim* (→) nelle Regole del metodo sociologico (1895), dove vengono evidenziati gli aspetti oggettivi dell'a. s., ossia quelli esercitati da entità dotate a qualsiasi titolo di potere coercitivo; il secondo da Weber in *Economia e società* (1922), che evidenzia gli aspetti soggettivi dell'a. umana dal punto di vista del calcolo razionale dei fini. Una sintesi dei due punti di vista è stata proposta da T. Parsons (*La struttura dell'azione sociale*, 1937; *Il sistema sociale*, 1951), secondo il quale l'a. s. deve essere studiata a vari livelli che sostanzialmente interagiscono fra di loro, creando una continua osmosi fra le motivazioni psicologiche e soggettive dell'a. e i rapporti oggettivi entro i quali essa viene necessariamente a manifestarsi. In questo contesto la classica distinzione di Weber fra «a. razionale rispetto allo scopo» e «a. razionale rispetto al valore» è apparsa non più sufficiente a descrivere la crescente complessità dell'azione sociale. F. Znaniecki in *Azione sociale* (1936) ha proposto una concezione «evoluzionistica» dell'a. s., secondo la quale essa rappresenta un adattamento progressivo verso fini stabiliti di volta in volta in relazione ai mezzi disponibili. Diversi tipi di approccio, ancora, sono offerti dalla teoria dei sistemi e dei gruppi sociali di W. Buckley (*Sociologia e teoria dei sistemi*, 1968) o dall'analisi di tipo statistico di A. Touraine (*Sociologia dell'azione*, 1965; *Produzione della società*, 1973).

BARBARA

Termine mnemonico della sillogistica, designante il primo modo della prima figura del sillogismo, in cui sia le premesse sia la conclusione sono proposizioni universali affermative (A). Per es.: «Ogni animale è corpo; ogni uomo è animale; dunque ogni uomo è corpo». Questo, che è considerato il sillogismo tipo, consiste nell'applicare un principio generale a un caso speciale o singolare.

BARBARI

Termine mnemonico della sillogistica, designante un modo subordinato alla prima figura, ottenuto con la subalternazione della conclusione di barbara (→). Per es.: «Ogni animale è corpo; ogni uomo è animale; dunque qualche uomo è corpo».

BENE

Nella storia della filosofia è possibile distinguere due diverse concezioni del b.: una oggettivistica e metafisica, e una soggettivistica. Il massimo esponente della prima è *Platone*, per il quale il fondamento metafisico del reale è costituito dalle idee, e il b. è l'idea suprema. *Platone* paragona il b. al Sole, affermando che, come il Sole permette alle cose di essere generate, di crescere e di divenire visibili, così il b. fa essere e rende conoscibili le idee («Ciò che il b. è nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agli intelligibili, altrettanto è [il Sole] nel visibile rispetto alla vista e agli oggetti visibili», *Repubblica*, VI, 508 a-d). Il b. è dunque in *Platone* il principio di spiegazione di tutto l'Universo: è ciò che fa essere ogni cosa, ideale e reale, è Dio medesimo. L'uomo può ascendere a esso solo se si sottrae ai sensi, disprezzando quelli che sono b. solo per chi, nelle tenebre della caverna, ancora scambia per realtà le ombre, cioè le cose sensibili. *Aristotele* elabora due concezioni del b.: una di carattere antiplatonico, secondo la quale il b. non è qualcosa di trascendente bensì è qualcosa di immanente alla vita sociale e politica dell'uomo, una di ispirazione platonizzante, in quanto identifica il b. con l'atto puro o motore immobile. Nell' *Etica Nicomachea*, infatti, *Aristotele* dice che la saggezza (φρόνησις) è la virtù di coloro che sono capaci di amministrare bene la famiglia o lo Stato, in quanto sanno che cosa è b. sia per loro stessi sia per gli altri. Ma ben superiore alla saggezza è la sapienza (σοφία), che è la scienza delle realtà più sublimi, delle quali coglie anche i principi, con un'intuizione immediata. *Plotino*, riprendendo la dottrina platonica, concepisce il b. come la prima ipostasi dell' *Uno*, e lo considera come causa dell'essere e della scienza (Enneadi, VI, 7, 16). Una cosa è quindi buona nella misura in cui partecipa del b. supremo, derivando da esso per via emanativa, e occupa il posto assegnatole all'interno di un ordine universale.

Il cristianesimo. Concentrando in Dio tutti i valori, il cristianesimo lo concepisce come il b. supremo in entrambi i significati, di suprema bontà e di suprema felicità per chi giunga a Lui, conservandogli altresì il significato di supremo modello, di altissima meta di ogni operare umano, di sovrana misura in base alla quale tutto è giudicato. Tommaso afferma la coincidenza in Dio, secundum rem, del b. con l'essere: «Ostensum est... ipsum esse primum ens et summum bonum» (*Summa contra Gentiles*, II, 11, 910; cfr. anche *Summa theologiae*, I, q. 5, artt. 1-3). Il cristianesimo, introducendo il principio della creazione, porta così alle estreme conseguenze la dottrina del b. metafisico e ontologico in quanto rivendica al creato come tale la dignità di cosa buona perché creata da Dio, Sommo *Bene*. Il b. metafisico diviene espressione di un afflato cosmico che unisce il mondo a Dio.

La filosofia moderna. Per il naturalismo del Rinascimento il b. è ciò che è appetito. Ma è soprattutto il soggettivismo moderno a trasformare radicalmente l'idea del bene. Con *Hobbes* si arriva a formulazioni assai nette in senso soggettivistico: «L'uomo chiama buono l'oggetto del suo desiderio, cattivo l'oggetto del suo odio o della sua avversione, vile l'oggetto del suo disprezzo. Le parole 'buono', 'cattivo', 'vile' si intendono sempre in rapporto a chi le adopera; perché non c'è nulla di assolutamente e semplicemente tale e non c'è nessuna norma comune per il b. e per il male, che derivi dalla natura delle cose» (*Leviatano*, I, 6). Lo segue *Spinoza*: «Intenderò essere b. quello che sappiamo certamente esserci utile» (*Etica*, IV, def. I). Sulla stessa linea è *Locke*: «Ciò che è atto a produrre piacere in noi è quello che chiamiamo b. e ciò che è atto a produrre dolore è ciò che chiamiamo male; e per nessun'altra ragione tranne la sua attitudine a produrre in noi piacere o dolore, nelle quali cose consiste la nostra felicità o infelicità» (*Saggio sull'intelletto umano*, II, 21, 43). *Kant* riprende e trasforma profondamente la concezione soggettivistica: il b. consiste nella volontà buona, tesa al rispetto della legge morale; consiste cioè in un modo d'azione estraneo a ogni calcolo di utilità o di felicità immediata, a favore del rispetto di quel dovere che ogni uomo sente nella propria coscienza come un comando inesorabile. *Kant* tuttavia ammette che il 'b. perfetto' (o 'sommo bene') deve contenere, oltre alla virtù, anche la felicità, e postula l'esistenza di Dio, che, in una vita oltremondana, dovrà commisurare la felicità alla virtù.

BIOETICA

L'introduzione nel linguaggio scientifico del termine bioetica si deve, agli inizi degli anni Settanta del Novecento, all'oncologo V.R. Potter (*Bioethics: the science of survival*, 1970, trad. it. Bioetica: la scienza della sopravvivenza; e *Bioethics: bridge to the future*, 1971, trad. it. Bioetica: ponte verso il futuro). Potter intende tale termine come ripristino di rapporti tra cultura umanistica e scientifica, e, specificamente, tra valori morali ed esigenze degli ecosistemi, naturale e umano. Nato sotto l'influenza dell'ambientalismo e dell'ecologia della fine degli anni Sessanta del 20° sec., il termine è stato presto attratto verso problemi inerenti al nucleo centrale della biomedicina. Successivamente ha conosciuto una larghissima fortuna, e va ormai ben al di là dell'originaria etica medica, dato che descrive una molteplicità di campi disciplinari e individua un tema capitale della discussione pubblica. Parafrasando il titolo di un saggio di Toulmin, *How medicine saved the life of ethics* (1982), si potrebbe dire che la b. ha offerto nuove opportunità alla filosofia e al diritto, alla sociologia e alla psicanalisi, imponendo loro confronti continui e ravvicinati con un'innovazione scientifica e tecnologica impetuosa e sovente drammatica, promuovendo in tal modo anche una ricerca interdisciplinare particolarmente fruttuosa. Il riferimento alla b. si dilata; non riguarda soltanto un discorso sempre più comprensivo sui temi della vita, ma si allarga alla descrizione di pratiche che investono l'organizzazione della ricerca, l'insegnamento, l'attività medica, producendo anche un nuovo tipo di istituzioni, i comitati etici. B. diviene così un termine poliseno, per non dire ambiguo, difficile da racchiudere in una definizione.

La necessità di una regola giuridica. Proprio questa estensione, o indeterminatezza, dei confini della b. ha provocato reazioni, volte non soltanto a meglio precisarne lo statuto epistemologico, ma soprattutto a mettere in evidenza come la vita ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$) e le sue vicende non possano essere affidate unicamente alle indicazioni dell'etica, ma esigano l'assunzione di responsabilità politiche e l'intervento della regola giuridica. Si impongono qui tre tipi di considerazioni. In primo luogo, la b. non può essere intesa come una disciplina normativa: deve essere considerata piuttosto come un luogo di incessante elaborazione e confronto tra posizioni e valori diversi, dove certamente si

elaborano principi e modelli di riferimento, ma in forma aperta e dialogica, ponendo così anche le premesse per superare situazioni di conflitto e giungere a posizioni condivise. La forte istituzionalizzazione della b., quindi, deve essere ispirata alla stessa logica: soprattutto a livello nazionale, i comitati etici non possono essere organizzati e operare come se si trattasse di soggetti ai quali viene trasferita una quota di sovranità, come ‘consiglieri del principe’ o addirittura come decisori finali. Essi debbono piuttosto presentarsi come interlocutori della società, cui forniscono gli elementi necessari per lo sviluppo informato della discussione bioetica pubblica (diverso può essere il ruolo dei comitati etici locali, in un ospedale o in un istituto di ricerca, dove il loro parere diviene parte di una procedura di decisione). La politica, infine, deve certamente presentarsi come la dimensione dove legittimamente si opera perché le istituzioni facciano le scelte di carattere generale e fissino le regole necessarie: ma il modo in cui questa funzione viene esercitata deve tener conto della materia sulla quale si esercita il suo potere di decisione, la vita, che richiede sobrietà, senso del limite, ascolto anche preventivo della voce dei cittadini (com’è avvenuto, per es., con la consultazione informale dei cittadini della Gran Bretagna, anche attraverso la posta elettronica, su un tema delicato come la scelta del sesso dei nascituri). Queste prassi istituzionali, peraltro, costituiscono un impegno per gli Stati che hanno firmato la Convenzione sulla biomedicina, il cui art. 28 prevede proprio che «le fondamentali questioni suscitate dagli sviluppi della biologia e della medicina divengano oggetto di discussione pubblica appropriata, alla luce, in particolare, delle specifiche implicazioni mediche, sociali, economiche, etiche e giuridiche, e affinché le possibili applicazioni di tali sviluppi divengano oggetto di consultazioni appropriate».

L’istituzionalizzazione della bioetica. L’area coperta dall’analisi bioetica si è venuta progressivamente dilatando, insieme all’evidenza di punti di vista contrapposti, che caratterizzano una discussione spesso fortemente polemica, tanto da apparire come un conflitto tra fini non negoziabili, sì che il suo esito sarebbe inevitabilmente segnato dal prevalere di una posizione e dall’integrale sacrificio dell’altra. Questa situazione sarebbe determinata dal fatto che viviamo in un’epoca in cui a valori generalmente condivisi (o imposti) si è venuto sostituendo un pluralismo o politeismo dei valori. Si tratta, quindi, di misurare la distanza tra i valori proclamati, di individuare analiticamente le situazioni oggetto dell’analisi, di valutare la qualità delle soluzioni proposte e adottate. La riflessione bioetica ha assunto come oggetto le questioni della vita in tutta la loro ampiezza. Essa non considera quindi soltanto la vicenda umana nelle sue varie fasi, ma comprende anche quelle anteriori alla nascita e successive alla morte. Mette in rapporto la vita di ciascuno e di tutti con l’ambiente fisico e sociale in cui si svolge, affrontando temi come quelli della tutela dell’ambiente (e dunque anche la vita animale e vegetale) e della distribuzione delle risorse (anche nel rapporto con i paesi in via di sviluppo), dell’industria farmaceutica e di quella assicurativa, della brevettabilità e delle biotecnologie, dell’insegnamento e dell’organizzazione ospedaliera. Basta scorrere l’elenco dei pareri approvati dai comitati etici dei diversi paesi per rendersi conto del progressivo arricchirsi delle materie di cui ritengono necessario occuparsi. Si può così dire che lo sguardo bioetico ha permesso, e continua a permettere, di stabilire connessioni che fanno della persona e della sua vita il criterio di analisi e di giudizio di situazioni variamente incidenti sull’esistenza. Si possono così comprendere le modalità attraverso le quali si compie l’istituzionalizzazione della bioetica. Questa, infatti, non deve essere rinvenuta soltanto nei comitati etici, ma trova manifestazioni sempre più significative in norme contenute in leggi nazionali e in documenti internazionali. Da una settorialità istituzionale della b. si è così passati a una sua pervasività che informa interi settori della legislazione. Da ciò deriva anche un consistente arricchimento dei principi fondativi. Nel suo stadio iniziale, coerentemente con il suo statuto prevalentemente teorico e con il suo radicamento originario nella cultura statunitense, la b. ha dato

rilievo a principi che, come quelli di beneficenza, non maleficenza e autonomia, avevano già trovato elaborazione nell'ambito della filosofia morale. Via via che la riflessione teorica veniva accompagnata in modo consistente da norme giuridiche, assumevano particolare rilevanza principi più propriamente giuridici, come quelli del consenso informato, della tutela dei dati personali, dell'irriducibilità della persona e della sua vita alle dinamiche di mercato. In questa integrazione tra principi filosofici e giuridici può cogliersi anche un contributo significativo della cultura europea, particolarmente attenta ai profili istituzionali. Punto d'approdo importante di questa riflessione è l'art. 3 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (2000): «1. Ogni individuo ha diritto alla propria identità fisica e psichica. 2. Nell'ambito della medicina e della biologia devono essere particolarmente rispettati: il consenso libero e informato della persona interessata, secondo le modalità stabilite dalla legge; il divieto delle pratiche eugenetiche, in particolare di quelle aventi come scopo la selezione delle persone; il divieto di fare del corpo umano e delle sue parti in quanto tali una fonte di lucro; il divieto della clonazione riproduttiva degli esseri umani». È significativo, poi, che la stessa Carta abbia inserito le caratteristiche genetiche tra le cause di non discriminazione (art. 21.1). Considerando sempre la dimensione internazionale, assumono particolare rilievo la Convenzione del Consiglio d'Europa per la protezione dei diritti umani e della dignità dell'essere umano riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina (Convenzione sui diritti umani e la biomedicina, 1997) e il suo Protocollo aggiuntivo sul divieto della clonazione riproduttiva degli esseri umani (il Consiglio d'Europa è sempre stato assai attivo in queste materie con numerose risoluzioni e raccomandazioni fin dal 1982). E, pur nella diversità dei loro effetti giuridici, due documenti dell'Unesco: la Dichiarazione universale sul genoma umano e i diritti dell'uomo (1997) e la Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti dell'uomo (2005). È opportuno ricordare, tuttavia, che ben prima dell'avvio della discussione bioetica norme riconducibili ai temi da essa considerati erano presenti in molte legislazioni nazionali (basta qui ricordare l'art. 5 del Codice civile italiano del 1942 sugli atti di disposizione del proprio corpo) e soprattutto nel Codice di Norimberga del 1947 che, a conclusione del processo ai medici nazisti, fissava i principi della sperimentazione clinica e l'obbligo del consenso informato (principi poi ribaditi dalla Dichiarazione di Helsinki del 1964 e da quella di Manila del 1981, quest'ultima dedicata in particolare agli studi clinici nei paesi in via di sviluppo). Proprio quei più lontani documenti, peraltro, consentono di misurare il passaggio da un'impostazione in termini di etica medica alla visione attuale della b. come considerazione dei problemi della vita irriducibile ai soli profili clinici e che, quindi, implica la rilevanza e la responsabilità di una ben più ampia platea di soggetti. Esaminando i più recenti documenti internazionali, inoltre, emergono in modo chiaro, anche se indiretto, i conflitti di valori e di interessi già ricordati, che si manifestano attraverso il rifiuto da parte di alcuni Stati di firmare o ratificare quei documenti. È il caso, per es., della Convenzione sui diritti umani e la biomedicina, che la Gran Bretagna non ha voluto firmare poiché riteneva inaccettabile, in particolare, il divieto di produrre embrioni umani a fini di ricerca (art. 18.2). Un rifiuto, questo, che aveva motivazioni complesse, legate al modo di considerare l'embrione, al primato attribuito alla libertà di ricerca scientifica, alla volontà di fare della Gran Bretagna un polo rilevante dell'industria biotecnologica. Questa vicenda illustra in modo eloquente l'intreccio di interessi che concorrono a definire il campo della riflessione bioetica, e il continuo confronto tra modelli culturali che questa impone. E mette in evidenza una debolezza, nel momento in cui si vuol passare alla traduzione istituzionale di alcune acquisizioni teoriche. I temi della b. sono davvero globali. Ciò impone, da una parte, una loro considerazione transculturale, che in più di un caso rende difficoltosa l'attribuzione di valore universale ad alcuni principi di riferimento. E, dall'altra parte, rende possibile il sottrarsi a regole pur ampiamente condivise attraverso un 'turismo dei diritti' sempre più diffuso, che spinge studiosi a emigrare dove minori sono i limiti alla ricerca, imprese a localizzarsi dove sono più facilmente

eludibili i vincoli alle sperimentazioni, persone a chiedere una sorta di asilo dove è possibile soddisfare bisogni che vengono negati nel loro paese d'origine (per es., procreazione medicalmente assistita, interruzione della gravidanza, suicidio assistito). Poiché è impensabile una soluzione autoritativa di questi conflitti culturali e d'interesse, si conferma la necessità di una b. dialogica, capace non solo di produrre interdisciplinarietà, ma comunicazione tra ambienti e sensibilità diverse. Una via, questa, che può favorire la progressiva costruzione di valori e regole comuni.

Lo statuto dell'embrione. La b., dunque, è anche rivelatrice di un disagio, che deve essere affrontato tenendo conto che le difficoltà e i conflitti non rimangono confinati nell'ambito della discussione scientifica, ma coinvolgono i singoli e la società nel suo insieme, proprio in ragione del fatto che si tratta di individuare principi, criteri e regole che incidono sulla vita di ciascuno. In questo modo la b. individua un campo nel quale s'intrecciano valutazioni individuali, fondazione di valori, esigenze sociali ed economiche e, infine, scelte normative. Problematicità e disagio derivano sostanzialmente da un'innovazione scientifica e tecnologica che ha fatto divenire oggetto di possibile scelta individuale questioni prima affidate alle leggi della natura. Questo avveniva parallelamente alla 'rivoluzione del consenso informato', che non soltanto sottraeva al potere incondizionato del terapeuta le decisioni sulla salute, ma attribuiva a ciascuno il potere di governo del proprio corpo, facendo nascere un nuovo 'soggetto morale' al posto di una persona oggetto di scelte mediche e di inviolabili regole naturali. Così la b. si presenta come il terreno dove si affronta il tema delle modalità e dei limiti dell'esercizio di questo nuovo potere, alla cui emersione è venuto via via collegandosi un catalogo di nuovi diritti (diritto di procreare, di nascere bene, di ricevere un patrimonio genetico non manipolato, di morire con dignità, ecc.). Al tempo stesso, però, si è manifestata una difficoltà di metabolizzazione individuale e sociale dell'innovazione, che ha prodotto richieste di fissazione di limiti, di imposizione di divieti. La dialettica tra libertà e autorità, e tra autonomia individuale e valori irrinunciabili, ha così investito lo stesso modo d'intendere la vita, il senso e la portata che devono esserle attribuite. L'affermazione della sacralità della vita pone immediatamente una serie di interrogativi: che cosa può intendersi per vita? Quali sono gli interventi che non ne violano la sacralità? Quali i soggetti che possono limitare il potere individuale di decisione e quali i modi per farlo? Siamo così di fronte ad aree critiche, che esigono sempre analisi puntuali, perché non soltanto le innovazioni scientifiche e tecnologiche recenti, ma tutta la storia della medicina ci parlano di un corpo 'manipolato' per migliorarne la qualità di vita e garantirne il più possibile la sopravvivenza. Al tempo stesso, però, non sono di oggi soltanto regole che escludono la piena disponibilità del corpo da parte dello stesso interessato, dal divieto di compiere atti che possono lederne l'integrità alla considerazione del suicidio come reato, all'esclusione della commerciabilità. Tuttavia, il quadro naturalistico consentiva di far coincidere, anche giuridicamente, il momento in cui la persona veniva a esistenza con quello della nascita, confinando piuttosto nella speculazione teologica e filosofica la discussione sulla natura dell'embrione. Senonché, considerando anche le acquisizioni della biologia, le tecniche di procreazione assistita nonché le nuove frontiere della sperimentazione, è stato posto il problema di attribuire all'embrione uno statuto morale e giuridico proprio, fino a proporre una piena equiparazione con le persone già nate. Qui il conflitto tra premesse diverse si fa particolarmente evidente, e fa emergere con nettezza quelli che sono stati definiti stranieri morali, soggetti che parlano linguaggi etici tra loro incompatibili e propongono così prospettive bioetiche ispirate a premesse religiose, filosofiche, scientifiche profondamente diverse. Per risolvere la questione dello statuto dell'embrione, sono state variamente invocate le acquisizioni della scienza, presentate tuttavia dai vari studiosi in forme tali da non consentire conclusioni univoche, sì che non sembra possibile risolvere il problema su questa sola base. Peraltro, anche se non si conviene sull'equiparazione embrione-nato, questo non implica l'esclusione di una

soggettività per l'embrione, come peraltro già avviene nei più diversi sistemi, che prevedono per l'embrione forme differenziate di tutela. Le soluzioni del problema dell'embrione sono destinate a influenzare l'impostazione di altre questioni bioeticamente relevantissime, come l'interruzione della gravidanza, l'accesso alle tecnologie della riproduzione, la scelta del sesso dei nascituri, il diritto a nascere sani, l'intervento sui caratteri genetici. La considerazione dell'embrione come persona fonda la condanna radicale dell'aborto, eticamente equiparato all'omicidio. Ma la necessità della lotta all'aborto clandestino, anche per tutelare la salute della donna, viene richiamata, insieme ad altre motivazioni, per giustificare le norme che, in presenza di determinate condizioni, legittimano l'interruzione della gravidanza; e l'evidenza della particolare relazione tra la madre e il feto costituisce il riferimento chiave dell'argomentazione femminista in materia, spostando integralmente sulla donna la competenza a decidere. Viene così illuminato, grazie al pensiero delle donne, un momento essenziale della riflessione bioetica, che non può fare astrazione dal dato di genere, ignorare il ruolo della donna e del suo corpo nella funzione riproduttiva, e così omettere anche un approfondimento sul diritto come discorso pubblico sul corpo femminile. Discende da qui anche un'impostazione del problema dell'accesso alle tecnologie della riproduzione in termini di libertà femminile, che viene respinta da chi ritiene che il punto di partenza debba essere rappresentato unicamente dalla necessità di non discostarsi, se non in casi estremi, dalla naturalità del processo riproduttivo e dalla considerazione esclusiva dei diritti della persona che deve nascere. L'analisi delle diverse legislazioni mette in evidenza una molteplicità di soluzioni, con una netta prevalenza di quelle che consentono l'accesso alle tecnologie della riproduzione per vincere la sterilità di coppia, anche con seme di donatore. Controverso rimane l'accesso della donna sola (con problemi riguardanti il principio di eguaglianza e il pari diritto alla tutela della salute), mentre la maternità di sostituzione è ammessa solo in rarissimi casi (con una preferenza per gli accordi nei quali si concreta una solidarietà tra donne, e non una relazione mercantile).

Il diritto alla salute. In relazione alle tecnologie della riproduzione, come intorno all'interruzione della gravidanza, emerge con particolare rilievo il tema del diritto alla salute. Questa è ormai intesa, secondo la definizione dell'Organizzazione mondiale della sanità, come uno stato di completo benessere fisico, psichico e sociale, e non come una semplice assenza di malattia. Siamo così in presenza di un diritto destinato a connotare largamente la discussione bioetica, con implicazioni rilevanti che possono essere così sintetizzate: la persona deve essere considerata nella sua integralità (l'art. 3 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea parla appunto della integrità fisica e psichica come diritto) e anche nella sua dimensione relazionale; la tutela della salute è competenza dell'interessato, che la esercita in base al consenso informato, che può manifestarsi anche nella forma del rifiuto di cure; il diritto alla salute si presenta come un connotato ineliminabile della cittadinanza; di conseguenza, la sua realizzazione non può essere affidata unicamente alle logiche e alle dinamiche di mercato (con implicazioni rilevanti per quanto riguarda l'allocazione delle risorse e, in particolare, la presenza di sistemi pubblici di assistenza sanitaria e la necessità di superare la logica del brevetto quando si tratta, per es., di assicurare l'accesso alla cura di malattie come l'AIDS o la malaria per le persone che vivono in paesi in via di sviluppo). I progressi della genetica mettono in evidenza opportunità nuove per la tutela della salute, sollevando però anche interrogativi sulla legittimità del ricorso a tali tecniche da parte di chi vede in esse il rischio di una violazione dei diritti dell'embrione o di inammissibili manipolazioni della persona. Il timore delle manipolazioni genetiche spiega perché si parli di un «diritto di ereditare caratteri genetici che non abbiano subito alcuna manipolazione» come diritto fondamentale della persona fin dal 1982, anno in cui il Consiglio d'Europa adotta la Raccomandazione 934/82. L'assolutezza di queste affermazioni è mitigata già nella stessa Raccomandazione, dove si precisa che il riconoscimento esplicito di un

diritto a un patrimonio genetico non manipolato «non deve contrapporsi al perfezionamento di applicazioni terapeutiche dell'ingegneria genetica (terapia dei geni), gravida di promesse per il trattamento e l'eliminazione di alcune patologie che sono trasmesse per via genetica». Si delinea, dunque, un diritto di ricorrere a tecniche che evitino la trasmissione ai figli di malattie ereditarie, esplicitamente riconosciuto dall'art. 3 di quella che certamente è la legge più severa in materia, l'Embryonenschutzgesetz tedesco del 1990, in cui viene legittimata la selezione degli spermatozoi quando ciò consenta di evitare appunto l'insorgenza di particolari malattie collegate al sesso del nascituro; diritto confermato poi da altre legislazioni, come quelle francese e inglese, con l'ammissione della diagnosi preimpianto, anche al fine di assicurare i futuri genitori, eliminando le angosce su eventuali malformazioni del feto che spesso inducono a interrompere la gravidanza. Questa prospettiva viene radicalmente esclusa quando, come fa la legislazione italiana, si ritiene inammissibile qualsiasi intervento che sia di pregiudizio per l'embrione. Rimane, tuttavia, aperto il problema più generale degli interventi genetici che, muovendo dalla possibilità di evitare la trasmissione di malattie genetiche, giungono fino a prospettare la possibilità di 'riprogettare' gli esseri umani. Si pone a questo punto, legittimamente, l'interrogativo riguardante la possibilità di desumere un diritto di nascere sano dalla disponibilità di tecniche di accertamento precoce di rischi di trasmissione di malattie genetiche attraverso la diagnosi prenatale e il preimpianto. La 'manipolazione positiva' come diritto del nascituro? Un obbligo dei genitori di compiere tutti gli accertamenti possibili? O questo tipo di conflitto dev'essere risolto all'origine da norme espresse, attribuendo importanza decisiva al fatto della nascita ed escludendo, quindi, un diritto d'azione dei nati nei confronti dei genitori? Questi interrogativi trovano risposte differenziate nelle legislazioni nazionali e mettono in evidenza un punto critico quando i giudici, com'è avvenuto in diversi paesi, riconoscono alla persona il diritto di ottenere un risarcimento per la 'vita dannosa' anche dai propri genitori, prospettando addirittura un 'diritto di non nascere'. L'accento si sposta dalla vita senza aggettivi alla vita 'buona', introducendo un parametro che rinvia al problema della competenza a decidere della qualità della vita, e può trasformarsi in un insidioso incentivo a far riferimento a una nozione di 'normalità'. Diventa così centrale il tema dell'unicità della persona, della sua irriducibilità a qualsiasi schema predefinito, come presidio del suo stare nel mondo in condizioni di libertà e di eguaglianza (argomento al quale si ricorre anche per escludere la clonazione riproduttiva). Al tempo stesso, però, l'immergersi sempre più profondo nella costituzione della persona, grazie alla genetica, non deve portare a un pericoloso riduzionismo, dove la biologia cancella la biografia. Non siamo, e non saremo mai, soltanto i nostri geni, sì che non è ammissibile fondare sui dati genetici politiche di selezione dei lavoratori o di chi chiede un contratto di assicurazione, ponendo in questo modo le basi di una nuova società castale.

L'autonomia della persona. Da questo insieme di considerazioni risulta confermata l'importanza dell'autonomia della persona, del suo consenso informato come esercizio di libertà e di responsabilità nel corso dell'intera vita, e dunque come strumento che l'accompagna anche verso la sua fine. Ruolo del consenso e dignità nel morire hanno così potuto restituirci, anche attraverso un progressivo affinarsi della deontologia medica, la fine della vita come qualcosa che ancora appartiene alla persona, che deve avere la possibilità di sottrarsi a una tecnologia invasiva, mortificante, fonte spesso del protrarsi di una condizione intollerabile. Le cure palliative, e ancor più il permanere degli affetti e dell'umana comprensione, sono essenziali perché il tragitto finale non sia accompagnato da una disperazione che si fa richiesta di concluderlo. Emergono, tuttavia, non solo l'inaccettabilità dell'accanimento terapeutico, ma soprattutto la legittimità del rifiuto di cure come libera scelta della persona, anche se permangono ancora controversie intorno all'interpretazione delle volontà del morente; alle caratteristiche dei testamenti biologici o direttive anticipate (l'art. 9

della Convenzione di biomedicina prevede che debbano «essere presi in considerazione i desideri [...] precedentemente espressi da chi, nella fase terminale, non sia in grado di esprimere il proprio volere»); a che cosa debba intendersi per ‘trattamento’ di cui sia legittimo chiedere l’interruzione (il problema riguarda in sostanza l’idratazione e l’alimentazione forzata). Controversie sicuramente rilevanti, ma che mostrano pure come l’area del conflitto, prima definita con un unico termine, ‘eutanasia’, si sia venuta via via riducendo, sì che oggi può dirsi che la controversia davvero rilevante riguarda il solo suicidio assistito, che pure, con diverse modalità, trova riconoscimento in diversi paesi o Stati (Paesi Bassi, Belgio, Svizzera, Oregon, quest’ultimo dopo una importante sentenza del 2006 della Corte suprema degli USA).

BISOGNI

Concetto che designa in generale uno stato di privazione che può riguardare la sfera fisica o quella dell’interiorità. Vi sono quindi b. corporei o materiali (per es., la nutrizione, il sonno, la sessualità) e b. spirituali o psicologici (per es., l’amore, la libertà, la felicità, l’aiuto, la comunicazione e così via). I b. sono avvertiti soggettivamente come una condizione di mancanza, di assenza e quindi di sofferenza (parlando dell’uomo, Dante scrive «se di bisogno stimolo il trafigge», *Purgatorio*, XXV, 6): ma è molto difficile – al di là di alcuni b. corporei di base – stabilire una chiara distinzione tra b. naturali e b. artificiali, così come determinare una scala della loro intensità. La componente culturale e soggettiva è infatti parte integrante del concetto di b., giacché l’uomo è al tempo stesso un essere naturale, condizionato dalle necessità del suo corpo, e un essere storico, condizionato dalle caratteristiche dell’epoca in cui vive, dalla sua cultura di appartenenza e dalla propria ‘storia personale’. Nella storia della filosofia la nozione di b. è stata trattata sotto due punti di vista: morale, con riferimento all’atteggiamento da assumere nei confronti dei b., se limitarli o incoraggiarli, come e in che grado, e in questo senso il problema della ‘disciplina’ dei b. si confonde con quello della virtù (→); antropologico, come segno, sintomo o elemento della condizione umana (ed è sotto questo punto di vista che verrà trattato in questa voce).

Dalla filosofia antica a *Kant*. Il concetto di b. viene collocato da *Platone* e da *Aristotele* alle origini dello Stato: i b. costituiscono per entrambi il *primum movens* verso l’associazione. «Secondo me – scrive *Platone* nella *Repubblica* (→) (II, 369, b, c) – uno Stato nasce perché ciascuno di noi non basta a sé stesso, ma ha molti b. (...). Così per un certo b. ci si vale dell’aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi b. fa riunire in un’unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione abbiamo dato il nome di Stato». Quanto ad *Aristotele*, egli sostiene che ogni comunità si «costituisce in vista di un bene» e nel caso dello Stato, cioè della comunità più importante, tale bene è la vita felice; ma l’origine e la direzione del processo che porta allo Stato – passando per la famiglia e il villaggio – è il bisogno. La famiglia si costituisce per la soddisfazione dei b. primari (riproduzione, nutrizione), mentre il villaggio sorge per soddisfare i «b. non quotidiani»: con la costituzione dello Stato questo processo giunge al termine, perché con esso si «raggiunge (...) il limite dell’autosufficienza completa» (*Politica*, I, 2, 1252 b), oltretutto è in grado di soddisfare i molteplici b. dell’uomo. Nella filosofia postaristotelica non si riscontra uno specifico interesse verso il tema dei b.: la classificazione che ne dà *Epicuro* (distinguendoli in naturali e necessari, naturali non necessari, non naturali e non necessari) è piuttosto in funzione della problematica relativa ai piaceri che di quella propria dei bisogni. Quanto alla filosofia cristiana il b. è inteso da *s. Agostino* come un segno della perdita della beatitudine eterna conseguita al peccato originale e nella filosofia medioevale la nozione di b. rimane per lo più legata a questa tematica. Nel Rinascimento si assiste a una rivalutazione dei b., legata all’apprezzamento dell’operatività umana,

capace di soddisfare una sfera sempre più ampia e più elevata di bisogni. L'età moderna sottolinea invece piuttosto l'indipendenza dell'uomo razionale rispetto ai bisogni. Paradigmatica a questo proposito è la posizione di *Kant* che nella resistenza al b., che considera legato alla natura sensibile dell'uomo, pone l'espressione più evidente della sua razionalità e della sua autonomia morale.

La riflessione sui bisogni tra Ottocento e Novecento. Per uno sviluppo originale del concetto di b. occorre giungere a *Hegel*, che – nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) – definisce «sistema dei b.» il primo momento della società civile, ossia la descrizione dell'economia di mercato nella società borghese moderna. Notevoli sono le riflessioni di *Hegel* su questo tema. Dopo aver sottolineato come i b. siano l'oggetto dell'economia politica, una delle scienze più interessanti «sorte in epoca moderna» (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 189), *Hegel* definisce la specificità umana dei b. in quanto distinti dai b. degli animali. Mentre questi ultimi hanno «una cerchia limitata di mezzi e modi per l'appagamento» dei loro b., che «sono anch'essi limitati», l'uomo, «anche in questa dipendenza, dimostra a un tempo di oltrepassarla, e in tal modo manifesta la propria universalità»: ciò avviene «mediante la moltiplicazione dei b. e dei mezzi» e quindi «mediante la scomposizione e differenziazione del b. concreto in singole parti e in singoli lati, i quali divengono diversi b. particolarizzati e, quindi, più astratti» (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 190). Il filosofo tedesco sottolinea altresì il carattere sociale dei b. e dei mezzi per soddisfarli: la molteplicità dei rapporti di collaborazione che essi richiedono fa sì che si sviluppi un tessuto sociale articolato e complesso, mentre la centralità del lavoro determina una dialettica tra processi materiali e mentali, cultura pratica e cultura teorica, così come tra interesse particolare e interesse generale. Ma se in *Hegel* il sistema dei b. si inquadra pur sempre in una concezione complessiva di tipo idealistico, nel quale il finito non ha una sua autonoma consistenza ma è manifestazione di un principio infinito di carattere spirituale, in *Feuerbach* vi è un'aperta rivalutazione dei b. nella loro naturalità e nella loro finitezza. Questo approccio 'materialistico', depurato del suo naturalismo ingenuo e arricchito da un profondo senso della storicità, lo si ritrova in *Marx*, che si rifà, come *Hegel*, alle elaborazioni dell'economia politica. *Marx* definisce la merce, nel 1° vol. del *Capitale* (→) (1867), come quella «cosa che mediante le sue qualità soddisfa b. umani di un qualsiasi tipo». Tuttavia egli non definisce il concetto di b., limitandosi a ribadire la natura storica, ossia la sua dipendenza dalla tradizione, dal grado di cultura e così via. Lo sviluppo della divisione del lavoro e della produttività crea la ricchezza e la molteplicità dei b.; è però sempre in seguito alla divisione del lavoro che anche i b. si ripartiscono ed è quindi il posto occupato all'interno della divisione del lavoro a determinare la struttura dei bisogni. Secondo *Marx*, la riduzione del concetto di b. al b. economico, tipica dell'economia politica classica, nasce dall'estraniamento capitalistico, ossia dal fatto che nella società borghese il fine della produzione non è la soddisfazione dei b. ma la valorizzazione del capitale. Solo nella società comunista, ossia nella società fondata sull'autogoverno dei produttori, potrà svilupparsi una struttura dei b. tale da rendere possibile l'impiego del tempo libero per la soddisfazione di 'b. superiori'. In un quadro del tutto diverso si colloca la riflessione di *Schopenhauer*, il quale fa del b. l'essenza di quella volontà di vita che costituisce la realtà noumenica: «la base di ogni volontà – scrive ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819) – è b., mancanza, ossia dolore a cui l'uomo è vincolato dall'origine, per natura». In *Schopenhauer* riaffiora quindi l'antica tematica della liberazione dal b. come ideale di saggezza, ideale che viene tuttavia declinato alla luce di suggestioni orientali. Nella filosofia contemporanea il tema del b. riveste notevole significato tanto nel filone naturalistico, con *Dewey* che pone il b. in rapporto alla 'matrice biologica' di ogni attività umana e ne fa il segno della rottura dell'equilibrio organico, quanto nel filone esistenzialistico, con *Heidegger* che pone l'accento sulla condizione di dipendenza dell'uomo nel mondo, caratterizzata da quella 'cura' o 'preoccupazione del vivere' di cui il b. è appunto parte costitutiva. La tematica del b. non

indica quindi, nella filosofia di *Heidegger*, uno stato di mancanza legato a situazioni specifiche, ma una condizione di dipendenza che attiene all'uomo in quanto essere 'gettato' nel mondo.

CAOS

Nelle antiche cosmologie greche, il complesso degli elementi materiali senza ordine che preesiste al *κόσμος*, cioè all'Universo ordinato. Il nome greco *χάος* (che contiene la stessa radice *χα* dei verbi *χαίνειν*, *χάσκειν*, «essere aperto, spalancato») è stato adoperato per denominare la gran «lacuna» o vuoto originario che si poteva pensare preesistente alla creazione del «cosmo», la terra inanis et vacua della Bibbia. Ma questo «vuoto» non è per nulla da concepire come lo spazio infinito privo di contenuti della fisica, ma come l'essere ancora spalancato del mondo, prima del suo costituirsi in forme stabili e definite. Nelle prime cosmogonie elleniche (come nella Teogonia esiodea) appare come condizione prima (in Esiodo raggiunge la vera e propria personificazione) da cui ogni altra divinità o realtà si è venuta generando. Sotto questo aspetto, Chaos si accosta notevolmente all'«Abisso» (Apsu) che la cosmogonia babilonese pone all'origine delle realtà divine e cosmiche. In seguito, ha finito con il designare senz'altro la materia originaria, la massa anche confusa degli elementi versati, sparsi nello spazio, e il suo concetto si è così inserito nello sviluppo del naturalismo greco, ricevendo una formulazione specificatamente teorica con la dottrina di Anassagora della mescolanza di tutte le cose, precedente all'opera discriminatrice dell'intelletto. Ma, a questo modo, esso finiva insieme con il perdere la sua originaria fisionomia mitica e cosmogonica, risolvendosi nell'idea del principio infinito quale appariva al pensiero presocratico, e non sopravviveva più che nell'aspetto di determinazione metaforica, come tale adoperata anche in più tardi sistemi filosofici e naturalistici.

CASO

Concetto che si contrappone a quello di necessità ($\rightarrow$), come evento che si produce al di fuori e indipendentemente dalla serie determinata delle cause e degli effetti, e come rivendicazione dell'astratta libertà di fronte al sistema dell'astratta necessità. Nella storia della filosofia tale concetto ha assunto diversi significati a seconda che sia stato inteso in senso soggettivistico (come incapacità dell'uomo di conoscere le cause di un evento, per cui il c. si riduce a un'apparenza derivante da una mera ignoranza della causa) o in senso oggettivistico (come evento che non ha nessuna causa oggettiva, oppure è prodotto dell'intersecarsi di serie causali diverse e indipendenti).

Il concetto soggettivistico. Per gli stoici, assertori di un Universo perfettamente determinato in cui tutto accade per un'assoluta necessità razionale, così come per i filosofi cristiani convinti dell'esistenza di un Dio provvidente, si dà c. solamente per l'incapacità della ragione umana di trovare le cause di un fenomeno. Analoga concezione ritorna in *Spinoza*, che vede tutta la realtà come frutto di una serrata concatenazione di cause: il c. è il risultato di una carenza della nostra conoscenza, che non ha saputo o potuto prevedere un dato risultato a partire da una determinata situazione. Ugualmente, *Leibniz*, distinguendo fra contingenza del sapere umano e necessità di quello divino, fa del c. un'espressione della prima e imperfetta forma di conoscenza. *Hume* nega il principio di causalità, e dunque anche il c.: la relazione causa-effetto è il prodotto dell'abitudine maturata in seguito alla ripetuta osservazione di una certa successione tra i fenomeni, quando in tale successione le esperienze positive sono numericamente uguali o inferiori a quelle negative, allora si parla di c.; esso, dunque, consiste nell'equipollenza delle probabilità che non permette previsioni. *Kant*, che fa riferimento per le categorie e per i principi a priori alla fisica di Newton, basata proprio

sul principio di causalità, è portato a negare l'esistenza del c.: «La proposizione 'nulla avviene per un cieco c. (in mundo non datur casus)' è una legge a priori della natura» (*Critica della ragion pura*, Analitica dei principi, Confutazione dell'idealismo). In età moderna, Bergson attribuisce il c. a un'illusione puramente soggettiva determinata dalla sorpresa di rinvenire un ordine meccanico nel quale ci si attendeva piuttosto un ordine finalistico o spirituale (le cause meccaniche che arrestano la ruota della roulette sul numero che mi fa vincere, invece del genio benefico che mi aiuta, secondo l'esempio dell'Evoluzione creatrice).

Il concetto oggettivistico. *Aristotele*, che propone una concezione finalistica della realtà, integra tale dottrina con la teoria del c. (Fisica, II, 4-6, 195 b 31 e segg.): egli ritiene frutto del c. gli effetti di un'azione che non erano né previsti (o probabili) né necessari per il compimento del fine dell'azione stessa. *Aristotele* fa riferimento al c. nelle distinte determinazioni del *συμβεβηκός* (l'attributo non essenziale ma accidentale), della *τύχη* (il c. dal punto di vista dell'azione umana, cioè la fortuna intesa come evento non deliberato in vista di un fine, bensì effetto accidentale di cause che agivano in vista di altri fini) e dell'*αὐτόματον* (c. in senso proprio, come avvenimento oggettivo indipendente da una causa). Ma è soprattutto con *Epicuro* che, nell'ambito di una concezione atomistica della realtà, prevale il senso oggettivistico di c.; egli attenua il rigido determinismo democriteo: il c. è il prodotto della spontaneità imprevedibile degli atomi che deviano accidentalmente dal loro percorso (*clinamen* o «deviazione degli atomi»). In epoca moderna la teoria del c. come intersezione di serie causali indipendenti è stata sostenuta da *Cournot* (*Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1843) e accolta e sviluppata da pensatori positivisti come *John Stuart Mill* e *Ardigò*. L'assunzione di una radicale casualità è poi alla base della metafisica di *Peirce* (*L'ordine della natura*, 1878), il quale pone il c. come un carattere stabile dell'Universo che ne spiega la varietà e diversità. Al fondamentale uso della nozione di c. fatto dall'evoluzionismo darwiniano si riallaccia il biologo e filosofo *Monod* (*Il caso e la necessità*, 1971) che concepisce gli esseri viventi come definiti dalle tre proprietà della teleonomia (l'essere dotato di un progetto), morfogenesi autonoma (la capacità di autostrutturarsi) e invarianza riproduttiva (il potere di trasmettere l'informazione corrispondente alla propria struttura): la mutazione che dà origine all'evoluzione di una specie è un fatto del tutto accidentale, ma poiché gli esseri viventi sono caratterizzati da teleonomia e invarianza, una volta che tale mutazione viene iscritta nel codice genetico, i casuali errori replicativi vengono conservati e trasmessi dal meccanismo dell'invarianza guidato dalla più ferrea necessità (il meccanismo della selezione). Il principio di indeterminazione di Heisenberg e gli sviluppi della meccanica quantistica, infine, hanno posto il problema dell'esistenza di eventi intrinsecamente casuali a livello delle particelle subatomiche.

CASUALISMO

Ogni dottrina filosofica secondo la quale l'accadere (o alcuni momenti di esso) non è riconducibile a intelligibili rapporti di causalità, ma a eventi casuali; modernamente, il c. può ricollegarsi a orientamenti filosofici in cui si sia fatto largo posto al contingentismo o ad altre forme di indeterminazione (*Peirce* ha proposto il termine *tychism*, per indicare un orientamento analogo, da lui stesso sostenuto).

CATAFATICO

Dal gr. *καταφατικός* «affermativo», der. di *κατάφημι* «affermare». Termine usato quasi esclusivamente nella locuz. teologia c., teologia che svolge il discorso su Dio attribuendo a lui, in

sommo grado, tutti i valori; si contrappone come metodo alla teologia apofatica o negativa, con la quale però storicamente a volte si integra (→ apofatico).

CATALETTICA, RAPPRESENTAZIONE

Nella gnoseologia stoica, rappresentazione o fantasia c. (gr. φαντασία καταληπτική), cioè comprensiva, è la rappresentazione sensibile che pone e riconosce come evidente l'oggetto da cui proviene, garantendo così la sua piena conformità con l'oggetto stesso. Considerata dagli stoici come il criterio della verità, venne messa in dubbio per la sua incertezza dagli scettici.

CATARSI

Nella religione greca, originariamente, il rito magico della purificazione, inteso a mondare il corpo da una contaminazione visibile o invisibile, come il sangue o una colpa. Il termine aveva anche il significato medico di purificazione o purga. Sotto l'influsso dell'orfismo, il concetto di c. assunse un significato più profondamente religioso, designando particolari metodi o periodi di purgazione spirituale. Il pitagorismo fece della c. il nucleo del suo ritualismo ascetico, e la intese sia come purificazione del corpo (attraverso particolari regimi dietetici) sia come pratica ascetica per la liberazione dell'anima dall'irrazionale (anche attraverso l'uso della musica). Di chiara ispirazione pitagorica sono i passi delle opere platoniche in cui il filosofo accenna alla c.: nel *Fedone* (→) c. è la liberazione dai piaceri e dalle paure del corpo (67 a, 69 b-c), ma c. è anche la morte come purificazione e separazione definitiva dell'anima dal corpo (67 c-d). Nel *Sofista* (→) c. è la purificazione o liberazione dell'anima dai vizi o mali interiori, così come con i bagni e la medicina si detergono i corpi (226 d-228 e). Ma il concetto di c. è di grande importanza soprattutto per la connessione in cui *Aristotele* lo pose con il problema dell'arte. *Aristotele* osserva come la partecipazione passionale che si realizza nello spettatore rispetto alle vicende del dramma non è semplicemente passiva e negativa (come l'aveva considerata, e perciò respinta, *Platone*), ma rappresenta anzi quasi uno sfogo, una liberazione da ciò che nell'anima corrisponde a tale pathos, e dunque porta a una forma di rasserenamento e calma interiore. Inoltre, a proposito della musica, nella *Politica* (VIII, 7, 1342 a) *Aristotele* osserva anche che quando coloro che sono fortemente scossi da sentimenti quali pietà, paura, entusiasmo, ascoltano melodie sacre che impressionano l'anima, ne vengono purificati o risanati. Definendo la tragedia come «mimesi di un'azione seria e compiuta in sé stessa la quale, mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni» (*Poetica*, 6, 1449 b 25-30), *Aristotele* identifica per la prima volta, sia pure in una formulazione ancora assai compenetrata di fisiologismo, quel concetto dell'arte come liberazione dalla passione, che è poi rimasto un tema fondamentale nella storia dell'estetica. In tale ambito, un particolare sviluppo del concetto di c. si manifestò successivamente nelle trattazioni di *Goethe* e di *Lessing*.

CATEGORIA

Dal gr. κατηγορία, nel senso generale di «enunciazione, predicazione», derivato da quello primitivo, e più specifico, di «accusa».

Aristotele. Nel suo significato originario, con cui essa si presenta principalmente nella dottrina aristotelica, la *c.* è essenzialmente la predicazione, cioè l'enunciazione di un certo predicato in relazione a un certo soggetto, e più propriamente il predicato stesso, considerato nella sua più generale funzione e nei principali aspetti che può assumere. Così la dottrina aristotelica delle *c.* diventa una dottrina dei sommi predicabili, cioè dei concetti più generali sotto cui è dato assumere ogni realtà: e questi, di cui *Aristotele* non aveva probabilmente voluto dare un elenco rigoroso, rimasero fissati dalla tradizione nei dieci da lui enumerati nelle *Categorie* e nei *Topici* (la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il dove, il quando, il trovarsi, l'avere, il fare, il subire). Certo è, comunque, che le *c.*, in quanto esprimono tutti i modi in cui si può rispondere alla domanda socratico-platonica 'che cosa è?', vengono a coincidere con la molteplicità dei significati della parola «essere»: dottrina di capitale importanza, con cui *Aristotele* perviene alla conclusiva dissoluzione della problematica dell'univoco «essere» della tradizione eleatica. In questo senso, la dottrina delle categorie è dottrina tanto logica quanto metafisica, specificando la fondamentale opposizione di 'sostanza' e 'accidente', 'materia' e 'forma'.

Kant. Poiché la logica aristotelica fu alla base della filosofia medievale, la dottrina delle *c.* non subì modifiche lungo il Medioevo e parte dell'età moderna fino a *Kant*, che la rinnovò profondamente. Nel Medioevo il concetto della *c.* come determinazione appartenente all'essere stesso, e di cui il pensiero deve fare uso per conoscerlo ed esprimerlo, ebbe come unica alternativa l'affermazione del carattere puramente verbale delle *c.*, sostenuto da *Occam* e dal nominalismo. In seguito alla sua 'rivoluzione copernicana', per *Kant* le *c.* non designano più i modi d'essere della realtà, ma i nostri modi di conoscerla, identificano cioè le forme universali che i fenomeni devono assumere per diventare oggetti della nostra conoscenza. Esse sono quindi le forme a priori dell'intelletto, che questo impone alla realtà pensandola e giudicandola: come *c.* si presentano così, in *Kant*, le stesse forme in cui la logica classica distingueva i giudizi, ma interpretate come funzioni attive del pensiero, ordinatrici della molteplicità sensibile. *Kant* ricava il suo elenco di dodici *c.* da un'analisi di tutte le possibili forme del giudizio. Queste sono, secondo una classificazione tradizionale, raccolte sotto quattro titoli, comprendenti ciascuno tre momenti: (1) quantità dei giudizi (universali, particolari, singolari); (2) qualità (affermativi, negativi, infiniti); (3) relazione (categorici, ipotetici, disgiuntivi); (4) modalità (problematici, assertori, apodittici). Da questi titoli si possono con l'analisi trascendentale ricavare le dodici *c.* (unità, pluralità, totalità; realtà, negazione, limitazione; inerenza e sussistenza, causa ed effetto, reciprocità; possibilità-impossibilità, esistenza-inesistenza, necessità-contingenza). Come in *Aristotele* le *c.* hanno bisogno del giudizio per essere adoperate, così in *Kant* esse hanno bisogno dell'«Io penso», cioè del pensare in atto, per esercitare la loro funzione unificatrice. Esse sono dunque le facce del prisma del pensare, sono atti unificatori, ma non atti in atto.

Concezioni postkantiane. La dottrina moderna delle *c.*, svolta da *Kant*, è poi passata ai pensatori dell'idealismo romantico e parzialmente sopravvive anche nel pensiero contemporaneo. L'idealismo postkantiano accusa l'enunciazione delle *c.* operata da *Kant* di essere priva d'intrinseca necessità logica (*Kant* stesso aveva, a sua volta, giudicato l'elenco aristotelico una mera «rapsodia»): il problema fondamentale diventa quindi quello della «deduzione delle categorie». Nell'idealismo italiano del Novecento, il problema delle *c.*, o si è risolto in quello della distinzione delle forme dello spirito (*Croce*), o è divenuto quello dell'unica *c.* costituita dall'«atto» dello spirito stesso (*Gentile*). Alla concezione kantiana si riconnette *Husserl*, per il quale la *c.* designa il concetto con cui viene definita una regione dell'essere; a quella classica invece si rifanno l'esistenzialismo di *Heidegger*, per il quale le *c.* sono determinazioni dell'essere delle cose, e il realismo di N. Hartmann, per il quale le *c.* sono determinazioni dell'essere in sé.

Logica. Si dà il nome di c. sintattica a una classe di segni di un certo linguaggio che possono essere interscambiati in una data espressione sintatticamente corretta (e quindi sensata) di quel linguaggio senza renderla sintatticamente scorretta (e quindi priva di senso) pur potendo alterarne il valore di verità. I nomi propri, per es., appartengono tutti a una stessa c. sintattica. Se si sostituisce infatti nell'enunciato 'Carlo studia' il nome proprio 'Carlo' con 'Mario' si ottiene l'enunciato 'Mario studia', che può essere falso, ma in ogni caso è sintatticamente corretto. Una prima grossolana distinzione tra le c. sintattiche è quella tra funtori e argomenti. Tra i funtori vanno annoverati i connettivi e i quantificatori, tra gli argomenti si segnalano i nomi propri e gli enunciati.

CATEGORICO, GIUDIZIO E IMPERATIVO

Locuzioni, pertinenti alla logica e all'etica, particolarmente usate da *Kant*, il quale chiamò c. sia il giudizio che, asserendo senz'altro una verità, non è né 'ipotetico' né 'disgiuntivo', sia, per analogia, l'imperativo etico (imperativo c.), in quanto comando morale proveniente dalla ragion pura pratica e non subordinato ad alcuna condizione ('devi perché devi').

CAUSA

Il concetto di causa (pertinente insieme all'ambito della scienza e a quello del pensare comune) ha significato correlativo a quello di effetto significando comunemente ciò da cui e per cui una cosa è. Il rapporto della c. all'effetto costituisce la causalità. L'idea di questo rapporto riferito a tutta la realtà costituisce il principio di causalità. C. ed effetto presuppongono entrambi il divenire, l'accadere, e la capacità attiva di uno degli eventi di esso (c.) a produrre un evento ulteriore (effetto). Il riconoscimento del nesso causale permette la previsione e, in tal senso, risulta costitutivo della conoscenza scientifica.

Antichità e Medioevo. Il concetto di c., pur presente nei presocratici e in *Platone* (*Timeo*, 28 a: «tutto ciò che si genera è necessariamente effetto di una c., ché senza una c. è impossibile che qualsiasi cosa si generi»; cfr. anche, 46 c-e; 68 e-69 a), viene compiutamente tematizzato soltanto con *Aristotele*. È infatti in base all'elaborazione aristotelica che la c. viene definita secondo quattro specie: materiale, formale, efficiente e finale (secondo una terminologia di origine scolastica). Per *Aristotele*, il termine c. (dell'essere) indica: (1) la materia (c. materiale): ciò «di cui» una cosa è fatta, ossia il soggetto o sostrato ricettivo della forma; (2) la forma (c. formale): principio intrinseco della perfezione dell'ente, ossia ciò «per cui» una cosa è quella che è; (3) l'efficiente o motore (c. efficiente): ciò «da cui» proviene la spinta iniziale del movimento; (4) il fine (c. finale): ciò che segna la direzione del movimento e lo scopo per il quale l'efficiente è sollecitato ad agire. Il quadro tracciato nella *Metafisica* (→) (I, 3; IV, 2) è presente anche nella *Fisica* (II, 194 b 23-195 b) la cui trattazione è aperta proprio dall'identificazione della scienza con la conoscenza mediante le c. (I, 1, 184 a), lo scire per causas di cui si parla nella filosofia scolastica. Fra i sistemi filosofici dell'antichità, critiche alla dottrina aristotelica della c. vengono mosse dall'epicureismo e dall'atomismo, ove la c. viene intesa principalmente in senso fisico e meccanico, ma è la dottrina scettica, conservata nel libro IX dell'*Adversus mathematicos* di *Sesto Empirico*, a presentare l'attacco più deciso contro la possibilità stessa di istituire la relazione causale. In ambito neoplatonico la riflessione sulla c. recupera il contesto aristotelico, incentrandosi però sulla struttura gerarchica della causalità. Nelle *Enneadi* (→) di *Plotino* è forte l'accento sui processi emanativi che regolano il processo causale di discesa dell'essere, nei suoi vari gradi, a partire dall'*Uno*. Tema ripreso e trattato rigorosamente da Proclo nella *Elementatio theologica*, da cui fu tratto il *Liber de*

causis conosciuto e studiato nel Medioevo, nella traduzione latina ricavata dall'esemplare arabo. Tali motivi neoplatonici insieme a temi avicenniani introducono nel pensiero medievale il concetto di c. prima, e la conseguente suddivisione fra c. prime e c. seconde, presente nella scolastica; i testi di *Tommaso d'Aquino* (Somma teologica, II, 1, q. 19, a. 4) sono esemplari anche nell'esplicitare il rafforzarsi della concezione gerarchica del potere causale, che consegue a tale impostazione: «quanto più una c. è elevata, tanto più si estende il suo potere causale» (I, q. 65, a. 3). Un'altra importante articolazione nella riflessione cristiana sulla c. è fornita dalla dottrina agostiniana della c. esemplare, secondo la quale i processi causali che si operano nella temporalità sono attuati in ragione delle rationes seminales (ragioni seminali) presenti nel Verbo, poste da Dio nella creatura fin dall'inizio. La riflessione di Guglielmo d'*Occam* muove invece dalla centralità delle c. individuali e privilegia la causalità efficiente, negando la reale esistenza della relazione causale al di fuori degli individui; egli perviene all'esplicito rifiuto della c. finale, seguito in ciò da alcuni pensatori successivi fra i quali si distingue Nicola di Autrecourt, il quale si spinge fino alla negazione della realtà delle relazioni causali, ritenendo che queste ultime non possano essere provate in maniera sufficiente neppure dall'esperienza.

L'età moderna. Il rifiuto della c. finale, come criterio di spiegazione e di conoscenza scientifica, già esplicito in Bernardino Telesio (*De rerum natura iuxta propria principia*, IV, 25), diventa inaugurale per la modernità scientifica e filosofica nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) di F. *Bacone*: «La ricerca delle cause finali è sterile: come una vergine consacrata a Dio non partorisce nulla» (III, 5; cfr. anche *Novum Organum*, 1620, II, 2); il rifiuto del finalismo è alla base della riflessione di pensatori quali *Galilei*, *Descartes* (*Principia philosophiae*, 1664, I, 28) e *Spinoza*, che significativamente nel concludere il primo libro dell'*Ethica* (1665) scrive: «la natura non ha alcun fine prefisso e [...] tutte le c. finali non sono che finzioni umane» (*Ethica*, I, 36, appendix). Tuttavia è nell'età moderna che la centralità della nozione di c. e del rapporto causale ormai inteso nel senso scientifico esemplato nelle opere di *Galilei*, incentrato sulla causalità efficiente, diventa pervasiva fino a comprendere, mediante lo stabilimento delle filosofie meccanicistiche, la spiegazione dell'intera fisica, pervenendo fino alla sintesi di Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Se nella concezione hobbesiana presente nel libro IX del *De corpore* (1655) la c. si esprime unicamente nell'azione di un corpo su un altro corpo, in *Descartes* la causalità si estende in modo nuovo anche alla metafisica. Nelle *Meditationes de prima philosophia* (1641), esponendo geometricamente le proprie prove dell'esistenza di Dio, egli stabilisce come assioma che «non vi è cosa alcuna esistente della quale non si possa domandare la causa per la quale esiste», cui consegue che «ciò stesso si può domandare di Dio» (Risposte alle seconde obiezioni) pensando Dio stesso in base alla causalità, come causa sui (causa di sé), concetto poi ripreso e radicalizzato da *Spinoza*. Dall'esigenza di rendere la causalità congruente con i due ordini di sostanze eterogenei stabiliti da *Descartes* (estesa e pensante) nasce la tesi delle c. occasionali (ossia che non producono direttamente l'evento, bensì aprono la via all'entrata in gioco della c. che propriamente lo produce), in base alla quale soltanto Dio è propriamente c. (→ cartesianismo), mentre sul rifiuto della sola causalità meccanica e sul conseguente recupero della c. finale sorge il finalismo che caratterizza la metafisica leibniziana; tale conciliabilità fra finalismo e causalità meccanica ispirerà ancora la metafisica di *Wolff*. È nelle riflessioni dei rappresentanti dell'empirismo classico che iniziano a essere mossi i primi attacchi al concetto di c., anche mediante una riattualizzazione di motivi scettici. Già *Locke*, nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690), constata che il «nome generale» di c. e quello di effetto scaturiscono dalle idee semplici ricevute mediante la sensazione e la riflessione «senza che si conosca la maniera di quella relazione» (I, 26, 1-2), ma è con *Hume* (*Trattato sulla natura umana*, 1739-40; *Ricerca sull'intelletto umano*, 1748) che la critica diventa radicale fino a escludere la

possibilità stessa del valore predittivo della scienza fondata sulla relazione di c. ed effetto; tale connessione è infatti basata unicamente sull'abitudine a credere che avvenimenti simili si ripeteranno in maniera uniforme. Credenza, appunto, che non può fondarsi sull'esperienza, ma che è un'impropria connessione stabilita in maniera arbitraria e sempre passibile di essere smentita dall'esperienza stessa (Ricerca sull'intelletto umano, IV). Alla critica di *Hume* ovvia *Kant* che, nella *Critica della ragion pura* (→), inserisce la relazione di causalità fra le categorie, come forma a priori, conferendole il carattere di oggettività e di universalità dell'intelletto trascendentale.

Dopo *Kant*. La ripresa del finalismo connota le filosofie idealistiche, anche se si tratta di un finalismo non antropomorfo, provocando anche una certa svalutazione della conoscenza scientifica in senso meccanicistico che caratterizza anche le tesi di *Hegel*, il quale considera la c. (Ur-sache) come «cosa originaria», origine o principio da cui le altre cose derivano (Enciclopedia delle scienze filosofiche, 1817, § 153); in tale contesto la c. si colloca nell'ambito della razionalità pura cui attiene la deducibilità necessaria; la c. permette la deduzione dell'effetto. Tuttavia è proprio dal versante scientifico che arriva la svalutazione del concetto di c., in conseguenza della crisi della meccanica e della fisica classica conseguente agli sviluppi della termodinamica nella seconda metà del sec. 19° a opera, soprattutto, di Maxwell e di Boltzmann; l'affermarsi del modello statistico in alternativa alla teoria fisica classica produsse un lento sfaldamento conclusosi nel sec. 20° allorché la nozione di c. e il principio di causalità si sono rivelate insufficienti per lo studio della meccanica quantistica; esemplare, in tal senso, è il principio d'indeterminazione stabilito da Heisenberg (1927). Fra 19° e 20° sec. si è assistito a un eclissarsi del concetto scientifico di c.; se sul versante del determinismo *Comte* ha insistito sulla necessità di svincolare il concetto di c. dalla metafisica in favore di una sua considerazione come «relazione invariabile di successione e di somiglianza fra i fatti» (Corso di filosofia positiva, 1830-42, I, 1, 2), Mach ha sostituito al concetto classico di causalità quello matematico di funzione (1922), giungendo a proporre al posto della relazione causale il concetto di «legge descrittiva» in cui la conoscenza scientifica si attua mediante la formulazione soggettiva di sequenze uniformi da sottoporre all'esperienza. Metodi statistici, concezioni convenzionalistiche e operazionistiche hanno escluso dalla scienza contemporanea il concetto classico di causa. Ciononostante negli sviluppi successivi agli anni Sessanta del Novecento, il dibattito epistemologico si è di nuovo aperto al confronto con istanze provenienti dalla ricerca biologica, dallo studio dei fenomeni percettivi o dal campo del diritto, ove le difficoltà e le insufficienze prodotte dalla rinuncia al concetto di c. impongono un rinnovato quadro problematico.

CAUSALITÀ, DOTTRINE INDIANE DELLA

Tema centrale per la riflessione filosofica indiana, che si concentra soprattutto sulla causa materiale, al contrario della filosofia occidentale, eminentemente interessata alla causa efficiente.

Critiche del concetto di causalità e sue implicazioni. Tutte le scuole indiane accettano il concetto di causa fatta eccezione per alcuni pensatori materialisti che, in quanto rigidamente empiristi, riconoscono solo la percezione diretta (pratyakṣa) come strumento conoscitivo. Tramite percezione diretta, continuano, osserviamo solo concomitanze di eventi, ma non relazioni causali. Il susseguirsi di eventi nel mondo risulta quindi più razionalmente spiegabile facendo appello al caso o alla «natura propria» (svabhāva) delle cose. Le altre scuole rispondono criticando l'epistemologia troppo angusta che deriverebbe dalla negazione di ogni relazione causale o accusando i materialisti di incoerenza, in quanto anche loro agiscono nel mondo presupponendo l'esistenza di relazioni causali (raccolgono legna e la accendono aspettandosi un fuoco, e così via). In generale, la negazione di ogni relazione causale avrebbe non solo enorme portata epistemologica, ma anche formidabili

conseguenze sul piano religioso. L'indagine sui nessi causali infatti, è, nella filosofia indiana, fortemente legata al problema di giustificare la possibilità di una liberazione (mokṣa). In ambito buddista (→ buddismo), la possibilità della liberazione è legata all'interruzione del duodecuplo nesso causale (pratītyasamutpāda) costituito da ignoranza (avidyā), predisposizioni (saṃskāra), coscienza, individualità (nāmarūpa), sei sfere sensoriali, sensazioni, brama (trṣṇa), attaccamento, divenire, nascita, vecchiaia, morte. Ogni elemento è descritto come condizionato (dal precedente) e condizionante (i seguenti) ed è causa necessaria, ma non sufficiente dell'elemento successivo. Se infatti fosse causa necessaria e sufficiente, non sarebbe possibile interrompere il circolo, mentre secondo le scuole buddiste esistono (almeno) due punti deboli in cui è possibile introdurre cause positive e contrarie al perpetuarsi del circolo stesso, ossia non attaccamento e retta conoscenza, rispettivamente atti a interrompere il perpetuarsi di brama e ignoranza. La scuola Nyāya propone un nesso causale parzialmente diverso, ma accomunato a quello buddista dalla presenza dell'ignoranza e di conseguenza dalla possibilità di interrompere il circolo mediante retta conoscenza.

Classificazione delle dottrine della causalità. Tradizionalmente, le dottrine indiane si distinguono in satkāryavāda, vivartavāda e asatkāryavāda a seconda del loro modo di concepire il rapporto causa-effetto. Il satkāryavāda («dottrina dell'effetto esistente [nella causa]») insegna la preesistenza dell'effetto nella causa ed è sostenuto dalle scuole Sāṅkhya e Yoga. Esempi tipici in proposito sono l'emergere dello yogurt dal latte, o di un albero di mango dal seme di mango, considerati come l'evolversi di una stessa sostanza da uno stato all'altro. La versione sāṅkhya di tale dottrina è perciò anche detta pariṇāmavāda («dottrina della trasformazione [della causa nel suo effetto]»). Il testo base del Sāṅkhya, le Sāṅkhyakārikā («Stanze sul Sāṅkhya») spiega che se l'effetto non preesistesse nella causa, allora ogni cosa potrebbe causare qualunque altra cosa. In positivo, adduce il dato di fatto che nulla emerge dal nulla. Il vivartavāda («dottrina dell'illusoria trasformazione [della causa nei suoi effetti]») è una variante della dottrina precedente, sostenuta dal filosofo Śāṅkara e dall'Advaita Vedānta a lui successivo. Sostiene infatti Śāṅkara che realmente esistente sia solo il *brahman* e che quindi esso sia l'unica causa del mondo manifesto. Poiché però il *brahman* è eterno, esso non potrebbe dar luogo che a effetti eterni, mentre il mondo fenomenico è evidentemente transeunte. Esso è quindi il risultato di un'illusoria trasformazione del *brahman* nei suoi effetti. Il *brahman* può esser detto la causa materiale del mondo solo dal punto di vista del mondo fenomenico, mentre dal punto di vista della realtà assoluta non esiste che il *brahman* e i suoi effetti sono soltanto parvenze. Infine, l'asatkāryavāda («dottrina della non esistenza dell'effetto [nella causa]») insegna che l'effetto è qualcosa di nuovo, non preesistente nella causa, ed è sostenuto dalla scuola Nyāya, dal Vaiśeṣika e da molte scuole buddiste. Fra gli esempi proposti dal Nyāya, ricorrono quello delle due metà del vaso, che sono cause del vaso finito (pare che i vasai indiani costruissero prima le due metà del vaso e poi le attaccassero insieme), e quello dei fili che sono causa della stoffa. Infine, le scuole giainiste e alcune scuole teiste vedāntiche sostengono che, a seconda dei punti di vista, un effetto possa esser detto identico o anche non identico alla sua causa.

Causa materiale e altri tipi di causa. Appare chiaramente dagli esempi citati che il tipo di causa cui pensano le scuole indiane è innanzi tutto la causa materiale. Tuttavia, il Sāṅkhya ammette accanto a questa anche una causa efficiente, denominata nimittakāraṇa, la quale non interviene direttamente nell'emergere dell'effetto, ma serve a rimuovere gli ostacoli che ne impedirebbero l'attenzione. Il Nyāya distingue inoltre fra tre tipi di cause: causa «in cui l'effetto inerisce» (samavāyikāraṇa), causa «in cui l'effetto non inerisce» (asamavāyikāraṇa) e causa efficiente (nimittakāraṇa). La prima è descritta come la sostanza in cui l'effetto risiede per inerenza, come il vaso intero inerisce alle sue due metà. La seconda è una causa che direttamente o indirettamente inerisce a una causa in cui l'effetto inerisce, come il contatto fra le due metà del vaso, che inerisce alla metà del vaso (ma non al

vaso intero). Questi due tipi di causa sono necessari ma non sufficienti, mentre nella categoria di *nimittakāraṇa* sono raccolti tutti gli altri fattori, a partire dall'agente dell'azione (il vasaio).

CICLI STORICI

Il concetto di ciclo o circolo è tipicamente greco, e caratterizza una concezione del tempo di chiara impronta naturalistica, basata sulla ciclicità: il ripetersi delle stagioni, il ciclico ripresentarsi delle costellazioni nel cielo, il ritmo biologico naturale, ecc. La concezione greca della storia non fa eccezione, ed è anch'essa circolare. Essendo la natura umana immutabile, ogni evento è destinato a ripetersi nelle sue linee essenziali. È questo il motivo per cui il massimo storico greco, Tucidide, poteva definire la sua opera «un insegnamento valido per sempre», in partic. per chi ha il compito di governare gli uomini. Lo stoicismo elaborò filosoficamente questo concetto, legandolo alla dottrina della *ἐκπύρωσις*. Secondo gli stoici antichi il mondo nasce dal fuoco (il cosiddetto «fuoco artefice») e perisce nel fuoco, per poi risorgere a nuova vita dalle proprie ceneri, come la mitica fenice. Dal momento che secondo la concezione rigidamente deterministica degli stoici il caso non esiste, tutto ciò che accade ha una ragione per esistere, e quindi accade necessariamente. Poiché nel fuoco primordiale covano tutte le ragioni e tutte le cause degli esseri che furono, sono e saranno, ogni mondo che rinasce è perfettamente razionale, e quindi dovrà essere, persino nei minimi particolari, assolutamente uguale ai precedenti. Ne consegue che tutti gli eventi storici si ripeteranno esattamente allo stesso modo: Ercole sosterrà di nuovo le sue fatiche, *Socrate* verrà di nuovo condannato (I frammenti degli stoici antichi, I, 109). È questa la versione originaria della teoria dell'«eterno ritorno», che in età moderna verrà ripresa da *Nietzsche*. Un altro esempio di ciclicità è la teoria delle quattro età del mondo (oro, argento, bronzo, ferro), presente in Esiodo, Virgilio, Ovidio. Sul versante astronomico il più noto esempio di ciclicità è la teoria del «grande anno», ossia l'intervallo di tempo (parecchie migliaia di anni) che intercorre tra due successivi allineamenti sul piano dell'eclittica di tutti i pianeti, inclusi sole e luna. A questa concezione ciclica del tempo – tipica anche della storiografia romana e in generale del pensiero stoico classico – si opporrà la concezione biblica ebraico-cristiana, che concepisce il tempo come un fattore di progresso, soprattutto spirituale, e quindi contrappone alla metafora del circolo quella della linea (sull'opposizione fra tempo ciclico e tempo lineare resta fondamentale la trattazione offerta da O. Cullmann in *Cristo e il tempo*, 1946). La concezione lineare del tempo, che caratterizza per es. *La città di Dio* (→) di *Agostino*, entra in crisi nell'età moderna, che già con Machiavelli torna alla concezione ciclica della storiografia classica. L'idea biblica della storia come fattore di progresso non risorgerà nemmeno con Vico, che pure per molti aspetti è considerato come l'iniziatore dello storicismo moderno. Una tesi caratteristica di Vico è infatti quella dei «corsi e ricorsi storici», illustrata soprattutto nel 5° libro della *Scienza nuova* e influenzata chiaramente dalla concezione classica del tempo storico. Trattando «del ricorso delle cose umane nel risurgere che fanno le nazioni», Vico esamina, successivamente, il riproporsi nei tempi moderni della barbarie, del diritto romano antico, e delle forme politiche antiche. Un ritorno alla concezione lineare della storia come fattore di progresso si avrà invece con *Herder*, che nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-91) darà inizio alla nuova fase del pensiero storico europeo. La concezione fatta riemergere da *Herder* verrà svolta in modo sistematico da *Hegel*, che nella sua filosofia della storia dipinge un grandioso affresco nel quale le vicende della «Sostanza che diventa Soggetto» trovano una collocazione storica e un significato complessivo nelle tre grandi epoche dell'umanità: la comunità antica, lo stato di diritto moderno, e infine la comunità organica cristiano-protestante borghese. Vero è che all'interno di ciascuna di queste fasi riemerge un disegno circolare nella scansione tesi-antitesi-

sintesi, che si ripete pressoché identica in ogni epoca, ma ciò non attenua la fondamentale linearità del processo, che per tali motivi può essere definito complessivamente 'un movimento lineare progressivo nella forma di una spirale', ossia una sintesi di circolarità greca e linearità cristiana. Dopo *Hegel*, con lo storicismo moderno, a partire da Ranke («ogni epoca è ugualmente vicina a Dio»), si proporrà un nuovo ritorno a una concezione più vicina a quella classica. Questo ritorno della concezione ciclica culminerà non tanto o non solo con *Nietzsche* (nel quale il tema dell'«eterno ritorno» si lega a quello della «volontà di potenza»), quanto con le opere storiche di Toynbee e soprattutto con il Tramonto dell'Occidente (1918-22) di Spengler, nel quale la concezione ciclica si lega a considerazioni di ordine biologico sulla differenza fra le razze umane.

CIVILTÀ

Idea che ha avuto una lunga evoluzione, nel corso della quale ha assunto significati diversi tra loro, ma spesso legati (per affinità o per contrasto) al concetto di cultura (→). Al di là delle molte sfaccettature, i significati principali del termine sono riconducibili a quattro: quello giuridico-politico di 'cittadinanza', prevalente nell'Antichità e nel Medioevo; quello morale-pedagogico di 'buone maniere', prevalente tra 15° e 16° sec.; quello storico-sociale di progresso verso livelli di vita sociale e culturale sempre più elevati, che si afferma nell'Illuminismo francese e anglo-scozzese e al quale si contrappone la visione tedesca della civilizzazione come fase decadente di una cultura; infine quello neutrale proprio delle scienze sociali, sviluppatosi a partire dal 19° sec., secondo cui la c. è l'insieme delle manifestazioni di vita materiale e spirituale di un popolo o di un'età. Nelle scienze sociali, tuttavia, si è fatto di preferenza ricorso al concetto di cultura, mostratosi più idoneo ad assumere una valenza descrittiva rispetto all'idea di c., tenacemente condizionata dai suoi usi assiologici (positivi o negativi).

Significato politico e significato etico-pedagogico. Il termine *civilitas* compare per la prima volta nel 1° sec. d.C., quando Quintiliano lo impiega come equivalente del termine greco *πολιτεία* (sulla base della corrispondenza tra *πόλις* e *civitas*): esso indica la condizione di cittadino e il diritto di cittadinanza. Questo significato politico si conserva nel latino medievale, dove *civilitas* indica l'appartenenza a una città e, in senso lato, l'ordinamento politico-giuridico di quest'ultima; in questa accezione il termine viene utilizzato anche dagli scrittori politici del Cinquecento, per i quali esso comprende nel suo significato anche le arti finalizzate al bene comune e il comportamento virtuoso del cittadino. Accanto al significato politico, legato all'origine letterale del termine, si sviluppa tuttavia un significato metaforico, legato alla sfera morale e pedagogica: *civilitas* diviene sinonimo di *urbanitas*, ossia di quell'insieme di 'buone maniere' che deve osservare chi vive in società e che sono il frutto di un'accurata educazione. Nel 16° sec. è ormai questo il significato prevalente di c., come dimostra la fioritura di piccoli trattati finalizzati a «insegnare la civiltà ai fanciulli», il più celebre dei quali è il *De civilitate morum puerilium* (1530) di Erasmo, che ebbe uno straordinario successo.

La civiltà come progresso. Il termine c., nel Seicento, era ormai così legato all'idea della 'buona educazione' che quando, nel secolo successivo, si vorrà esprimere l'idea del progresso di un popolo verso un livello di esistenza superiore alla barbarie o allo stato selvaggio si sentirà il bisogno di ricorrere a un neologismo: nascerà così, nella Francia del Settecento, il termine *civilisation*, che si affermerà rapidamente nella lingua francese e di qui passerà nell'inglese (*civilisation*), nel tedesco (*Zivilisation*) e, in forma leggermente diversa, nell'italiano (incivilimento). Il nuovo termine veicola l'idea moderna di c., ossia quella di un processo storico-sociale in virtù del quale un popolo passa dallo stato selvaggio alla barbarie e di qui alla condizione di popolo civile. Tale condizione finale è tuttavia anch'essa il momento di un processo, giacché la natura dell'uomo è perfettibile e quindi

destinata a progredire ulteriormente. A partire da Voltaire (che peraltro non usò mai il termine) l'idea di c. fa dunque tutt'uno con la nozione di progresso (→) e ne segue i diversi sviluppi nella tradizione illuministica francese e in quella anglo-scozzese. Se in Voltaire il progresso è limitato e non esente da interruzioni (esso riguarda i costumi, le arti, le lettere, il sapere scientifico e filosofico, ma non la politica), in Condorcet è ormai diventato un processo senza soste, senza ritorni indietro e senza limiti in avanti: il cammino della c. è destinato a trasformare in meglio la stessa natura umana. Questa componente utopistica è assente nella tradizione anglo-scozzese, che sottolinea il nesso tra c. e libertà (cosa che in Francia aveva fatto soprattutto *Montesquieu*): *Hume*, *Ferguson* e *A. Smith* fanno coincidere lo sviluppo dell'umanità con lo sviluppo della 'società civile', ossia di un'organizzazione socio-politica complessa (diversa da popolo a popolo) i cui elementi costitutivi sono il 'governo delle leggi', la libertà individuale, la garanzia della proprietà privata, la stratificazione sociale, il commercio e le relazioni politiche con altri Stati. Il raggiungimento di queste condizioni, tuttavia, non è dato una volta per tutte: il progresso può infatti arrestarsi, afferma *Ferguson*, e i popoli possono decadere.

Civiltà e cultura: dalla distinzione alla contrapposizione. Quando, sul finire del 18° sec., il termine *Zivilisation* penetra nella lingua tedesca, esso incontra un altro termine (*Kultur*) che gli impedisce di acquisire lo stesso significato assunto in Francia e in Gran Bretagna. Per *Kant* la *Zivilisation* riguarda la sfera delle convenienze sociali, mentre la sfera del sapere e delle arti fa parte della *Kultur*; a queste va aggiunta la *Moralität* (moralità), che è superiore a entrambe ma è più vicina alla *Kultur*. *Humboldt* riprenderà la concezione di *Kant*, collocando la *Zivilisation*, relativa alla sfera del comportamento esteriore, al di sotto della cultura e della moralità; ma sostituirà quest'ultima con il concetto di *Bildung*, ossia con il processo di formazione individuale della personalità (equivalente alla greca *παιδεία* e alla romana *humanitas*). Ma già con *J.H. Pestalozzi* il rapporto di subordinazione tra c. e cultura si trasforma in un rapporto di aperta contrapposizione: la c. è il prodotto della natura sensibile (che l'uomo ha in comune con gli animali), mentre la cultura ha fondamento nella natura umana e ha un carattere spirituale. Questa contrapposizione verrà ripresa e articolata in vario modo dalla cultura tedesca dell'Ottocento: la c. è meccanica, mentre la cultura è organica; la c. è tecnica, mentre la cultura è arte; insomma, l'una è il 'corpo', l'altra lo 'spirito' dello sviluppo dell'umanità. Questa antitesi – che ha giocato un ruolo di primo piano nelle motivazioni ideologiche della prima guerra mondiale (la *Kultur* tedesca contro la *civilisation* francese) – troverà la sua più chiara espressione nell'opera di *Spengler*.

Da *Spengler* a *Toynbee*. In *Der Untergang des Abendlandes* (1918-22; trad. it. *Il tramonto dell'Occidente*) *Spengler* si propone di delineare una «morfologia della storia universale». Egli sostiene che le culture sono assimilabili agli organismi: come ogni essere vivente, hanno un loro patrimonio biologico, in virtù del quale producono un mondo simbolico del tutto diverso da quello delle altre culture (il che rende impossibile la reciproca comprensione); e come ogni essere vivente sono destinate a morire. Quando lo slancio creativo di una cultura si esaurisce, allora inizia il suo declino, che corrisponde alla fase della c. nella quale predomina il sapere tecnico-scientifico e si assiste al venire meno dei valori tradizionali. Nell'epoca attuale al posto della città, con la sua articolazione in ceti e classi, troviamo la metropoli, dove si concentrano masse improduttive e informi; e il regime che riflette questa decadenza è la democrazia (peraltro destinata a trasformarsi in cesarismo), dove al primato della politica e dello spirito succede quello dell'economia e del denaro. La concezione di *Spengler* è stata ripresa, per certi aspetti, dallo storico inglese *A. J. Toynbee*, il quale sostiene che ogni c. – ossia ogni società complessa che ha superato il livello dell'umanità primitiva – passa attraverso quattro fasi: nascita, crescita, crollo e disgregazione. Ma questo ciclo, per *Toynbee*, non ha un andamento 'fatale', perché dipende dalla capacità degli uomini di reagire

alle sfide interne o esterne. Una civiltà sorge quando un gruppo umano, rompendo la «crosta della tradizione» propria della cultura primitiva, risponde con successo a una sfida postagli dall'ambiente o dal contatto con altri gruppi: di qui inizia il suo sviluppo, che proseguirà sin quando tale gruppo saprà fronteggiare le sfide che l'ambiente e la storia gli propongono.

Crisi e disagio della civiltà. La caratterizzazione della c. contemporanea in termini di c. di massa, insieme a una visione critica della democrazia, sarà largamente ripresa – tra le due guerre mondiali – dalla letteratura sulla 'crisi di c.'. L'avvento delle masse presenta, agli occhi di Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, 1930; trad. it. *La ribellione delle masse*), aspetti positivi, come l'innalzamento del livello medio dell'umanità, ma porta con sé aspetti molto negativi, come la preoccupazione esclusiva per il benessere materiale e un livellamento spirituale generatore di conformismo. Il problema è che l'uomo-massa contemporaneo non è un uomo civilizzato, per Ortega, ma un 'primitivo' che vive in un mondo civilizzato, di cui sfrutta le conquiste tecniche senza essere consapevole dei loro presupposti conoscitivi ed etici: è un essere moralmente carente e per questo esposto al pericolo imminente di uno Stato onnipervasivo. Huizinga, dal canto suo, sottolinea in *In de schaduwen van morgen* (1935; trad. it. *La crisi della civiltà*) che il progresso del sapere tecnico-scientifico non è stato accompagnato da un equivalente progresso spirituale e morale: esso è quindi rimasto nella sfera esteriore e può condurre tanto alla salvezza quanto alla rovina della civiltà. Di «disagio della civiltà» parlerà invece S. Freud, ma nel contesto di una teoria della c. basata sul parallelismo tra sviluppo culturale e sviluppo individuale e senza le implicazioni fortemente pessimistiche presenti in Ortega e in Huizinga. Il fondatore della psicoanalisi, che non fa differenza tra Kultur e Zivilisation, sostiene che lo sviluppo psicologico del singolo e lo sviluppo culturale della specie umana seguono il medesimo processo, all'inizio del quale si troverebbe il conflitto con la figura paterna (il complesso di Edipo). In *Totem und tabu* (1913; trad. it. *Totem e tabù*) Freud parte dall'ipotesi dell'orda primitiva: al suo interno il padre esercita un dominio assoluto, che include il monopolio sessuale di tutte le donne. I figli, uccidendo e mangiando il padre, mettono fine a tale dominio, ma sono assaliti da un terribile senso di colpa, che li conduce a fondare l'organizzazione sociale sul tabù dell'incesto. Lo stesso processo avviene, in modo simbolico, a livello individuale: ogni bambino prova verso il padre un sentimento ambivalente, di odio e ammirazione al tempo stesso, perché vede in lui un rivale più forte nella lotta per l'amore della madre. L'uccisione del padre simboleggia la liberazione dalla sua autorità, mentre il pasto totemico simboleggia l'interiorizzazione della medesima autorità (il divenire adulti); l'esito finale, anche in questo caso, è la repressione di una parte degli istinti sessuali. Freud, in opere successive (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920, trad. it. *Al di là del principio di piacere*; *Die Zukunft einer illusion*, 1927, trad. it. *L'avvenire di un'illusione*; *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, trad. it. *Il disagio della civiltà*), generalizzò le sue conclusioni, affermando che il principio del piacere spinge gli individui a soddisfare in modo non regolato i propri impulsi sessuali; ma un simile comportamento rende impossibile la nascita di qualsiasi forma di vita sociale. Ogni società poggia infatti sul principio di realtà, ossia sul riconoscimento che non tutti i nostri desideri possono essere soddisfatti; ed è proprio la repressione parziale degli istinti sessuali che permette di liberare l'energia psichica necessaria per raggiungere obiettivi più complessi, di tipo sociale e culturale. Se per un verso la repressione degli istinti sessuali è dunque necessaria, per altro verso il suo eccesso può provocare la disgregazione della vita sociale, indebolendo l'Eros e mettendo in libertà impulsi aggressivi e distruttivi.

La civiltà nella sociologia e nell'antropologia del Novecento. Il primo tentativo di definizione sociologica della c. è rintracciabile in Alfred Weber, il quale vede nella c. un processo esterno (il progressivo dominio dell'uomo sulla natura) e interno (lo sviluppo intellettuale): tuttavia questo duplice processo rappresenta la continuazione dello sviluppo biologico, mentre la cultura rappresenta

la capacità di svincolarsi dai condizionamenti naturali ed esprime quindi l'essenza spirituale o metafisica di ogni epoca. Se A. Weber, conformemente alla tradizione culturale tedesca, tende a identificare la c. con il progresso tecnico-scientifico, N. Elias – in *Über den Prozess der Zivilisation* (1936-37; trad. it. *Il processo di civilizzazione*) – la concepisce invece come mutamento di costumi, come trasformazione delle 'buone maniere' e delle convenzioni sociali che conduce alla progressiva riduzione delle differenze sociali e nazionali. Anche l'antitesi tra la c. francese e la cultura tedesca viene ricondotta da Elias al diverso sviluppo della borghesia francese (che assimilò i costumi di corte) e di quella tedesca (i cui ceti intellettuali furono emarginati dall'aristoscrasia). In quanto costituita da un insieme di comportamenti socialmente accettati e di regole che li sanzionano, la c. rappresenta un meccanismo di controllo degli impulsi individuali, meccanismo che nel corso del suo sviluppo è progressivamente passato da forme di eteronomia a forme di autonomia (→ autonomia/eteronomia). Nell'antropologia la c. ha assunto invece un significato globale, indicando la totalità delle manifestazioni di una società, ma limitatamente alla fase temporale più recente dello sviluppo umano. In *Man makes itself* (1936) e in altre opere posteriori G. Childe riprende la tripartizione di stato selvaggio, barbarie e c., facendo coincidere il primo con il Paleolitico e la seconda con il Neolitico; ma alla prospettiva di uno sviluppo lineare e cumulativo sostituisce la concezione di una successione di livelli che comportano salti di carattere 'rivoluzionario'. Tra il quarto e il terzo millennio a.C., in un'area del globo che va dalla Mesopotamia e dall'Egitto alla valle dell'Indo, l'uomo perviene – in virtù di una serie di scoperte decisive, come l'aratro e la ruota – a produrre eccedenze alimentari che consentono di liberare gruppi sociali dall'impegno nel lavoro produttivo; la società si articola allora in strati distinti che assolvono funzioni diverse, dal culto all'artigianato e al commercio. Tale processo si compie in un contesto nuovo, che è quello urbano. L'origine della c. è quindi legata – per Childe come già per Spengler – alla nascita della città (cioè a quella civitas dalla quale deriva originariamente il termine civilitas). Per Childe, come per tutto il filone neoevoluzionistico dell'antropologia novecentesca che da lui prende le mosse, il processo della c. rimane, al di là delle varianti, sostanzialmente unitario: si parla quindi di c. al singolare, contrariamente a Toynbee, per il quale c. è un concetto da declinare al plurale.

L'uso nelle scienze sociali. Complessivamente, il concetto di c. occupa, nelle scienze sociali, un posto marginale. A volte viene usato per indicare l'insieme delle manifestazioni di una determinata società: in questo caso la cultura diviene un sotto-insieme della c. (la sfera delle attività intellettuali). Altre volte accade il contrario: ad assumere un significato totale è il concetto di cultura e allora c. indica o gli aspetti tecnico-strumentali di una cultura oppure il suo aspetto più progredito, pervenuto alla scrittura e alla vita urbana. Si giunge così alla distinzione, per es. in B. Malinowski, tra culture primitive e culture-civiltà. Le difficoltà e le oscillazioni nell'uso della nozione di c. nelle scienze sociali sono probabilmente dovute, come ha scritto Pietro Rossi, alla dimensione assiologico-valutativa (di tipo positivo o negativo) tenacemente presente in essa. Mentre il concetto di cultura si è rivelato suscettibile di un uso sempre più ampio e descrittivo – esso è stato allargato dagli antropologi in direzione del mondo umano, permettendo di intendere il valore delle forme di vita di ogni popolo, e dagli etologi in direzione degli animali, riducendo la distanza tra mondo umano e mondo animale – il concetto di c. è servito piuttosto a distinguere e ad allontanare: in base ad esso si è distinto tra l'Occidente e le società extraeuropee, tra un gruppo di società 'civili' e altre considerate primitive, tra strati sociali. Tale uso, per quanto legittimo, si scontra tuttavia con le esigenze metodiche proprie delle scienze sociali, che in genere si ispirano al modello weberiano della scientificità avalutativa (→ avalutatività).

CLASSICISMO

Complesso di concetti teorici e di norme pratiche desunti dagli antichi Greci e Romani e applicati alla composizione e al giudizio delle opere d'arte. Fu soprattutto il Rinascimento italiano che propose le opere degli scrittori e artisti latini e greci come modelli da seguire, nell'illusione di poter razionalmente determinare una volta per tutte i canoni del bello. E furono gli eruditi e i critici italiani (Vida, Trissino, Roboitello, Patrizi, Scaligero, Speroni), che per primi, commentando e interpretando, spesso troppo sottilmente, la Poetica di *Aristotele*, formularono teorie e precetti intorno all'arte e, in partic., alla letteratura, che si diffusero e s'imposero all'Europa colta. Più tardi il razionalismo francese di matrice cartesiana sistemò rigorosamente, specialmente per opera di N. Boileau (*Art poétique*, 1674), i precetti derivanti dai classici; e dalla Francia il c. passò, dominatore quasi incontrastato, in tutta l'Europa sino al Romanticismo. Se *Hegel* riconosce ancora all'arte classica un valore esemplare, con *Nietzsche* (*Nascita della tragedia*, 1872) vengono negati i valori stessi che la ispiravano (armonia, compostezza, equilibrio). Superate ormai le posizioni storiche e polemiche del classicismo e del Romanticismo, il termine 'classico' è rimasto nell'uso a indicare sia un atteggiamento spirituale (accordo ed equilibrio tra spontaneità e riflessione, tra fantasia e realtà, tra l'io e l'esperienza storica e la società, che è senza dubbio il carattere preminente del mondo spirituale degli antichi nelle sue maggiori espressioni), sia la cura dell'espressione formale (esattezza, sobrietà, decoro, proporzione, rispetto, non schiavitù, della tradizione letteraria e artistica; caratteri salienti, anche questi, delle maggiori forme espressive dell'arte antica).

CLINAMEN (LAT. «INCLINAZIONE»)

Con questo termine *Lucrezio*, nel *De rerum natura*, indica ciò che *Epicuro* aveva espresso con i corrispondenti vocaboli greci *παρέγκλισις*, *κλίσις*, *ἔγκλισις*, e cioè la deviazione spontanea e casuale degli atomi dalla loro verticale linea di caduta.

COGITO

Termine in cui normalmente si compendia la formula cartesiana cogito, ergo sum (lat. «penso, dunque sono», *Discorso sul metodo*, IV; *Meditazioni metafisiche*, II, 6), indicante la certezza e l'evidenza immediata, intuitiva, con cui il soggetto pensante coglie la sua esistenza. Come tale il c. costituisce per *Cartesio* il punto fermo al quale si arresta il dubbio metodico. Tale dubbio, infatti, può essere esteso a tutte le cose, fuorché al dubbio stesso, perché se metto in dubbio tutte le cose, una sola cosa è certa, e cioè che dubito. Ma dubitare significa pensare, per cui è certo che 'penso, dunque esisto'. Il c. rappresenta quindi quell'attributo della sostanza pensante che la identifica e che non può mai essere revocato in dubbio; costituisce pertanto il fondamento di ogni certezza soggettiva e il criterio (evidenza) per misurare ogni altra certezza. Al c. cartesiano è stata avvicinata l'analoga prova di cui si era servito *Agostino* nella sua critica delle tendenze scettiche della tarda speculazione greca, allo scopo di fondare la sua teoria della verità trascendente il soggetto («si fallor, sum»). Fu utilizzato contemporaneamente, con diversa intenzione, da *Campanella* per dimostrare la priorità di una «nozione innata in sé» su ogni altra conoscenza. Criticato, corretto e riformulato da vari pensatori (*Vico*, *Lichtenberg*, *Kant*, *Schelling*, *Kierkegaard*), ma sempre più o meno sostanzialmente condiviso, la sua critica più radicale, già anticipata da *Schopenhauer*, si ritrova in *Nietzsche*, per cui il c. si riduce o a pura tautologia o a un'arbitraria accettazione del concetto di sostanza. Critica che modernamente è stata ripresa, nei suoi termini essenziali, anche da Carnap. Al c. si è rifatto invece, nell'ambito della filosofia contemporanea, il pensiero di *Husserl*, che nella fase più tarda prende

l'avvio da un ripensamento e da una rielaborazione del c. cartesiano inteso non come attributo di una sostanza, ma come concreta «corrente di cogitationes» che il soggetto avverte in sé.

COMPARATIVO, METODO

Metodo scientifico basato sul confronto tra fenomeni analoghi appartenenti a zone spazialmente o temporalmente distinte tra loro, allo scopo sia di interpretare i fenomeni stessi (mostrandone o no l'origine comune), sia di ricostruire, da ciò che rimane nel presente, uno stato di cose anteriore. Esso è stato ed è in parte tuttora largamente usato nella storia costituzionale come nella sociologia e nella scienza politica, nella linguistica come nell'etnologia e nella storia delle religioni; meno nella storia letteraria. I primi accenni si trovano nella crisi dell'Umanesimo per un verso e nel trionfante scientismo dall'altro, che caratterizzano il sec. 16° nella sua seconda metà e il sec. 17°; ma esso è al centro delle ricerche dell'Illuminismo anglo-francese-tedesco del sec. 18°, che pongono già le fondamenta del metodo c. vero e proprio. Questo trionferà nella seconda metà del 19° sec., accompagnandosi con il positivismo che, mutuandolo dalle scienze naturali prese a modello di ogni indagine, fa del comparativismo il suo metodo ufficiale in tutti i campi, cercando di stabilire le tappe o stadi dell'universale evoluzione. Così, anche per via dell'evoluzionismo positivista, il metodo c. nella linguistica è spinto alle estreme conseguenze da A. Schleicher; sulla base di esso si afferma l'etnologia con Darwin, Waitz, Bastiani e Frazer e dall'una e dall'altra, pur con diversi intenti, lo adotta quella che si chiama 'storia' e 'scienza' c. delle religioni. La sociologia di Comte e di Spencer lo adotta come metodo universale per l'indagine della storia in tutti i suoi rami. Solo in Germania il metodo trova oppositori e critici: rimane a fecondare le indagini di economia, di antropologia e di sociologia; sollecita l'opposizione degli storici politici, da L. Häusser a Droysen. Critico nei confronti dell'uso del metodo c. in etnologia fu anche F. Boas che alle eccessive generalizzazioni degli evoluzionisti oppose lo studio specifico di singole culture e dei loro processi di sviluppo. Nel sec. 20°, il metodo c. non si presenta più con il semplicismo dell'età precedente, è rifiutato dallo 'storicismo assoluto' in Italia e parzialmente anche in Germania, mentre – per il più ampio contatto tra scienze morali e progresso scientifico – domina ancora, meglio scaltrito, nelle indagini storiche del mondo anglosassone. Nell'antropologia americana il metodo c. è stato poi ripreso, con modalità e scopi diversi, dalla scuola neoevoluzionista (V.G. Childe, L. White, J. Steward).

COMPENSAZIONISMO

Sistema di teologia morale per risolvere sul terreno pratico i dubbi circa la liceità dell'azione, insolubili specularmente. Secondo il c. quando la legge è realmente dubbia (produttiva cioè di un'obbligazione incerta), si può non osservarla a condizione che le ragioni che inducono a violare la legge siano non soltanto più probabili, ma anche proporzionate alla gravità della legge stessa e al suo grado di probabilità, in modo da compensare il rischio della violazione. I testi di riferimento del c. sono: A. Laloux, *Tractatus de actibus humanis* (1862) e M.A. Potton, *De theoria probabilitatis* (1874).

COMPRENSIONE/SPIEGAZIONE (ted. Verstehen/ Erklären)

Dicotomia che nasce all'interno del cosiddetto storicismo tedesco contemporaneo, con particolare riferimento a Windelband, Rickert e Weber, che riflettono sull'eredità di Dilthey. Nei Limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale Rickert opera una distinzione fra scienze

nomotetiche e scienze idiografiche. Le prime sono le scienze della natura, quali risultano dalla rivoluzione scientifica del 17° sec. e dalla sua divulgazione settecentesca, e successivamente dal positivismo. Esse vanno alla ricerca di leggi generali sotto le quali il particolare viene completamente assorbito perdendo ogni carattere specifico. Le seconde sono – o dovrebbero diventare – le scienze storiche, per le quali invece solo il particolare conta, posto che i fatti storici e i loro protagonisti sono irripetibili. L'altra caratteristica metodologica delle scienze idiografiche o storiche è la «relazione al valore», senza la quale non si comprendono i reali motivi che spingono gli uomini all'azione. La polemica di Windelband e Rickert agisce su due fronti. Essa è diretta soprattutto contro l'interpretazione materialistica ed economicistica della storia, che non tiene conto delle spinte ideali. Ma la critica di Windelband e Rickert coinvolge anche lo storicismo hegeliano, nel quale esistono certamente spinte ideali, ma non da parte dei protagonisti concreti della storia concreta, bensì da parte dell'unico vero soggetto della storia, il Logos o Idea o Sostanza autocosciente. Una sostanziale correzione dello storicismo di Windelband e Rickert verrà apportata da Weber, il quale recupererà – anche sulla scorta di suggestioni marxiane – l'elemento nomotetico o generalizzante all'interno della visione idiografica. Ciò avverrà soprattutto con la teoria dei «tipi ideali», e con il saggio *Alcune categorie della sociologia comprendente*.

COMUNISMO

Dottrina che propugna un sistema sociale nel quale sia i mezzi di produzione sia i mezzi di consumo siano sottratti alla proprietà privata e trasformati in proprietà comune, e la gestione e distribuzione di essi venga esercitata collettivamente dall'intera società nell'interesse e con la piena partecipazione di tutti i suoi membri. Sebbene il termine appartenga al lessico politico moderno, l'idea del c. – ossia, l'idea di una società in cui venga abolita la proprietà privata e vengano instaurate forme (più o meno estese) di proprietà collettiva – è assai antica e ha assunto, nel corso dell'evoluzione storica, configurazioni molto diverse tra loro. A partire dal 19° sec., in connessione con il fenomeno dell'industrializzazione capitalistica, il c. si è inestricabilmente legato alle vicende del movimento operaio, stabilendo un rapporto di implicazione, distinzione e/o contrasto con il socialismo (→).

Il comunismo gerarchico. La prima formulazione organica dell'ideale politico comunistico è rintracciabile nella *Repubblica* platonica (→). Nel delineare il suo modello di città ideale, *Platone* – convinto che l'egoismo sia la radice di tutti i mali e che la proprietà privata rappresenti la sua massima espressione – prevede la soppressione della proprietà e della famiglia, affinché nessun interesse di tipo particolare possa entrare in conflitto con l'interesse pubblico. Tale ordinamento, tuttavia, vale soltanto per le classi dirigenti (governanti e guerrieri) e non per la classe dei produttori (contadini e artigiani). La ragione di questa differenza sta nell'avversione di *Platone* per l'egualitarismo: è vero, scrive il filosofo greco, che «l'eguaglianza generale concordia», ma soltanto se essa tiene conto delle differenze di virtù, di talento e di educazione che rendono gli uomini diversi gli uni dagli altri. Lo Stato giusto sarà quindi quello in cui ciascuno svolgerà la funzione conforme alle sue attitudini: agli individui nei quali prevale l'anima razionale spetterà il governo, a quelli in cui prevale l'anima irascibile la difesa e a quelli in cui prevale l'anima concupiscibile la produzione dei beni. E poiché quest'ultima classe è fortemente soggetta alle passioni, la sua incapacità di sottrarsi al 'particolarismo' giustifica la concessione di forme sia pure parziali di proprietà. Del resto, nella visione aristocratica di *Platone* contano soltanto le classi dirigenti, sulle quali si appunta la sua 'pedagogia politica': il suo è pertanto un c. gerarchico. E poiché egli considera la ricchezza fonte di corruzione per l'anima individuale e per il corpo sociale, il suo Stato ideale è caratterizzato da uno stile di vita sobrio e frugale. Un altro es. di c. gerarchico-spirituale,

nell'antichità, è rappresentato inoltre dalla setta ebraica degli esseni (2° sec. a.C. 1° sec. d.C.), la cui organizzazione sociale, sotto la guida dei sacerdoti, prevedeva la comunione dei beni.

Il comunismo di ispirazione cristiana. È nel cristianesimo che fioriscono i primi ideali comunistici rivolti a tutti gli uomini. Molteplici sono i passi dei Vangeli nei quali la ricchezza viene considerata un male e la povertà un sicuro viatico per il regno di Dio (Matteo, 6, 19-21; Luca, 6, 20-26; Marco, 10, 21-25); la stessa prima comunità cristiana, quella costituitasi attorno agli apostoli, viene descritta come una comunità nella quale i credenti «avevano tutto in comune; le loro proprietà e i loro beni li vendevano e ne facevano parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (Atti, 2, 44-45). Questi modelli di vita comunitaria non erano certamente espressione di un ideale politico; essi avevano un profondo significato religioso, ispirato all'amore fraterno e al distacco dai beni terreni. E tuttavia costituivano la testimonianza di un diverso ordine sociale, che avrebbe esercitato un profondo influsso su singole personalità e gruppi del mondo cristiano, spingendoli a tradurre il comandamento dell'amore non nella pratica della carità (che comporta una rinuncia parziale alla proprietà in favore dei più poveri), ma nell'adozione di forme di vita comunitaria dove non c'è posto per la proprietà privata. La posizione più radicale è quella di Ambrogio (4° sec.), secondo il quale «la natura ha messo tutto in comune per l'uso di tutti: essa ha creato il diritto comune; l'usurpazione ha creato il diritto privato». Nel basso Medioevo ideali comunistici vengono fatti propri dai valdesi, che rifiutano la proprietà privata, e dai catari, che proclamano la necessità di mettere ogni cosa in comune e di vivere del proprio lavoro. Gioacchino da Fiore (→) predica ideali di povertà e castità, di fratellanza e di comunione universali, che influenzeranno sia i francescani intransigenti (i quali non ammettevano alcuna forma di possesso), sia il movimento comunistico di fra' Dolcino (1304-07). La connessione tra spiritualità cristiana e rivendicazioni sociali a sfondo comunistico emerge anche agli esordi dell'età moderna: dapprima nel movimento rivoluzionario dei taboriti, che nella prima metà del 15° sec. danno vita, in Boemia, a una società teocratico-comunistica, e quindi nel movimento degli anabattisti, che – sotto la guida di *Th. Müntzer* – sostengono in Germania la guerra dei contadini (1524-25), predicando un ritorno alla comunione e all'eguaglianza propri del cristianesimo delle origini.

Il comunismo come utopia. Non è forse un caso che il primo progetto moderno di società comunista veda la luce in Inghilterra, dove la modernizzazione capitalistica muove i suoi primi passi; ed è certamente significativo che il suo autore, Tommaso Moro (→), inventi – per titolare la sua opera, *Utopia* (1516) – un neologismo che indica l'inesistenza e, al tempo stesso, la desiderabilità di un diverso tipo di società. Moro (che era Lord Cancelliere d'Inghilterra) traccia anzitutto un quadro drammatico delle condizioni socio-economiche del suo paese, attribuendolo alle enclosures con le quali i proprietari terrieri avevano trasformato i terreni destinati alla coltivazione comune in più redditizi pascoli per le pecore. Molti contadini, perso il lavoro e a volte anche la casa, erano finiti a lavorare, in condizioni terribili, nelle nuove manifatture tessili, oppure erano caduti nel vagabondaggio o nella delinquenza. Tali fenomeni nascevano, secondo Moro, da un difetto di fondo dell'assetto sociale: «Sembra a me che dovunque vige la proprietà privata, dove il denaro è la misura di tutte le cose, sia ben difficile che mai si riesca a porre in atto un regime politico fondato sulla giustizia e sulla prosperità». Per raggiungere tale scopo vi è un'unica strada: applicare il principio dell'eguaglianza nel modo più rigoroso. Ed è quanto avviene nell'immaginaria isola di Utopia, dove non esiste proprietà privata; tutti i beni immobili appartengono allo Stato e tutti i cittadini lavorano (come agricoltori o artigiani), il che permette di ridurre a sei ore la giornata lavorativa. Ogni famiglia deposita ciò che ha prodotto nel fondo comune e da esso preleva ciò di cui ha bisogno, senza che questo conduca a un aumento dei consumi, giacché tutti sanno che non saranno mai privi del necessario. Lo stile di vita degli utopiensi è sobrio: niente lussi, niente beni superflui, vestiti uguali

per tutti. Un altro es. di utopia comunista è quello contenuta nella Città del Sole (post., 1643) di *Campanella* (→). Anche il frate calabrese ritiene che la produzione debba essere finalizzata ai bisogni della comunità: tale organizzazione razionale del lavoro permetterà di avere abbondanza di beni e al contempo di ridurre la giornata lavorativa a sole quattro ore. *Campanella* prevede anche l'abolizione della famiglia e la regolamentazione delle unioni sessuali da parte dello Stato, che sarà retto da un'élite di sapienti.

Il comunismo come ideologia politica. Se con *Campanella* il c. è ancora una visione intellettuale ispirata a un imperativo etico-religioso – una visione per molti aspetti sovrapponibile a quella di *Platone* – con la prima Rivoluzione inglese le idee comuniste 'entrano' nella storia, grazie al movimento dei diggers («zappatori», così detti per aver preso a zappare terreni pubblici in nome del lavoro libero e della proprietà comune). Costoro rappresentano l'ala sinistra del movimento dei levellers e, a differenza di questi, ritengono che qualsiasi riforma ispirata all'ideale politico della democrazia sia illusoria se non si interviene sulle ingiustizie del sistema economico. A dividere levellers e diggers è la questione della proprietà: i primi la considerano un diritto da garantire, i secondi un male da eliminare. Il teorico dei diggers, G. Winstansley, afferma che esiste un diritto comune ai mezzi di sussistenza: la proprietà privata (e, in particolare, la proprietà fondiaria) deve quindi essere eliminata. La terra, data da Dio a tutti gli uomini, deve essere coltivata in comune, in modo che ognuno possa attingere ai suoi prodotti secondo le sue necessità. Gli ideali comunisti emergono anche durante la Rivoluzione francese, trovando espressione nel pensiero di Babeuf, la cui importanza sta nel fatto che esso non rimase un'espressione dottrinale, ma ispirò la Congiura degli eguali (1796), entrando con forza nella storia e nell'immaginario della politica contemporanea. Il pensiero di Babeuf riprende le idee delle tendenze politicamente più radicali dell'Illuminismo francese, che si caratterizzano non solo per la critica alla proprietà privata (*Rousseau*, Morelly, Mably), ma anche per il collegamento tra c. e materialismo (Meslier, Morelly), che portava con sé la critica alla religione. Si pone in tal modo fine al connubio, presente ancora nei diggers, tra c. e cristianesimo delle origini. Nel Manifeste des plébéiens (1795) Babeuf scrive che la disuguaglianza, frutto della proprietà privata, non può essere eliminata con la legge agraria (cioè con la divisione della proprietà fondiaria in parti eguali) perché un'eguaglianza di questo tipo durerebbe soltanto un giorno. Non resta dunque che «sopprimere la proprietà privata; destinare ogni uomo al talento, alla professione che conosce; obbligarlo a depositare il frutto in natura nel magazzino comune; e creare una semplice amministrazione delle sussistenze che, registrando tutti gli individui e tutte le cose, farà spartire queste ultime nella più scrupolosa eguaglianza». Al di là di questi obiettivi (non particolarmente originali) vi sono nel pensiero di Babeuf alcuni elementi fortemente innovativi: l'idea della democrazia diretta e soprattutto la convinzione che il popolo, per portare a termine la rivoluzione, debba essere guidato da una 'minoranza illuminata', ossia da «alcuni cittadini saggi e coraggiosi, che [...] hanno già sondato a lungo le cause dei mali pubblici, si sono liberati dai pregiudizi e dai vizi comuni delle loro età, e hanno superato la mentalità dei contemporanei». Questa minoranza dovrà poi instaurare una «dittatura dell'insurrezione», cioè non dovrà esitare ad adottare misure politiche estreme per garantire il successo della propria opera. L'originalità del babuvismo – che ne fa la prima forma di c. contemporaneo – consiste dunque nell'aver elaborato una teoria della transizione rivoluzionaria, i cui elementi torneranno in *Marx* e in *Lenin*.

Socialismo e comunismo utopistici. Le prime scuole che si richiamano al socialismo e al c. – quelle di Saint-Simon, Fourier e Owen – si distinguono dal programma babuvista perché concepiscono il passaggio a un nuovo ordine sociale non per via rivoluzionaria, ma attraverso l'esempio di comunità-modello fondate sulla cooperazione e sull'unione fraterna. Fourier (→) teorizza lo sviluppo di comunità autosufficienti (falansteri), nelle quali, superata la divisione del lavoro, gli individui

eseguono liberamente ogni lavoro in comune. Anche Owen (→) progetta dei «villaggi cooperativi», ossia delle comunità in cui ai principi della proprietà individuale e della competizione si sostituiscono quelli della proprietà comune e della cooperazione: tali villaggi sono fondamentalmente agricoli, anche se Owen non esclude determinate attività industriali e prevede una produzione che possa servire anche per gli scambi tra le varie comuni. A differenza di Fourier e Owen (i cui esperimenti di piccole comunità falliranno nel giro di qualche anno), Cabet progetta – nel suo romanzo utopistico *Viaggio in Icaria* (1842) – una riorganizzazione sociale su base nazionale. Egli esclude qualsiasi forma di proprietà, anche personale: il suo è quindi un rigoroso c. (ed è a lui, infatti, che si deve l'ingresso del termine nel lessico politico). In *Icaria* i mezzi di produzione appartengono alla collettività, la quale elegge dei funzionari incaricati di elaborare piani di produzione annuale. Ogni cittadino dà alla collettività una quantità eguale di lavoro e ritira da un magazzino pubblico ciò di cui abbisogna. Anche per Cabet, tuttavia, la nuova società andrà realizzata attraverso la convinzione e l'esempio. Rispetto a questi autori la scuola sansimoniana rappresenta un passo in avanti, perché coniuga gli ideali socialisti e comunisti con l'organizzazione industriale del mondo moderno. Saint-Simon non aveva parlato di antagonismo tra operai e imprenditori, ma i suoi seguaci, soprattutto S.-A. Bazard e G. Leroux, riprendono le sue formulazioni all'interno di uno schema fondato sul contrasto tra proprietà privata e funzionamento ottimale del sistema industriale. Mentre la grande industria è in grado di produrre una quantità enorme di ricchezza, l'organizzazione sociale fondata sulla proprietà privata dei mezzi di produzione fa sì che tale ricchezza sia appannaggio di una minoranza. Di qui la condanna dello «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo» (formulazione che sarà ripresa da *Marx* ed Engels) e la proposta di trasferire allo Stato, trasformato in associazione dei lavoratori, la proprietà di terre e capitali.

Il comunismo di *Marx* e di Engels. Anche la concezione comunista di *Marx* ed Engels è strettamente connessa all'organizzazione industriale del mondo moderno: anzi, essa si presenta come l'analisi scientifica della società capitalistico-borghese, di cui ritiene di aver individuato le leggi di sviluppo. In questo quadro il c. rifiuta ogni carattere utopistico e intende presentarsi come l'esito inevitabile del capitalismo, il frutto che matura nel suo grembo. Di qui l'assenza di qualsiasi componente 'moralistica' nell'analisi di *Marx*, come emerge chiaramente dal profilo della borghesia tracciato nel 1848 nel Manifesto del partito comunista (la scelta del termine comunista fu determinata dal giudizio negativo che *Marx* ed Engels davano sul variegato movimento socialista dell'epoca, ritenuto privo di nerbo teorico, di carica rivoluzionaria e sostanzialmente 'borghese'). Nel Manifesto la borghesia viene presentata come una classe che non può esistere senza rivoluzionare incessantemente gli strumenti e i rapporti di produzione e quindi l'insieme dei rapporti sociali. Essa, scrivono *Marx* ed Engels, ha modificato la faccia della Terra in una misura che non ha precedenti: ha compiuto ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche; ha portato a termine ben altre imprese che le migrazioni dei popoli e le crociate. La borghesia ha realizzato per la prima volta l'unificazione del genere umano: rivoluzionando le comunicazioni e cercando sempre nuovi sbocchi per i suoi prodotti ha creato un mercato mondiale, trascinandolo nella civiltà anche le nazioni più barbare. All'isolamento locale e nazionale ha sostituito un traffico universale e un'universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra, ponendo le basi per un reale cosmopolitismo. Senonché la borghesia, che ha sviluppato mezzi di produzione e di scambio così formidabili, assomiglia ormai allo stregone che non riesce più a dominare le forze evocate. Alle moderne forze produttive i rapporti sociali di tipo capitalistico stanno ormai stretti, come dimostrano le periodiche crisi di sovrapproduzione, un fenomeno sconosciuto alle società precapitalistiche. La borghesia supera queste crisi distruggendo grandi quantità di forze produttive, conquistando nuovi mercati e sfruttando più intensamente i mercati esistenti. Ma in questo processo

essa distrugge progressivamente i ceti medi e li proletarizza. Ciò condurrà alla divisione della società in due soli grandi campi: da un lato la classe dei capitalisti, sempre più ristretta e sempre più ricca; dall'altro quella dei proletari, sempre più estesa e sempre più povera. Al culmine di questa immane contraddizione sociale, il capitalismo crollerà, perché il movimento proletario, a differenza dei movimenti rivoluzionari del passato, sarà il movimento «dell'enorme maggioranza nell'interesse dell'enorme maggioranza». Alla rivoluzione proletaria seguirà un periodo di «dittatura del proletariato», necessario per distruggere l'apparato statale della borghesia e per affrontare le residue sacche di resistenza. È questa la fase che *Marx* definirà 'socialista', ossia quella in cui – eliminato il presupposto dello sfruttamento economico con la socializzazione dei mezzi di produzione – «a ciascuno verrà dato secondo il suo lavoro». A essa seguirà, con il completo sviluppo delle forze produttive e lo sgorgare copioso della ricchezza materiale, la fase 'comunista', che permetterà di dare «a ciascuno secondo i suoi bisogni»: in essa lo Stato si estinguerà e si giungerà alla sola «amministrazione delle cose». La concezione comunista di *Marx* deve molto a quelli che egli chiama i socialisti e i comunisti «critico-utopistici» (come del resto egli ammette nel Manifesto del Partito comunista). L'abolizione del contrasto fra città e campagna (tema mutuato da Fourier e da Owen), l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo (espressione sansimoniana), la soppressione dello Stato politico, trasformato in una semplice amministrazione delle cose (tema ricavato anch'esso da Saint-Simon), il principio distributivo della prima fase del c. – «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo il suo lavoro» (ripreso di nuovo, con lieve modifica, dai sansimoniani): queste sono tutte proposizioni che caratterizzano pienamente la dottrina comunista marxiana. E tuttavia *Marx* si differenzia anche dal c. critico-utopistico, al quale rivolge un'aspra critica: tale c. riflette sì gli interessi del proletariato, ma allorché quest'ultimo si trova in uno stadio di sviluppo insufficiente. Ecco perché, secondo *Marx*, i comunisti critico-utopistici si limitano a contrapporre alla società attuale una società ideale, senza preoccuparsi minimamente del fatto che questa sia in qualche misura contenuta nella prima. Perciò i comunisti critico-utopistici respingono ogni azione politica, soprattutto se rivoluzionaria, del proletariato, vogliono raggiungere i loro scopi con mezzi pacifici, e puntano soltanto sulla forza dell'esempio. Inoltre, secondo *Marx*, un'altra caratteristica negativa del c. critico-utopistico è che esso propugna un «ascetismo universale e una rozza tendenza a tutto eguagliare». In tal modo esso vuole trasformare la proprietà privata in proprietà di tutti, e vuole fare di tutti gli uomini dei salariati con eguale salario. Si tratta dunque, per *Marx*, di un c. «distributivo», che, mentre concepisce la società come un capitalista universale, applica alla ripartizione della ricchezza fra i singoli quel diritto «uguale» o diritto «borghese», che è di fatto un diritto disuguale, dal momento che astrae completamente dalle differenze individuali. *Marx* propugna invece un c. che abolisca davvero il capitale e ogni forma di lavoro salariato, e che al tempo stesso non sialivellatore, cioè non astragga dalle differenze dei singoli, e che inoltre riconosca i meriti e i talenti individuali. Del «diritto borghese» o diritto «eguale» *Marx* dà una critica aspra e serrata. A suo avviso libertà ed eguaglianza sono, nel mondo moderno, astratte ed illusorie, perché in realtà esse costituiscono le condizioni elementari indispensabili per il funzionamento della società capitalistica fondata sullo «sfruttamento»: uno sfruttamento non più coercitivo e diretto come nelle società precapitalistiche, bensì indiretto, in quanto si realizza attraverso il mercato. In questa società, infatti, lo scambio è costituito in primo luogo dalla «libera» compravendita di forza-lavoro, che nell'ambito della circolazione è scambio di equivalenti (il capitalista compra la forza-lavoro al suo valore, e l'operaio è libero di venderla o di non venderla); ma nell'ambito della produzione, dove il lavoro viene utilizzato e consumato, è scambio di non-equivalenti (qui il lavoro produce un «plusvalore», che viene intascato dal capitalista), cioè «sfruttamento». Libertà ed eguaglianza si rovesciano così in disuguaglianza e illibertà; il diritto formalmente uguale mostra di essere un diritto sostanzialmente disuguale. Lo Stato moderno deve tutelare e garantire questo meccanismo

generatore di disuguaglianza, e quindi la sua 'neutralità e la sua 'universalità' sono illusorie. Di qui anche tutte le funzioni coercitive dello Stato moderno, che, secondo *Marx*, è apparentemente mediatore fra le classi in lotta fra loro, fra oppressi e oppressori: 'mediazione' che si riduce però a garantire con tutti i mezzi il predominio delle classi dominanti. Di qui l'idea marxiana che il proletariato, una volta conquistato il potere politico, non possa impossessarsi semplicemente della macchina statale borghese, ma debba spezzarla. Questa idea viene svolta ed elaborata da *Marx* soprattutto nel suo saggio del 1870 sulla Comune di Parigi. Egli definisce infatti la Comune come «la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro». I punti essenziali del modello comunardo erano secondo *Marx* i seguenti. La Comune sopprime l'esercito permanente e lo sostituì col popolo armato, cioè con una guardia nazionale composta prevalentemente di operai. Anche la polizia fu trasformata in strumento della Comune, revocabile in qualunque momento. Lo stesso fu fatto per i funzionari di tutte le branche dell'amministrazione, retribuiti con salari da operai. Per i magistrati e i giudici fu stabilito il principio elettivo, essi furono resi responsabili di fronte al popolo, e revocabili in qualunque momento come tutti i funzionari pubblici. La Comune era composta dai consiglieri municipali eletti, con suffragio universale, nei diversi mandamenti di Parigi, e revocabili in qualunque momento. Ma la Comune non era solo un organismo parlamentare, bensì legislativo ed esecutivo al tempo stesso. Il modello della Comune parigina avrebbe dovuto essere esteso in primo luogo a tutti i grandi centri industriali della Francia, e poi a tutte le città e a tutti i paesi, fino al più piccolo borgo. In questo modo il vecchio governo centralizzato avrebbe ceduto il posto anche nelle province all'autogoverno dei produttori. Questa idea marxiana, imperniata sulla distruzione dello Stato borghese e sull'avvento dell'autogoverno dei produttori (idea che sarà ripresa e sviluppata da Lenin (→) in Stato e rivoluzione), mirava a trasformare la società in una comunità coesa e organica, senza capitale e senza lavoro salariato, senza scambio e senza denaro, senza politica, senza burocrazia e senza Stato. Un'idea che avrebbe mostrato assai presto il suo carattere utopistico (simile, in ciò, ai sogni dei comunisti critico-utopistici), e che sarebbe stata corretta o abbandonata da molti degli stessi seguaci di *Marx* (→ marxismo).

COMUNITÀ

Termine entrato nel linguaggio scientifico sul finire del 19° sec., grazie al sociologo tedesco Tönnies (→). Ha assunto dapprima un significato valutativo di tipo positivo, andando a indicare – in aperta contrapposizione con alcune caratteristiche della società moderna – una forma di vita collettiva caratterizzata da profondi vincoli di appartenenza, fiducia e dedizione reciproca. Nella sociologia successiva, a partire da Weber, il termine ha assunto invece un significato descrittivo, indicando un tipo di relazione sociale presente in ogni tipo di società, ma in genere ristretto alla dimensione locale. La connotazione positiva è stata invece ripresa, sul finire del 20° sec., da alcune correnti filosofiche critiche verso il paradigma individualistico della modernità liberale: il neocomunitarismo (→) anglo-americano, l'etica della comunicazione di Apel e Habermas e l'ontologia della c. di J.L. Nancy.

Comunità e società. Con il suo *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887; trad. it. *Comunità e società*) Tönnies introduce nelle scienze sociali una nuova tipologia concettuale, al fine di comprendere le caratteristiche del cambiamento sociale in atto. Egli è tuttavia condizionato dalla 'riscoperta della c.' diffusa tra gli esponenti della cultura romantica, che vedono nella società moderna una forma di vita collettiva incentrata sull'individualismo egoistico e sul materialismo economicistico. Già *Schleiermacher*, per es., aveva parlato della c. come di una forma di vita collettiva superiore, perché caratterizzata da un legame organico e intrinseco tra i suoi membri. Tönnies prende le mosse

dall'analisi del linguaggio comune, dove la distinzione c./società emerge chiaramente: per indicare il matrimonio si parla di «c. domestica» o «c. di vita» e non certo di «società di vita», giacché questa «sarebbe una contraddizione in termini»; così come si è soliti parlare di «c. di luogo, di costume, di fede – ma [di] società di profitto, di viaggio, delle scienze». Ogni «convivenza confidenziale, intima, esclusiva – conclude Tönnies – viene intesa come vita in c.; la società è invece il pubblico, è il mondo. In c. con i suoi una persona si trova dalla nascita, legata a essi nel bene e nel male, mentre si va in società come in terra straniera». Sul piano sociologico ciò significa che le relazioni tra volontà umane possono prendere due forme: quella della vita reale organica (e questa è l'essenza della c.) o quella della formazione ideale meccanica (e questa è l'essenza della società). La c. deve quindi essere intesa «come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico». Esempi di legame comunitario sono i rapporti familiari (c. fondata sui vincoli di sangue), di vicinato (c. di luogo) e di amicizia (c. spirituale), ossia tutti quei rapporti in cui non si persegue uno scopo determinato, ma si sperimenta un sentimento di appartenenza reciproca e una spontanea volontà di collaborazione. La c. non ha una base contrattuale e non può essere 'costruita': essa fiorisce «da germi dati, quando le [...] condizioni sono favorevoli»; al suo interno si forma una gerarchia naturale basata sulle differenze di età, forza e saggezza, ma domina un atteggiamento di benevolenza e rispetto reciproci. Società, al contrario, significa emancipazione dell'individuo da qualsiasi aggregazione (a cominciare dalla famiglia), carattere convenzionale e contrattuale di ogni rapporto, stato di tensione nei rapporti tra i singoli come condizione normale. Sebbene l'opera di Tönnies abbia esercitato un profondo influsso, i sociologi successivi – da Weber a T. Parsons – hanno attenuato la rigida contrapposizione tra c. e società, vedendo in esse due tipi di relazioni sociali tra i quali non si può stabilire alcun ordine di precedenza, né sul piano dei valori, né su quello storico-sociale. Nelle società moderne relazioni di tipo sociale e relazioni di tipo comunitario coesistono: mentre le prime hanno un raggio di estensione molto ampio, le seconde si realizzano in genere in ambiti locali. Ed è proprio in questa accezione localistica che il termine c. viene prevalentemente usato dalla sociologia e dall'antropologia contemporanea.

Tra etica del discorso e ontologia. La 'riabilitazione della filosofia pratica', avviata nell'area culturale tedesca negli anni Sessanta del Novecento, ha contribuito a restituire centralità al tema della c. come luogo in cui l'individuo può realizzare le sue capacità morali e le sue virtù politiche. La svolta linguistica, dal canto suo, ha condotto a interpretare la c. come c. di parlanti, non fusa nell'identità e coesa attorno a una nozione di bene (come avviene nel comunitarismo), ma costituita sulle leggi dell'argomentazione razionale e ordinata in base alla giustizia. Di qui l'esigenza – sviluppata da Apel (→) e da Habermas (→) – di elaborare un'etica della comunicazione o del discorso: per Apel è impossibile pensare e decidere in maniera significativa (dotata di un senso condivisibile) senza riconoscere, almeno implicitamente, le regole dell'argomentazione come regole, appunto, di una c. della comunicazione. Quanto ad Habermas, l'etica del discorso si deve fondare sul principio secondo cui possono pretendere validità solo quelle norme che potrebbero trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico (volto, cioè, a orientare l'agire umano). Secondo il filosofo francese J.-L. Nancy (*La communauté désœuvrée*, 1990; trad. it. *La comunità inoperosa*) la c. deve invece essere pensata come il problema cruciale dell'ontologia, cioè come qualcosa che riguarda costitutivamente l'esistenza, prima e al di là del logocentrismo. L'essere è 'essere-con', non nel senso che il 'con' si aggiunge all'essere, ma nel senso che il 'con' è «al cuore dell'essere», il quale è rapporto e non assoluto, così come l'esistere è un 'essere insieme'.

CONCETTO

Nella filosofia antica il c. (come λόγος) indica l'essenza, ciò che rimane stabile al di là della mutevolezza del dato sensibile e della molteplicità delle apparenze, la realtà autentica e immutabile.

Dalla tradizione platonico-aristotelica a *Husserl*. La dottrina platonica (e prima ancora quella di *Socrate*, cui già *Aristotele* attribuiva la scoperta del c.) intende il c. come ciò che è comune a più specie e, subordinatamente, a più individui, l'universale in cui si coglie la realtà stessa; nei c. si rivelano le idee esistenti al di là e al di sopra del mondo sensibile, in sé stesse. Più articolata, per il rifiuto della teoria delle idee, la concezione aristotelica: il c. coglie l'essenza delle cose, cioè la loro sostanza. In questo modo la teoria del c. si collega strettamente con quella della definizione, il c. diviene discorso definitorio, che delimita la cosa così com'essa è necessariamente, rispecchiando nella sua necessità una struttura necessaria dell'essere. Nel solco della tradizione platonico-aristotelica la scolastica rimane su analoghe posizioni: il c. ci fa conoscere l'essenza della cosa, risulta astrazione di ciò che è intelligibile nella cosa stessa. *Kant* definisce il c. «come una rappresentazione generale o una rappresentazione di ciò che è comune a più oggetti» e distingue dai c. empirici i c. puri, le cosiddette categorie, forme a priori costitutive di ogni esperienza possibile, cui spettano ancora le caratteristiche di necessità e universalità. Anche in *Hegel* il c. è l'essenza stessa delle cose, sebbene l'impostazione gnoseologica profondamente diversa lo conduca a distinguere il vero c., come determinazione al tempo stesso logica e reale, dal c. in quanto determinazione puramente astratta e intellettualistica, frutto dell'intelletto, non della ragione. Una rivalutazione della tradizione aristotelica è la teoria husserliana del c., ridotto, più che identificato, all'essenza, oggetto e correlato quindi di una «visione d'essenza» (*Wesenschau*).

Da Abelardo a *Frege*. Una visione diversa è la teoria abelardiana in cui il c. è «sermo» o «discorso», riferentesi a una realtà che esso significa e come tale non è né una cosa né un nome. *Occam* (→) svilupperà poi con la teoria della «suppositio», già anteriormente elaborata dalla speculazione scolastica, le caratteristiche semantiche della teoria del c., che il realismo della tradizione aristotelica tendeva a mettere in ombra. L'empirismo posteriore in generale, sia pure su basi diverse (*Locke*, *Berkeley*, *Hume*, *John Stuart Mill*), terrà fermo il punto di vista del c. come segno, sviluppando contemporaneamente l'indagine psicologica sulla sua genesi. Indagine poi esplicitamente rifiutata da *Kant*, cui si rifarà la scuola di Marburgo (*Cohen*, *Natorp*, *Cassirer*) che sottolinea le caratteristiche oggettive del concetto. La tesi oggettivistica del c. è stata poi maggiormente accentuata, in un recupero della tradizione platonista e in opposizione tanto allo psicologismo empiristico quanto all'idealismo kantiano e postkantiano, da Bolzano e, soprattutto, da *Frege* (→), secondo il quale il c. è un'entità astratta dotata di un proprio status ontologico, diverso sia da quello degli oggetti concreti sia da quello delle rappresentazioni psicologiche, e la cui esistenza è da riconoscere indipendentemente dal fatto che vi si pensi o meno. Per *Frege* un c. è ciò che è denotato da un predicato, in contrapposizione all'oggetto che è il denotato di un nome proprio. Il c. si distingue dall'oggetto per la sua natura predicativa o «non satura», linguisticamente espressa dalla presenza dei posti vuoti in espressioni come, per es., «x è un pianeta», «x è mortale», che vengono riempiti con nomi di oggetti o di persone. In un'asserzione come «La stella della sera è un pianeta» l'articolo determinativo singolare segnala il nome di un oggetto, quello indeterminativo un predicato che denota il c. sotto cui cade l'oggetto denotato dal nome. In termini strettamente logici un c. è per *Frege* una funzione Fx che può essere soddisfatta da un certo insieme di oggetti e che assume il valore vero o falso a seconda che gli oggetti soddisfino o meno la funzione (un c. è cioè una funzione da oggetti a valori di verità). La teoria del c. di *Frege* è inoltre correlata al problema del significato e alla nozione fregeana di *Gedanke* o proposizione (→), che costituiranno oggetto di discussione soprattutto nella filosofia del linguaggio di orientamento analitico (*Russell*, *Church*, *Carnap*, *Quine*).

CONCETTUALISMO

Posizione delineatasi nella scolastica (e particolarmente in Abelardo →) relativamente al problema degli universali, in rapporto a certi temi di Boezio. Contro la soluzione realistica, la cui gerarchia ontologica culmina nel genere (superiore alla specie), e quella nominalistica per cui sia i generi sia le specie sono puri nomi (*flatus vocis*), Abelardo e i suoi seguaci postulano un diverso status ontologico degli universali, intesi come *conceptus mentis*; questo peculiare status permette di salvaguardarne la funzione concettuale di fronte alla svalutazione nominalistica, chiarendo tuttavia il loro necessario rapporto alle cose sulla base di un processo astrattivo che si riallaccia alla classica teoria aristotelica della conoscenza; l'universale si configura come ciò che può essere predicato di più cose, ma in quanto concetto.

CONCORDANZE, METODO DELLE

Uno dei quattro metodi d'induzione sperimentale illustrati da John Stuart *Mill* per l'individuazione delle cause dei fenomeni. Si enuncia nel modo seguente: «Se due o più casi, in cui un fenomeno si verifica, differiscono per tutte le circostanze tranne che per una, si può ritenere che questa circostanza, per cui concordano, sia o causa o effetto del fenomeno». Analogamente: «Se il fenomeno si effettua in casi che hanno una sola circostanza comune, e non si effettua in casi che di comune hanno solo l'assenza di quella circostanza, quella circostanza è la causa del fenomeno (c. della differenza)».

CONDIZIONALE CONTROFATTUALE

In logica e filosofia della scienza (anche in forma abbreviata: controfattuale), enunciato condizionale al congiuntivo (corrispondente a quello che in grammatica è detto periodo ipotetico dell'irrealtà), la cui protasi enuncia un'ipotesi che è contraria a quanto è realmente accaduto, mentre l'apodosi enuncia la conseguenza che sarebbe derivata da quell'ipotesi: per es., «se il vaso fosse caduto, si sarebbe rotto», «se il fiammifero non fosse stato sfregato, non si sarebbe acceso», dove ovviamente si presuppone che il vaso non sia caduto e che il fiammifero sia stato sfregato. Enunciati di questo tipo hanno suscitato notevole interesse per la difficoltà di analizzarne la struttura logico-semantica in termini di funzioni di verità: il loro valore di verità, infatti, a differenza di quello dei condizionali (o implicazioni) materiali della logica preposizionale standard, non è una funzione del valore di verità degli enunciati che li compongono, ma sembrerebbe piuttosto dipendere da una connessione necessaria, logica o causale, intercorrente tra il fatto ipotizzato nella protasi e la conseguenza enunciata nell'apodosi; o, secondo l'interpretazione empiristica, dalla verità di certe generalizzazioni nomiche (cioè con valore di legge) che ne giustificano l'asseribilità. I c. c. sono stati peraltro considerati di grande rilievo per la definizione della stessa nozione di legge naturale: un enunciato universale è infatti considerato una legge, in quanto distinto da una generalizzazione accidentale, solo se garantisce l'inferenza e la verità di un c. controfattuale. A essi, inoltre, ci si è richiamati anche per l'analisi dell'imputazione causale e della causalità.

CONDIZIONE

Clausola da cui dipende la possibile realizzazione di un elemento da essa condizionato; il significato del termine contiene, infatti, l'idea di una limitazione di possibilità tale che ciò che cade fuori l'orizzonte delle possibilità così limitate rende non possibile l'oggetto condizionato. In modo più

specifico, le c. possono essere caratterizzate in base al tipo di rapporto che le lega al condizionato. Si possono distinguere tre tipi di rapporto tra c. e condizionato: necessario; sufficiente; necessario e sufficiente. In virtù di tali nessi si possono avere tre tipi di c.: c. necessarie; c. sufficienti; c. necessarie e sufficienti.

Condizione necessaria. A è detta una c. necessaria di B se e solo se la falsità (inesistenza, non occorrenza) di A garantisce la falsità (inesistenza, non occorrenza) di B. Formalmente, una proposizione A è una c. necessaria di B se la relazione logica tra B e A è una relazione di implicazione. Tale relazione è espressa dalla proposizione se B allora A, e formalizzata da $(B \rightarrow A)$. Dunque, per comprendere se A è c. necessaria di B bisogna chiedersi se vale la formulazione «se A non è vera, allora B non è vera», o «ogni volta che B è vera, anche A è vera». Un esempio intuitivo: l'aria è una c. necessaria per la vita umana: dunque, se un essere umano è vivo, allora ha aria da respirare (il conseguente del condizionale è causa necessaria del suo antecedente).

Condizione sufficiente. A è detta una c. sufficiente di B se e solo se la verità (esistenza, occorrenza) di A garantisce la verità (esistenza, occorrenza) di B. Formalmente, una proposizione A è una c. sufficiente di B se la relazione logica tra A e B è una relazione di implicazione. Tale relazione logica è espressa dall'espressione se A allora B, e formalizzata da $(A \rightarrow B)$. Dunque, affermare che A è c. sufficiente di B equivale a dire che «se A è vera, allora B è vera», oppure che «ogni qualvolta si avvera A, si avvera anche B». Due esempi intuitivi: è vero che l'aria è una c. necessaria per la vita umana, ma non è una c. sufficiente poiché un essere umano, pur avendo aria, potrebbe morire per mancanza di acqua; nell'enunciato «se nevicava allora fa freddo» la neve è una c. sufficiente per il freddo, ma non una condizione necessaria.

Condizione necessaria e sufficiente. La relazione di 'essere una c. necessaria di/per' e la relazione di 'essere una c. sufficiente di/per' sono relazioni converse. Due relazioni R1 e R2 si dicono converse l'una dell'altra se e solo se (1) $xR1y$ garantisce che $yR2x$ e (2) $yR2x$ garantisce $xR1y$. Per es., 'essere più alto di' e 'essere più basso di' sono relazioni converse: infatti se x è più alto di y, allora y è più basso di x. Dunque, se x è una c. necessaria per y, allora y è una c. sufficiente per x, e se y è una c. sufficiente per x, allora x è una c. necessaria per y. Per es., avere quattro lati costituisce una c. necessaria per essere un quadrato, ed essere un quadrato è una c. sufficiente affinché una figura piana abbia quattro lati. Dunque, si dice che A è una c. necessaria e sufficiente di B se e soltanto se A è necessaria per B (convertendo: B è sufficiente per A) e A è sufficiente per B (convertendo: B è necessaria per A), ovvero tra A e B sussiste la relazione logica della doppia implicazione, ossia A se e solo se B, la quale è formalizzata da $(A \leftrightarrow B)$.

CONNOTAZIONE

Insieme delle proprietà o degli attributi che sono associati a un termine generale, che forniscono condizioni necessarie per la corretta applicazione del termine o per l'appartenenza di un oggetto alla classe denotata dal concetto espresso dal termine. Il termine, anche nel sinonimo di intensione, ricorre in opposizione al termine denotazione (sinonimo: estensione), che indica ciò che è significato o denotato da un'espressione data. Sebbene il termine c. occorra nelle analisi dei logici scolastici (in varie accezioni), la distinzione tra c. e denotazione è già in qualche misura problematizzata nelle analisi aristoteliche sul linguaggio e la logica. Il termine deriva dal latino cum («insieme») e notare («designare»), ossia designare una cosa con o in aggiunta a un'altra. È questo il significato che gli fu dato da *Guglielmo di Occam*, il quale distinse tra termini assoluti, che significano solo in via principale (per es., 'animale'), e termini connotativi che, oltre a significare qualcosa in via principale,

significano anche secondariamente qualcos'altro. Tali sono i nomi che indicano una relazione, che appartengono alla quantità, o nomi come uno, bene, intelletto ecc. Nell'età moderna, *J. S. Mill*, in *A system of logic* (1843; trad. it. *Sistema di logica*), riprese e perfezionò la terminologia, distinguendo tra c. e denotazione di un nome e indicando con il primo termine il modo in cui un nome concreto generale serve a designare gli attributi che sono impliciti nel suo significato. Per es., la parola 'uomo', per *Mill*, designa direttamente (denota) i soggetti individuali come *Platone*, *Aristotele* ecc., e connota, o implica indirettamente, o indica, gli attributi propri dell'umanità. Dunque, posto che (1) la parola 'uomo' significa 'animale razionale' e (2) si attribuisce a tutti i soggetti in possesso di questo requisito, *Mill* denominò c. il primo aspetto, ovvero (1), e denotazione il secondo, ovvero (2). *Mill*, inoltre, riconosceva anche che vi sono termini singolari (cioè denotanti particolari individui o oggetti) connotativi: quelli che individuano un oggetto o un individuo attraverso un attributo o un insieme di attributi (per es., 'l'autore dell'Iliade' o 'l'attuale primo ministro') posseduto dall'individuo o dall'oggetto e che lo identificano univocamente. Ogni qual volta un nome di un oggetto convogli un'informazione esso è di tipo connotativo. Gli unici nomi a essere privi di c. erano per *Mill* i nomi propri ('*Socrate*', '*Dartmouth*', '*Londra*'), che avrebbero solo una denotazione. Il dibattito contemporaneo sul concetto di c. (e su quello di denotazione) ha avuto un profondo impulso dalle teorie semantiche di *Frege*, la cui distinzione tra Sinn (senso, c.) e Bedeutung (riferimento, denotazione) delle espressioni linguistiche costituisce un ampliamento di quella tradizionale tra c. e denotazione (→ significato).

CONOSCENZA

Qualsiasi indagine sulla c. deve preliminarmente accertare (1) come conosciamo e (2) cosa possiamo conoscere. Rispetto al primo punto, le risposte tradizionalmente offerte dalla filosofia sono che conosciamo o con i sensi o con l'intelletto o con entrambi o con una forma di intuizione mistica che non è assimilabile a nulla di quanto sopra. Riguardo al secondo punto, la storia della filosofia ci dice che possiamo conoscere o tutto, o qualcosa, o niente.

Come conosciamo. Che i sensi siano un organo privilegiato di c. sembra un'opinione diffusa tra i filosofi naturalisti presocratici. Se esaminiamo infatti le testimonianze sul loro pensiero, ci accorgiamo che i principi delle cose sono sempre aspetti del mondo fisico, come l'acqua, l'aria, il fuoco ecc., cioè elementi che cadono sotto i sensi. Questa opinione verrà corretta da *Anassagora*, che introdurrà l'intelletto o νοῦς come principio di tutte le cose, e dirà che non bisogna riferire ogni cosa ai sensi, perché i principi sono intuibili solo con la ragione. Muovendosi sulla stessa linea di pensiero, la scuola pitagorica indicherà non in ciò che appare ai sensi, ma nei numeri e nei loro rapporti la chiave di tutto il cosmo. Questo punto di vista verrà ripreso dal *Socrate* dei dialoghi platonici e quindi dallo stesso *Platone*, che collocherà nella parte razionale dell'anima, l'intelletto, la vera fonte della conoscenza, che per lui è soprattutto reminiscenza (→), ossia ricordo delle idee – unica vera realtà immutabile – che l'anima ha conosciuto prima di incarnarsi e dimenticare. L'eredità delle dottrine pitagoriche è avvertibile soprattutto nel *Timeo* (→), l'opera che la tradizione platonica, sia antica e medievale che rinascimentale, considererà la summa del suo pensiero. Opponendosi a *Platone*, *Aristotele*, e dopo di lui anche gli stoici e gli epicurei, rivaluteranno l'apporto della c. sensibile, pur elaborando parallelamente (con l'eccezione degli epicurei) complesse teorie logiche (logica sillogistica, logica proposizionale) dedicate all'analisi sistematica del materiale offerto dai sensi. I sensi sono la fonte privilegiata della nostra conoscenza, che procede essenzialmente per via induttiva. I dati raccolti per via induttiva forniscono in *Aristotele* la base di partenza del sillogismo, il cui scopo principale è quello di chiarire i rapporti di implicazione fra termini universali e termini

singolari. Lo *scetticismo* antico invece contesta sia l'affidabilità dei sensi che quella dell'intelletto. Questa tesi radicale, presente già nello *scetticismo* accademico e in *Cicerone*, verrà ripresa estensivamente dallo *scetticismo* 'pirroniano' di *Sesto Empirico*, che negli *Schizzi pirroniani* e nell'*Adversus mathematicos* farà terra bruciata dei tre settori tradizionali della c. filosofica, logica, fisica ed etica. L'inaffidabilità dei sensi e dell'intelletto è dimostrata grazie ai cosiddetti «tropi» o modi del dubbio, dall'esame dei quali emerge il principio della relatività di ogni asserzione sul mondo esterno e sulle procedure dell'intelletto umano. Che né i sensi né l'intelletto siano strumenti adeguati alla c. dell'assoluto è convinzione presente anche nelle correnti mistiche che prenderanno piede in età imperiale, soprattutto neoplatonismo (→) e gnosi (→). L'*Uno*, il vertice degli enti divini e la meta ultima del percorso iniziatico, è infatti assolutamente trascendente e «al di là dell'intelletto», ed è raggiungibile esclusivamente tramite una ascesi mistica sovrarazionale. Queste posizioni riemergeranno sostanzialmente invariate lungo tutto l'arco temporale dello svolgimento del pensiero medievale e rinascimentale. *Platone* e *Aristotele* restano infatti i punti di riferimento di entrambe le culture, anche se nella forma ereditata dal neoplatonismo, per cui accanto a un *Platone* «aristotelico» compare un *Aristotele* «platonico». In *Agostino*, che ha conosciuto il neoplatonismo tramite Mario Vittorino, la c. non può esaurirsi nel conoscere sensibile, perché ciò che è legato ai sensi è mutevole e provvisorio. È invece tramite la plotiniana «illuminazione» che l'uomo scopre o riscopre la presenza in sé stesso delle idee eterne e immutabili. Questa tradizione platonica (o platonico-aristotelica) conoscerà momenti particolarmente significativi in Boezio, nella disputa fra dialettici e antidialettici – che vede i primi recuperare e valorizzare il concetto platonico di dialettica (→) –, nel dibattito sugli universali (fra i sostenitori del realismo (→), ossia della realtà delle idee platoniche), e quindi nei platonici di Chartres e successivamente di Cambridge. In questo quadro merita particolare attenzione la famosa prova ontologica di Anselmo (→ prove dell'esistenza di Dio), la cui novità sta nel far assumere forma logica a una consolidata tesi medioe neoplatonica (cfr. per es. *La E di Delfi* di Plutarco), secondo la quale solo Dio è il 'vero' essere, l'essere a pieno titolo, e quindi negargli tale attributo sarebbe contraddittorio. A questa visione si affianca o addirittura si sovrappone quella mistica, prima fra tutte la filosofia dello pseudo-Dionigi, secondo la quale Dio è «al di là dell'essere», e quindi non può essere conosciuto né con argomenti a posteriori né con argomenti a priori. Un sostanziale ritorno alla originaria visione aristotelica, e quindi a una rivalutazione della c. sensibile, si avrà invece con *Tommaso d'Aquino* e col tomismo. La c. inizia dai cinque sensi. Le rispettive sensazioni sono poi unificate dal senso interno (sentire di sentire, coscienza sensitiva) e in tal modo si formano, nella immaginativa o fantasia, le immagini degli oggetti che sono conservati nella memoria. Successivamente l'intelletto, partendo da queste immagini, forma per via di astrazione i concetti universali, ossia le essenze o forme delle cose materiali considerate senza la materia. Il programma di Tommaso è dichiaratamente antiplatonico (e conseguentemente antiagostiniano), e trova il suo maggior punto di forza nella tesi caratteristica che l'essere delle cose materiali, sebbene sia un prodotto e un dono di Dio, è un essere a pieno titolo, e non una sorta di 'surrogato' dell'essere. Lo *scetticismo*, noto alla cultura medievale attraverso l'opera di *Cicerone*, ma presente in modo sostanzialmente episodico (nominalismo nella disputa sugli universali, il rasoio di *Occam*), riemergerà prepotentemente agli inizi dell'era moderna generando la cosiddetta crisi pirroniana, che affiancandosi alla riscoperta dell'atomismo sarà la causa principale della crisi e del tramonto del sistema del mondo aristotelico-scolastico. La tesi centrale dello *scetticismo* moderno, come di quello antico, è che non sappiamo nulla (*quod nihil scitur*), perché né i sensi né la ragione sono veicoli di conoscenza. In queste condizioni la nostra vita sarà un navigare a vista, sempre pronti a effettuare improvvisi cambiamenti di rotta. Superata la 'crisi pirroniana', la filosofia moderna fino a *Kant* si dividerà fra razionalismo (→) ed empirismo (→), privilegiando l'intelletto nel primo caso, i sensi nel secondo. *Kant* tenterà, con la teoria delle due

fonti della conoscenza, una sintesi delle due posizioni, che tuttavia nelle sue conclusioni ultime – che vedono nei dati sensibili un apporto indispensabile e insieme un limite invalicabile da parte dell'intelletto – appare più vicina all'empirismo che al razionalismo. Il punto di vista razionalistico è riproposto invece dall'idealismo classico tedesco, in particolare da *Hegel*, che però sostituisce all'intelletto come organo principe della c. la ragione, liberata dai vincoli che le aveva posto *Kant* e arricchita dalla nuova logica dialettica. Nella Sinistra hegeliana emergerà un nuovo tema, quello della c. come prassi. Un'idea, questa, che, scorporata dal contesto socio-politico rivoluzionario, verrà elaborata concettualmente dal pragmatismo (→). Nella filosofia moderna, infine, verranno ripensate e rielaborate soprattutto le tesi di *Hume* e *Kant*. La prima dall'empirismo logico, la seconda dalla teoria evuzionistica della conoscenza.

Cosa conosciamo. In linea generale chi affida ai sensi la nostra c. ritiene che attraverso gli organi sensoriali si possa conoscere con certezza qualcosa, ma non tutto. I sensi, ancorché affidabili, hanno nondimeno un raggio d'azione limitato, quasi sempre inferiore a quello delle altre razze animali, e anche il raffinamento degli strumenti di indagine non muta in modo radicale questo dato di fatto. È probabilmente questo il motivo per cui – come osserva *Kant* nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura* (→) (1781) – molti pensatori, *Platone* in testa, hanno pensato che senza i sensi si potesse conoscere meglio e di più, anzi, che si potesse conoscere tutto, arrivando alle soglie della creazione. E anche chi si affida non alla ragione, ma a una forma di intuizione mistica, pensa la stessa cosa. Tuttavia a partire da *Kant* si è osservato che questa presunta conoscenza della totalità delle cose è tale solo in apparenza, perché i tradizionali oggetti di questo sapere assoluto (in particolare Anima, Mondo e Dio) non sono altro che le funzioni o categorie dell'intelletto ipostatizzate, cioè trasformate in sostanze autonome. Procedendo sulla stessa strada il positivismo logico (→) del Circolo di Vienna (per es., Carnap) ha potuto dimostrare agevolmente la mancanza di significato dei concetti fondamentali della metafisica. Antitetica alla tesi secondo la quale possiamo conoscere tutto, è quella che non si possa conoscere nulla. Come si è detto è la tesi principale dello *scetticismo*, sia antico che moderno, che riflette sui testi di *Cicerone* e *Sesto Empirico*. Tuttavia dal momento che questo principio – come hanno rico-nosciuto gli stessi scettici – è sostanzialmente impraticabile, perché bisogna comunque prendere qualche decisione, la moderna filosofia della ricerca scientifica si è orientata verso una forma moderata di *scetticismo*, che tiene conto nello stesso tempo del modello di empirismo elaborato da *Kant*. L'intelletto costruisce teorie sulla struttura del mondo circostante – includendo in esso anche il nostro corpo come oggetto di indagine – ma tali teorie devono essere sottoposte al vaglio dell'esperienza, la sola che abbia un valore discriminante nei loro confronti. In questo modo la nostra c., seppur lentamente e procedendo attraverso prove ed errori, si accresce di continuo, senza tuttavia poter arrivare mai a una c. completa della realtà.

Orientamenti del secondo Novecento. Una delle svolte più rilevanti nell'ambito della teoria della c. si è avuta, nella seconda parte del Novecento, con il riorientamento in senso naturalistico-biologico della ricerca epistemologica. Va innanzi tutto ricordato il programma dell'epistemologia evuzionistica, dove il ricorso alle categorie biologiche evuzionistiche introdotte da *Darwin* non si riduce, come spesso in passato (per es., nel darwinismo sociale), a una loro estensione metaforica, quando non metafisica, ad ambiti estranei alla biologia. L'idea fondamentale che informa l'approccio evuzionistico alla c. è che i processi cognitivi, al pari delle altre capacità animali e umane, non siano altro che funzioni estremamente complesse sviluppatesi nel corso della filogenesi per assicurare la conservazione della specie. In tale prospettiva la vita stessa può essere considerata come un processo conoscitivo. Secondo K. Lorenz, che insieme con Popper e D.T. Campbell è stato uno dei maggiori rappresentanti di tale orientamento, l'attività fondamentale degli organismi viventi

è quella di immagazzinare «informazioni» sull'ambiente, per meglio adattarsi a esso. In altri termini, le informazioni vengono poste a confronto con l'ambiente e questo può decretarne il successo o l'insuccesso. L'ipotesi della continuità delle forme viventi dal punto di vista cognitivo è alla base dell'evoluzionismo di Popper, che aveva cominciato a riformulare il suo falsificazionismo in termini darwiniani sin dalla metà degli anni Sessanta, scorgendo nel meccanismo di tentativo ed errore l'attività di ogni organismo e la fonte di ogni c.; le stesse ipotesi e teorie scientifiche che determinano il progresso della c. non sono, per Popper, che tentativi di adattamento a un ambiente, con una differenza di rilievo tra l'uomo e gli altri organismi naturali: laddove la selezione elimina l'organismo che propone una soluzione sbagliata, l'uomo è in grado di 'far morire' i propri prodotti (ipotesi e teorie) al suo posto; l'attività scientifica si caratterizza, quindi, come eliminazione selettiva delle ipotesi errate (soluzioni inadatte) e conservazione selettiva di quelle corrette o vere (soluzioni adatte). L'obiettivo di fornire un'articolata teoria evoluzionistica della c. è stato perseguito su basi strettamente psicobiologiche da Campbell, al quale si devono contributi di rilievo sull'articolazione del modello evoluzionistico sia nell'analisi della percezione e dei processi induttivi sia nella teoria delle «aspettative innate» che, prodotte dalla filogenesi, caratterizzano gli organismi in quanto soggetti conoscitivi. Le prospettive evoluzionistiche in campo epistemologico vanno collocate, senza peraltro esaurirlo, nel quadro di quella che Quine, in un celebre articolo del 1969 (*Epistemology naturalized*), definiva «epistemologia naturalizzata», con ciò intendendo un progetto di ricerca sull'attività conoscitiva rientrante a pieno titolo nella sfera delle scienze positive e come tale radicalmente innovativo rispetto alla gnoseologia tradizionale. L'obiettivo di questo approccio naturalistico sarebbe il conseguimento di plausibili teorie scientifiche riguardanti il modo in cui, a partire dalle stimolazioni delle terminazioni nervose, un soggetto fisico qual è l'uomo arriva a elaborare le teorie scientifiche sulla realtà. Per quanto influenti, le teorie naturalistiche della c. sono state spesso criticate. Putnam, per es. (*Why reason can't be naturalized*, in *Philosophical papers*, 3, 1983), ha sottolineato come l'epistemologia evoluzionistica poggia in ultima analisi su una inaccettabile concezione realista-metafisica della verità, trascurando la dipendenza della c. dall'inevitabile pluralità delle descrizioni che è tipica dell'attività cognitiva umana. Gli approcci 'biologistici' e causali non riuscirebbero inoltre a rendere conto in modo adeguato delle considerazioni di accettabilità razionale delle credenze e, quindi, degli aspetti normativi e argomentativi che sovrintendono all'attività epistemica. D'altra parte, secondo S. Stich (*The fragmentation of reason*, 1990; trad. it. *La frammentazione della ragione*) la tesi che i processi inferenziali e le capacità di pervenire a credenze vere siano un prodotto dell'evoluzione naturale (tesi difesa, tra gli altri, da Dennett) si basa su un'idea eccessivamente ottimistica della razionalità umana, giacché strategie che conducono a inferenze sbagliate o a credenze false si rivelano non di rado più adattive rispetto a strategie perfettamente razionali. Il dibattito ha visto in qualche modo schierati tre orientamenti: uno di tipo naturalistico (per lo più biologico-evoluzionistico); un altro di tipo culturalistico o postmodernista (derivante in sostanza dalla filosofia del secondo Wittgenstein, dalle concezioni di Kuhn e dal pragmatismo), secondo cui la c. è fundamentalmente un'attività mediata dalle regole, dalle convenzioni e dalle presupposizioni culturali vigenti in unadatta comunità o gruppo sociale; un terzo di tipocognitivo, volto a individuare (di solito tramite simulazione al computer) gli specifici processi psicologici che sovrintendono all'acquisizione e all'utilizzazione della conoscenza. Tra gli approcci di tipo tradizionale alla teoria della c. va infine menzionata la cosiddetta teoria affidabilista della c., che ha goduto di una certa diffusione negli anni Ottanta del sec. 20°. Tale teoria intende fundamentalmente porre dei vincoli alla concezione tradizionale secondo cui l'autentica c. consiste nella credenza vera giustificata, una concezione che, in base ad alcuni noti contro esempi di E.L. Gettier, fornirebbe condizioni necessarie ma non sufficienti per la c. vera, dato che potrebbero darsi credenze vere ma giustificate solo in modo accidentale, quindi

prive di valore conoscitivo. Più di un autore, nel tentativo di superare le difficoltà segnalate da Gettier, ha individuato nell'affidabilità dei processi cognitivi coinvolti la garanzia per la c. autentica. Si possono ricordare, tra questi, D.M. Armstrong, Nozick e A. Goldman. Quest'ultimo ha inoltre sottolineato come l'individuazione dei processi cognitivi che permettono di generare credenze vere non possa essere di esclusiva pertinenza della filosofia, ma coinvolga necessariamente anche le indagini nel campo della scienza cognitiva (*Philosophical applications of cognitive science*, 1993; trad. it. *Applicazioni filosofiche della scienza cognitiva*), dal quale la filosofia può trarre utili indicazioni per un'autentica comprensione della razionalità umana. (→ anche epistemologia; metodologia).

CONTEMPLAZIONE

Il termine lat. *contemplatio*, che deriva etimologicamente da *cum-templum*, lo spazio del cielo che l'augure delimitava per osservare il volo degli uccelli, traduce concettualmente il gr. *θεωρία*. Da un primo senso di «attenta osservazione», il termine passa a significare la riflessione razionale, o la concentrazione dell'intelletto su una verità, filosofica o religiosa. L'orizzonte semantico fa emergere due livelli di ambiguità che attraverseranno tutta l'evoluzione storica del concetto: dal lato dell'oggetto, il concetto si applica, infatti, sia alla conoscenza intellettuale della natura sia alla conoscenza o visione di Dio; dal lato del soggetto, rimangono invece da chiarire le modalità di esercizio dell'intelletto.

La concezione antica. Nel pensiero greco la c. è intesa come l'atto della facoltà più elevata dell'intelletto nella conoscenza dell'intelligibile. *Platone* ne tratta a partire dall'oggetto che le è proprio, l'intelligibile appunto, affermando che la c. si attua allorché, nello stadio più elevato della scienza, esso viene colto (*Repubblica*, VI, 486 a; VII, 517 d). *Aristotele* individua nella c., intesa come pura attività dell'intelletto, il bene dell'uomo, la sua felicità (*Etica nicomachea*, X, VII, 1). Tale attività, propria dell'uomo, è amata per sé stessa, in contrapposizione alle attività pratiche orientate alla produzione di un elemento distinto dall'azione. *Plotino* mantiene questa connessione tra c., felicità e filosofia. La c., che costituisce il fine di ogni azione, si esplicita però nell'unione del soggetto con l'oggetto contemplato, l'*Uno*, perenne aspirazione dell'anima. Il soggetto contemplante, raccogliendosi in sé e spogliandosi delle cose esteriori, supera la molteplicità e la stessa dualità tra soggetto e oggetto nella semplicità dell'unione.

La concezione cristiana. Il cristianesimo medievale eredita queste impostazioni filosofiche e, riferendo la c. alla visione di Dio, ne accentua gli aspetti gnoseologici. I teologi devono inoltre fare i conti con l'esegesi biblica: da una parte sembra possibile una visione di Dio durante la vita terrena, come nel caso di Mosè e Paolo, ma, d'altra parte, «nessuno ha mai visto Dio». Secondo la tradizione agostiniana l'uomo non può in questa vita vedere Dio perché legato alle immagini, perciò la c. piena può compiersi solo nell'aldilà. Questa linea interpretativa, tipicamente occidentale, ha dei significativi punti di rottura in corrispondenza con le intersezioni tra la cultura filosofica occidentale e quella orientale, in particolare attraverso l'influenza esercitata da Dionigi dapprima nell'opera di *Scoto Eriugena*, poi nel nuovo contesto di apertura culturale del sec. 13°, quando le influenze aristoteliche e dionisiane portano alla necessità di precisazioni terminologiche e concettuali. Così mentre Alberto Magno, Alessandro di Hales e Bonaventura distinguono la visione di Mosè dal raptus di Paolo, poiché nella prima sono comunque presenti immagini, Matteo d'Acquasparta le considera sullo stesso piano. *Tommaso d'Aquino* adotta una posizione intermedia, distinguendo la visione di Paolo da quella beatifica (visio beatifica). La contemplazione in patria (ossia in Paradiso) sarà infatti per essentiam, quindi perfetta; mentre in via (durante la vita terrena) è possibile unicamente una c.

per creaturas (mediante le cose create) imperfetta. Si determina così una gerarchia: al grado più basso si trova la c. della verità, quindi la c. di Dio in aenigmate (in modo enigmatico), poi il raptus di Paolo, quindi la visione in patria. La distinzione tra vita attiva e vita contemplativa costituisce un secondo polo di riflessione che, tra 12° e 13° secolo, si sviluppa sia all'interno del monachesimo certosino sia nel pensiero teologico. I certosini distinguono quattro tappe della vita contemplativa: lettura, meditazione, preghiera e c.; anche qui però si presenta il problema del ruolo dell'intelletto: la c. può infatti essere intesa come unione intellettuale oppure, al contrario, come una sospensione dell'attività intellettuale per poter essere colmati da Dio. I teologi tendono invece a definire la vita contemplativa in contrapposizione a quella attiva. Guglielmo di Auxerre collega quest'ultima ai doni di intelletto e sapienza, e la ritiene superiore a quella attiva perché più prossima agli angeli e quindi a Dio. Secondo Rolando di Cremona la vita attiva si manifesta in una azione visibile ed esteriore regolata dalla ratio, la contemplativa in una interiore e intellettuale. La vita contemplativa è superiore perché orientata alla visione di Dio, ma deve anche indirizzare la vita attiva e ne costituisce dunque il presupposto, oltre che il fine. Nel passaggio alla modernità tale correlazione diventa meno stringente in quanto l'attività si collega strettamente all'aspetto produttivo. Rovesciando la prospettiva antica e medievale ove la vita dell'uomo si definisce in funzione della c., nella modernità la verità può essere raggiunta solo attraverso l'azione, secondo una conoscenza che si modella sul 'fare'. In tale contesto, la tematica della c. sembra rimanere appannaggio della mistica.

CONTENUTO

Nella logica, c. di un concetto è la sua comprensione (→). In gnoseologia, si distingue in ogni atto conoscitivo il c. (o materia, che è il dato), e la forma, ossia il principio organizzatore del dato. Nell'estetica il c. individua, in generale, ciò che l'autore rappresenta, canta, dipinge, narra ecc., laddove la forma corrisponde al modo in cui il c. è rappresentato. Ed «estetica del contenuto» (Gehaltsaesthetik, o estetica del was) si disse, in contrapposizione all'«estetica della forma» (Formaesthetik, o Gestaltsaesthetik, o estetica del wie), quella corrente estetica del sec. 19° che, scindendo il c. dalla forma, tendeva a risolvere l'arte nel primo. Contro questo dualismo di forma e c. (implicito e nell'«estetica del contenuto» e nell'«estetica della forma» del sec. 19°) ha reagito l'estetica italiana, da De Sanctis a Croce e a Gentile: pur dicendosi essa stessa «estetica della forma», ha inteso per 'forma' non la veste di un c., bensì l'«attività espressiva», o «potenza rappresentativa fantastica, formatrice delle impressioni», e ha teorizzato l'arte come sintesi a priori di forma e c., per cui la forma si dà il proprio contenuto. La critica di tale dualismo è stata in seguito diversamente riproposta da Della Volpe, il quale ha rivendicato l'istanza della complementarità funzionale, all'interno del discorso poetico, di immagini e concetti, e ha inteso la forma poetica come «circolo gnoseologico di idea e materia», cioè come una struttura logica e discorsiva, linguisticamente differenziata dalle strutture discorsive del linguaggio comune e del linguaggio storico-scientifico.

CONTINGENZA

Carattere di ciò che può essere o non essere, o essere diverso da quello che è: l'opposto, quindi, della necessità, nei diversi modi in cui questa si può intendere.

Nel pensiero antico e medievale. *Aristotele* intende la c. come pura negazione della necessità, e la caratterizza in senso logico come la proprietà degli enunciati di cui è possibile tanto l'affermazione quanto la negazione, e in senso metafisico come la proprietà degli eventi determinati dalla scelta

arbitraria del soggetto agente (De interpretatione, 12). Nel pensiero medievale la c. è il carattere delle creature, opposto a quello necessario di Dio. Filosofi come *Duns Scoto* e *Guglielmo di Occam* intendono la c. come prova della precarietà del creato, perché Dio ha creato il mondo per una decisione puramente arbitraria della sua volontà, e le stesse leggi naturali potrebbero venire da lui sospese in qualsiasi momento. Diversa è la posizione degli scolastici di scuola aristotelica, che riprendono da Avicenna la nozione di contingenza. Secondo Avicenna ciò che è possibile rimane sempre possibile in rapporto a sé stesso, ma gli può accadere di essere in modo necessario in virtù di una cosa diversa da sé (Metafisica, II, 2, 3). Da questo punto di vista l'essere delle creature, in sé non necessario, possiede un certo grado di necessità perché deriva dall'essere necessario di Dio e ne partecipa. Anche Tommaso definisce il contingente come possibile, ossia come ciò che può essere e non essere, ma riconosce che in esso si possono trovare elementi di necessità (Summa teologica, I, q. 86, a. 3).

Nel pensiero moderno. Più decisamente *Spinoza* sostiene che possiamo parlare di c. solo per un difetto della nostra conoscenza, dal momento che in realtà la c. non esiste. Nella natura non c'è nulla di contingente, ossia suscettibile di esistere o di non esistere. Infatti ogni cosa è determinata dalla natura divina a essere e a operare in un certo modo, e le cose non potevano affatto essere prodotte da Dio in maniera e ordine diversi da quelli in cui sono state prodotte (Etica, I 29, II 33 scol. I). *Leibniz* distingue fra la c. propria delle verità di fatto (Cesare che attraversa il Rubicone), il cui contrario è pensabile e non implica contraddizione (→), e la necessità propria delle verità di ragione (per es., che in ogni triangolo euclideo la somma degli angoli è uguale a 180°), il cui contrario è impensabile e contraddittorio. Tuttavia *Leibniz* sostiene anche che in Dio le due specie di verità vengono a coincidere. In *Kant* le caratteristiche della c. e della necessità vengono discusse come categorie della modalità nell'analitica dei concetti. La visione panlogistica di *Hegel* non sembra offrire molto spazio alla contingenza. *Hegel* è convinto come *Spinoza* che siano solo i limiti di una visione intellettualistica delle cose a farci parlare di c.; in effetti l'esistenza attuale appare contingente nella sua radice solo a chi non crede che ogni cosa si realizzi per una necessità logica assoluta.

La filosofia della contingenza. In partic., con l'espressione complessiva di filosofia della c. si designano alcune dottrine filosofiche sorte in Francia nella seconda metà dell'Ottocento, le quali in vari modi si oppongono all'assoluto determinismo allora propugnato dalle scienze della natura e dalle teorie materialistiche e positivistiche fondate su esse. Tali filosofie (che si collegano sia alle concezioni precedenti di Secrétan, Ravaisson e Renouvier, sia alle ricerche contemporanee di critica delle scienze) hanno per iniziatore Boutroux e tra i maggiori fautori Bergson e Milhaud. A partire dall'opera di Boutroux, La contingenza delle leggi di natura (1874), c. è diventata sinonimo di indeterminato, ossia di libero e imprevedibile: la c. designa soprattutto ciò che ha sede e agisce nel mondo naturale. Nello stesso senso il termine c. è adoperato nell'Evoluzione creatrice da Bergson, secondo il quale la c. assolve un ruolo preponderante nel processo evolutivo. Contingenti, il più delle volte, sono le forme adottate, o piuttosto inventate dall'evoluzione. Contingente, relativamente agli ostacoli incontrati in un certo luogo e in un certo momento, appare la dissociazione della tendenza primordiale in diverse tendenze complementari, così come affetti da c., appaiono gli arresti e i ritorni. Da questo punto di vista la c. si identifica con la libertà, ed entrambe si oppongono alla necessità.

Contingenza e leggi naturali. L'orientamento generale del pensiero moderno è quello secondo il quale, se pure si ammette che tutti gli avvenimenti singoli siano sottoposti alla necessità del determinismo causale, si deve però riconoscere che è contingente il fatto che essi presentino certi particolari rapporti e che quindi siano dominati dalle leggi che la ricerca scientifica formula. Inoltre si è negata la necessità delle leggi dei fenomeni, affermando che, in tutto o in parte, questi sono

contingenti: siccome però la causalità si può intendere principalmente come finale o come efficiente, si è chiamato contingente sia ciò che non appare rivolto al conseguimento di uno scopo, sia ciò che non si ritiene l'effetto necessario di fenomeni antecedenti. Alcune dottrine hanno sostenuto che bisogna ammettere inizi assoluti, contingenti, nelle serie dei fenomeni, o eccezioni al determinismo causale (una sorta di recupero della teoria epicurea del clinamen); altre hanno completamente negato la necessità delle leggi naturali. Le più recenti ricerche scientifiche tendono ad ammettere non soltanto la c. (razionale) delle condizioni iniziali dell'Universo, da cui sono derivate tutte le successive, e delle leggi fisiche, concepite come pure medie statistiche, risultanti da processi elementari svariati che si verificano secondo i principi del calcolo delle probabilità, ma anche quella degli stessi moti degli elementi, che non appaiono dominati da un rigoroso determinismo causale. Nella storia del pensiero filosofico sono stati particolarmente numerosi i tentativi di sottrarre alla necessità gli atti della volontà umana (teoria del libero arbitrio): ammessa tale libertà, anche il corso della storia non appare come un nesso necessario di cause e di effetti e contiene perciò avvenimenti contingenti.

CONTRADDIZIONE

Fino a *Kant* la c. viene intesa, nel senso della classica logica aristotelica, come qualcosa da evitare (→ contraddizione, principio di). Si deve soprattutto a *Hegel*, invece, la tesi che la c. non va affatto evitata, perché la c. è il fattore stesso della vita e del movimento. Tale principio viene affermato in aperta opposizione a *Kant*, che nel Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative aveva trattato tutti i contrasti di forze come opposizioni «senza c.». *Hegel* si oppose frontalmente a *Kant*, affermando che anche l'«esteriore moto sensibile» non sarebbe possibile senza la contraddizione. Nasce così la nozione di c. dialettica, che è alla base dell'intero sistema hegeliano. Diversamente dalla classica accezione del termine c., secondo la quale se in una proposizione compaiono due contraddittori, A e non-A, per risolvere la c. occorre separare il vero dal falso, la nuova accezione hegeliana intende i termini della c., A e non-A, come componibili, e quindi per risolvere la c. occorre non già separare, ma unificare i contraddittori in una unità superiore, quella dello Spirito. Nella visione 'panlogistica' di *Hegel*, che trova la sua espressione sistematica nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche, il passaggio dalla Logica alla Natura, e dalla Natura allo Spirito, si effettua costantemente grazie alla forza della c., in virtù della quale i singoli anelli della catena vengono prodotti, separati e riuniti – per dare poi vita a nuove scissioni e riunificazioni – per via puramente logico-dialettica. Questa visione panlogistica passò anche in *Marx*, che sebbene appaia pienamente cosciente, soprattutto negli scritti giovanili, del carattere vizioso della logica hegeliana, finisce poi per utilizzarla nelle stesse opere di analisi economica, interpretando tutti i contrasti della vita reale, primo fra tutti quello fra lavoro salariato e capitale, come contraddizioni logico-dialettiche, scandite al ritmo di unità originaria, scissione o alienazione, e ricomposizione dell'unità a un livello superiore, quello della futura comunità comunista.

CONTRADDIZIONE, PRINCIPIO DI

Aristotele, nel libro 4° della *Metafisica*, dopo aver detto che alla metafisica, come scienza dell'essere in quanto essere, compete lo studio degli assiomi, dichiara che il più sicuro di tutti è quello che tradizionalmente chiamiamo principio di c., e che viene definito da *Aristotele* nel modo seguente: «È impossibile che la stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto» (1005 b 19-20). Questo, ribadisce *Aristotele*, è il più sicuro di tutti i

principi. Infatti è impossibile per chicchessia credere che la stessa cosa sia e non sia, come secondo alcuni avrebbe sostenuto Eraclito. Alla enunciazione del principio di c. *Aristotele* fa seguire la confutazione di tutti coloro che lo negano e che *Aristotele* stesso definisce «eraclitei». Da quanto egli dice si capisce chiaramente che per *Aristotele* il principio di c. non è semplicemente un principio logico, ma ‘ontico’ od ‘ontologico’, perché affonda le sue radici nelle caratteristiche della sostanza. Infatti, egli osserva, tutti coloro che lo negano sopprimono la sostanza e l’essenza delle cose, perché essi devono necessariamente affermare che tutto è accidente (→), e che non esiste l’essenza dell’uomo e l’essenza dell’animale, in quanto la sostanza di una cosa significa che l’essenza di essa non può essere niente altro. Ma sopprimendo la sostanza essi sopprimono per ciò stesso il soggetto (ὑποκείμενον) della predicazione, perché se tutte le cose si dicono come accidente, non potrà esserci nulla che funga da soggetto primo degli accidenti, mentre l’accidente esprime sempre un predicato di qualche soggetto (1005 b 19-21 segg.). La conseguenza ultima di tutto ciò, secondo *Aristotele*, sarà l’impossibilità di dire alcunché di determinato. Infatti se relativamente a un medesimo soggetto sono vere, a un tempo, tutte le affermazioni contraddittorie, saranno la medesima cosa una trireme, una parete e un uomo, e tutte quante le cose si ridurranno a una sola. Se dico infatti che l’uomo è non-uomo, mi sarà impossibile definire lui come qualsiasi altra cosa (1008 b 2 segg.). Entra qui in gioco – a conferma degli stretti legami esistenti in *Aristotele* fra logica e ontologia – la fondamentale differenza fra c. e contrarietà (→), esaminata da *Aristotele* nel cap. 14 del *De interpretatione*, la seconda parte dell’*Organon*. In base a quanto esposto da *Aristotele* in quella sede, si comprende facilmente che i contraddittori, diversamente dai contrari, non hanno un genere comune se non l’Universo intero, e quindi dire, per es., che uomo è anche non-uomo equivale a farne una sola cosa con l’intero cosmo. Il principio di c. cominciò a vacillare, in Età moderna, soprattutto a opera di *Cusano*, che nella *Dotta ignoranza* e nel cap. 25 del *De Beryllo* affermò esplicitamente che *Aristotele* aveva sbagliato nel concepire i contraddittori come reciprocamente escludentesi. Che esista un modo migliore di risolvere la contraddizione, infatti, è dimostrato dall’*Uno* della tradizione neoplatonica, che precedendo ogni dualità ne implica la coincidenza. *Cusano* adotta come modello il commento di Proclo al Parmenide platonico, dove si trova l’affermazione che al di sopra dell’intelletto, ossia nell’*Uno*, il principio di c. non ha più valore. *Hegel* si muoverà lungo la stessa strada di *Cusano*, anche se quest’ultimo – che egli probabilmente non conosceva – non sembra la sua fonte diretta. La sua fonte è in realtà lo stesso commento di Proclo al Parmenide e le altre opere della letteratura neoplatonica, dalle quali egli poté ricavare sin dagli anni giovanili tutto quello che gli serviva per trasformare il principio di non contraddizione in principio di contraddizione. Contro *Kant*, che aveva mantenuto sia il principio di c. (sebbene limitandone la portata ai soli giudizi analitici e facendone non un principio ontico, ma un principio di logica formale) sia la differenza fra contraddittori e contrari, *Hegel* sosterrà costantemente, in entrambi i casi, i principi opposti, secondo i quali la c. si risolve unificando i contraddittori, e non esiste alcuna differenza fra c. e contrarietà.

CONTRARIETÀ

Aristotele (*De interpretatione*, 14) definisce come contrari i termini massimamente distanti nel medesimo genere. La c. è quindi una delle forme di opposizione, ma meno radicale della contraddizione, perché ammette termini intermedi o comuni. Bianco e nero, per es., hanno un termine intermedio, il grigio, e un genere comune, il colore. L’opposizione per c. (ἐναντιότης) si distingue da quella per contraddizione (ἀντίφασις) sotto varie angolature. Mentre i contrari hanno termini intermedi o comuni, i contraddittori, invece, non ne hanno. In secondo luogo, mentre di due contraddittori uno è necessariamente vero e l’altro falso, due contrari possono essere entrambi falsi. La trattazione aristotelica della c. venne ripresa in Età moderna da *Kant*, che la estese anche alla

matematica e alla fisica. Nel Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle quantità negative *Kant* rileva che i numeri positivi e negativi dell'algebra o i contrasti di forze della fisica sono opposizioni senza contraddizione, il cui risultato non è il nulla, come nel caso dell'incontro di due contraddittori, ma qualcosa. Per es. lo zero in algebra, o una risultante nella composizione delle forze in fisica. Benché *Hegel* abbia sempre sostenuto l'indistinzione fra contrari e contraddittori, è stato rilevato (per es. da Trendelenburg) che egli deve di fatto utilizzare i contrari per dare al suo sistema la parvenza dello sviluppo ulteriore e della articolazione concreta. Dalla mera negazione di A non nasce B – cioè qualcosa di nuovo – ma solo non-A. Per poter dare la sensazione dello sviluppo e della nascita di un nuovo elemento *Hegel* deve prendere dall'universo dei contrari quello che gli interessa, e presentarlo come frutto della semplice negazione o contraddizione. Grazie a questo procedimento di «interpolazione» della concretezza dei contrari nell'astrazione e rarefazione della pura logica il sistema di *Hegel* acquista l'apparenza di un insieme articolato, nel quale «il reale è razionale e il razionale è reale», come suona la celebre prefazione alla Filosofia del diritto.

CONTRATTUALISMO

Concezione filosofico-politica secondo la quale lo Stato nasce da un contratto tra i singoli individui.

Il contratto nel pensiero antico. La prima formulazione del c. si incontra nella sofistica greca, soprattutto in Antifonte. Qui il motivo contrattualistico si ricollega alla generale contrapposizione tra ciò che è «per natura» (φύσει) e ciò che è «per convenzione» (νόμῳ), tema che attraversa la cultura del tempo come motivo critico di discriminazione rispetto a istituti o valori tradizionali (come le credenze religiose, le leggi ritenute d'istituzione divina, le sacre tavole dei legislatori originari, ecc.). Antifonte contrappose ogni costituzione politica e ogni legge giuridica risultante da convenzione umana alle pure leggi di natura, che regolano la vita dell'uomo. L'idea di un contratto originario si accentua con *Epicuro*: lo Stato è un'associazione volontaria in forza della quale gli uomini si garantiscono contro reciproche offese. In generale, nel pensiero antico, il contratto non è considerato né un'ipotesi storica, né un'idea razionale; non è chiamato a spiegare le origini delle società umane, né il rapporto di sovranità; neppure postula diritti che l'individuo vuol far valere contro lo Stato. Lo Stato è sempre un'istituzione naturale e necessaria, anche quando sorge per volontà degli individui; il contratto è piuttosto un accordo che mira a risolvere il problema della giustizia positiva contro la tirannide.

L'età medievale e della Riforma. Ma la vera e propria idea di un patto sociale, che è all'origine della società umana, sorge nel Medioevo, nell'11° sec., durante la lotta tra papi e imperatori per le investiture. Il monaco alsaziano Manegoldo di Lautenbach, impegnato a difendere l'autorità del papa contro l'imperatore, sostiene che un governante tirannico merita di essere deposto, e che «il suo popolo si affranca dal suo dominio e dalla sua signoria quando risulta evidente che il governante per primo ha rotto il patto (pactum) in virtù del quale era stato designato». È, questa, la prima formulazione precisa della teoria del 'contratto sociale'. Nel 13° sec. *Tommaso d'Aquino* si riconosce nella posizione secondo la quale il potere reale ha un'origine popolare: il popolo ha il diritto, in caso di abuso del potere da parte del sovrano, di restringere o di abolire del tutto tale potere. Alla fine del Medioevo è ormai convinzione diffusa che lo Stato abbia avuto origine in un contratto sociale (pactum societatis), e che prima di tale contratto gli uomini vivessero del tutto indipendenti in uno 'stato di natura'. Questa idea risorge in età moderna e diventa, insieme al giusnaturalismo (→), lo strumento più efficace della rivendicazione dei diritti individuali. All'interno del pensiero riformato si viene affermando il diritto del popolo di ribellarsi al re quando questi venga meno agli impegni del patto originario e diventi un tiranno; ne sono un es. le calviniste *Vindiciae contra tyrannos* di

Philippe Du Plessis de Mornay (pubblicate a Ginevra nel 1579 e diffuse presto in tutta Europa). Pochi decenni dopo, un altro tra i più coerenti monarcomachi calvinisti, Althusius, nella *Politica methodice digesta* (1603) pone un patto all'origine sia dei piccoli gruppi (famiglia, corporazione) sia dello Stato, che nasce da una volontaria associazione di corpi politici minori. Tale concezione si unisce alla dottrina della inalienabilità della sovranità di cui il popolo è titolare: il re o i magistrati sono sempre famuli et ministri del popolo, e quindi la sovranità a essi delegata può essere revocata in caso di infrazione del contratto.

I secc. 17° e 18°. La grande stagione del c. è quella che abbraccia il 17° e 18° sec., quando l'idea del patto ha la sua massima affermazione per opera della scuola del diritto naturale. Il modello giusnaturalistico si contrappone alla teoria del diritto divino dei regnanti, ma anche alla tradizione aristotelica, che vedeva nello Stato l'esito di un processo fondato sulla naturale socievolezza dell'uomo e sulla altrettanto naturale disuguaglianza degli individui (per cui alcuni nascono 'atti al comando' e altri all'obbedienza): per i giusnaturalisti, invece, lo Stato è l'esito di una decisione razionale, presa da individui liberi ed eguali e sancita da un patto o contratto. Il principio di legittimazione del potere politico sta quindi nel libero consenso di coloro che a tale potere dovranno obbedire. Attraverso il contratto gli individui convengono di uscire dallo stato di natura – dove godono della massima libertà ed uguaglianza, ma sono privi di sicurezza e di garanzie – e di formare una società civile alienando una parte più o meno cospicua dei loro diritti naturali e sottomettendosi a un potere centrale. Per *Hobbes* la cessione dei diritti dev'essere quasi completa (esclude solo il diritto alla vita), in quanto solo un potere assoluto permette agli uomini, che sono dominati da passioni antisociali (competitività, brama di potere, ricchezza, gloria), di convivere in pace. Il grande sistematizzatore delle tematiche contrattualistiche è Pufendorf, che offre la formulazione più rigorosa della teoria del doppio contratto. Lo Stato nasce da due diverse convenzioni: il *pactum societatis*, o patto di associazione, che dà origine alla società (cioè trasforma una moltitudine di individui in un popolo) ed è stipulato *singuli cum singulis*, e il *pactum subiectionis*, o patto di sottomissione, che dà origine alla sovranità ed è stipulato tra popolo e sovrano. In mezzo cade una delibera costituzionale sulla forma di governo, che viene decisa a maggioranza. Tramite questi due patti gli individui cedono una parte considerevole dell'illimitata libertà di cui godevano nello stato di natura, ma ottengono in cambio difesa dell'ordine interno e protezione dai nemici esterni. Per *Locke*, che ha una visione della natura umana meno pessimistica di quella hobbesiana, nella società civile o politica è possibile conservare quasi tutti i diritti naturali: nasce in tal modo uno Stato limitato nei suoi poteri, che garantisce un'ampia sfera di libertà individuali (in primo luogo diritto alla vita, alla libertà personale e alla proprietà privata). Per *Rousseau*, con il contratto sociale gli individui cedono la totalità dei loro diritti naturali e individuali, ma li cedono alla comunità di cui essi stessi fanno parte, e dunque li riacquistano in quanto cittadini, ossia in quanto membri perfettamente eguali del corpo sovrano, che coincide con il corpo sociale: nasce in tal modo uno Stato democratico, nel quale la volontà collettiva diviene sovrana. Anche in *Kant*, come in *Locke*, il potere dello Stato (il cui fine è la creazione del diritto positivo) incontra precisi limiti nei diritti dei singoli individui. *Kant* trasforma il contratto in un'idea della ragione non derivata dall'esperienza, ma necessaria per la valutazione delle costituzioni esistenti (quando il sovrano fa le leggi, le deve fare 'come se' esse dovessero derivare dal consenso dei cittadini). L'idea del contratto diventa così l'espressione e la condizione a priori della legittimità e razionalità dello Stato e viene a costituire uno dei presupposti fondamentali delle dottrine politiche che ispirano le rivoluzioni democratico-liberali.

Ottocento e Novecento. Il sec. 19° in reazione all'ideologia rivoluzionaria e giusnaturalistica doveva negare l'idea contrattuale. Lo Stato fu concepito come una necessità morale, oppure come una necessità naturale o storica: in ogni caso un organismo che ha in sé le sue ragioni di vita e di

sviluppo. Il ritorno a *Kant* nella seconda metà del secolo, come reazione all'empirismo sociologico, segnò un ritorno all'idea contrattuale. Lo schema concettuale della politica come 'programma artificiale', secondo il quale la società costituisce un problema normativo piuttosto che un dato di fatto, è stato ripreso e sviluppato nella seconda metà del Novecento da alcuni indirizzi di pensiero filosofico detti neocontrattualisti. Queste concezioni sono influenzate in particolare dalla teoria contrattualista della giustizia, elaborata da Rawls, che punta alla costruzione del modello di «società giusta» come esito delle scelte razionali compiute da individui e gruppi. La prospettiva neocontrattualista, che presuppone una nozione di società caratterizzata dalla simultanea presenza di identità e differenza,

cooperazione e conflitto, si propone come schema di ricerca delle soluzioni di equità più confacenti ai sistemi di democrazia di massa.

CONVENIENZA, PRINCIPIO DELLA

Nel pensiero di *Leibniz*, il principio (detto anche del meglio) al quale è ispirata la volontà di Dio, in quanto fondamento delle verità di fatto. Dio avrebbe potuto scegliere uno qualunque degli infiniti mondi possibili ma, guidato dalla sua infinita sapienza e bontà, ha scelto quello che, come organismo di compostibili, realizza il massimo di perfezione; tutti gli elementi del mondo (ideale in Dio, reale fuori di Dio) sono, quindi, così intimamente legati da una mirabile armonia che ciascuno implica in sé tutti gli altri e, di conseguenza, nelle verità di fatto il legame che unisce il soggetto al predicato non è né arbitrario (come in *Cartesio*) né logicamente necessario (come in *Spinoza*), ma razionale. In virtù del principio della c. si dimostra quindi che anche nei giudizi sintetici il soggetto contiene il predicato, ma secondo una necessità morale piuttosto che logica (come nei giudizi analitici), che inclina ma non costringe, e non esclude pertanto la contingenza.

CORPO

La nozione di corpo come entità estesa percepibile attraverso i sensi è presente già nella filosofia antica, che ne fa l'oggetto naturale in generale, caratterizzato da un complesso di proprietà, tra cui principalmente l'estensione e la divisibilità in ogni direzione, la solidità e l'impenetrabilità. Concezioni analoghe si perpetuarono fino a buona parte della filosofia moderna, accolte ancora da *Cartesio*, che ritenne il c. pura estensione, del tutto inerte, cui il moto è solo trasmesso. Al meccanicismo cartesiano si contrappose il dinamismo di *Leibniz*, il quale, concependo la sostanza (monade) come pura attività, negò che la corporeità fosse sostanza, attribuendole unicamente la capacità di subire un'azione. Il c. è un aggregato di sostanze, che ha bisogno di un principio unificatore. Tenendo presenti le acquisizioni della scienza contemporanea, in partic. della fisica newtoniana, *Kant* introdusse varie definizioni di c., distinguendo un concetto di c. fisico come «materia entro determinati limiti» dal concetto meccanico di c. fisico come «massa di determinata forma». Lo studio delle proprietà fisiche, meccaniche, biologiche dei c. è diventato progressivamente appannaggio delle scienze fisiche e naturali, fino a rendersi autonomo dalla filosofia.

I rapporti corpo/anima. Un interesse specifico che ha caratterizzato più propriamente la riflessione filosofica fin dai suoi inizi è quello che riguarda i rapporti del c. con l'anima, dando luogo a letture variamente impostate. Riprendendo concezioni orfico-pitagoriche, *Platone* considerò il c., in quanto entità materiale e pertanto mortale, come limite e negatività, in cui l'anima si troverebbe prigioniera nel suo stato di caduta dal mondo ideale ed eterno. Attraverso il neoplatonismo, questa

contrapposizione anima-c., valore-disvalore, eterno-caduco, trapassò nella filosofia cristiana e nella cultura medievale, dove tuttavia si intrecciò in alcuni ambienti con il tema della resurrezione della carne in cui anche l'elemento materiale dell'uomo è destinato alla salvezza. Nella dottrina aristotelica la sostanza individuale è «sinolo», unione di materia (potenza) e forma (atto) e il c., in quanto materia, è strumento dell'anima. Il dualismo c.-anima ritorna con *Cartesio* all'interno della contrapposizione più generale tra sostanza estesa, la res extensa, divisibile e occupante interamente lo spazio, e sostanza pensante, la res cogitans, inestesa, indivisibile e fuori dello spazio. In questo radicale dualismo di spirito e materia il c. non si presenta più come strumento dell'anima, ma come realtà autonoma del tutto indipendente dall'anima nelle sue modalità operative. Se l'affermazione da parte di *Cartesio* del carattere autosufficiente della sostanza materiale apriva la strada allo studio scientifico dei c. secondo criteri meccanicistici, purtuttavia la netta separazione tra anima e c. portava in primo piano il problema del rapporto tra le due sostanze che costituiscono l'unità dell'individuo umano. La soluzione proposta da *Cartesio*, che poneva nella ghiandola pineale posta alla base del cervello il punto di contatto tra le due sostanze, era destinata a creare ulteriori problemi, dando vita a soluzioni alternative legate ai diversi contesti metafisici e teologici. Se nell'ottica materialistica di *Hobbes* la filosofia si presenta unicamente come scienza dei c., Malebranche ricorse all'occasionalismo e alla visione in Dio per liberare lo spirito da ogni compromissione con la materia. Per *Spinoza* anima e c., anziché contrapporsi, si corrispondono in quanto modi di due degli infiniti attributi secondo i quali si manifesta la sostanza infinita, che è Dio, mentre da *Leibniz* il c. è concepito come un aggregato di monadi regolato dalla monade dominante che è l'anima. In chiave gnoseologica, *Berkeley*, spingendo alle conseguenze estreme i presupposti del sensismo, dissolse la materialità della res extensa, facendo dei c. esterni null'altro che una proiezione della mente.

L'approccio materialistico. Il meccanicismo sei-settecentesco culminò nelle concezioni materialistiche degli illuministi francesi, strettamente collegate agli sviluppi della medicina, della chimica, delle scienze biologiche e della fisiologia. Grazie al contributo delle scienze naturali, autori vicini al gruppo degli enciclopedisti misero a punto una visione del c. radicalmente antimetafisica, nel tentativo di ricondurre sul piano delle ipotesi sperimentali fenomeni organici e psichici ancora sottoposti al dominio delle speculazioni teologiche. Esempio in questo senso l'opera di La Mettrie, che in polemica con il dualismo di res cogitans e res extensa elaborò l'immagine dell'uomo-macchina, che estendeva anche alla fisiologia e psicologia umane l'automatismo animale concepito a suo tempo da *Cartesio*. Caratteri dogmatici e metafisici assumerà piuttosto il materialismo sostenuto da alcuni positivisti tedeschi del 19° sec., che considerarono l'anima e la coscienza come «epifenomeni», manifestazioni aggiuntive del c. o, nell'espressione di Karl Vogt, come secrezioni del cervello «allo stesso modo che la bile lo è del fegato e l'urina dei reni».

Il pensiero contemporaneo. Fenomenologia ed esistenzialismo tendono a considerare il c. come un modo d'essere vissuto. Attraverso una serie di «riduzioni fenomenologiche», il c. si palesa per *Husserl* come un'esperienza vivente: l'esperienza che il mio corpo si distingue da tutti gli altri in quanto non è soltanto un c. (Körper) ma è il mio c. (Leib). Alla concezione husserliana si sono richiamati, con accentuazioni diverse, *Sartre* e Merleau-Ponty. Per *Sartre* il c. è presente in ogni progetto della coscienza in quanto rende possibile l'apertura al mondo e agli altri. In Merleau-Ponty torna il tema dell'apertura al mondo, resa possibile da quella dimensione originaria in cui la consapevolezza che abbiamo del nostro c. si pone a metà strada tra il conscio e l'inconscio, e dove coscienza e c., soggettività e oggettività, non sono separate, ma comunicano fra di loro.

COSA IN SÉ

Espressione con la quale *Kant* intende riferirsi alla realtà così come essa è in sé, indipendentemente non solo dallo stato attuale delle conoscenze, ma anche da ogni possibile conoscenza. È una tesi fondamentale dell'idealismo difeso da *Kant* nella *Critica della ragion pura* (1781) – e da lui denominato trascendentale, formale o critico – che spazio e tempo sono forme a priori della sensibilità: non, cioè, proprietà delle cose in sé stesse, ma modalità del rapporto conoscitivo, e che dunque tutto ciò che intuiamo nello spazio e nel tempo ha statuto soltanto fenomenico. La c. in sé s'intende dunque in contrapposizione con il fenomeno (→), oggetto di intuizione sensibile, a cui *Kant* limita ogni possibile conoscenza valida. In tal modo, si apre uno spazio di pura pensabilità (non di conoscenza), che *Kant* indica con il concetto-limite (Grenzbegriff) di noumeno. Nei Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza (1783), *Kant* riassumerà questo esito affermando che sarebbe un'assurdità sperare di conoscere «qualche cosa di cui ammettiamo che non è oggetto di esperienza possibile», ma ancor più assurdo sarebbe «non ammettere affatto delle c. in sé, o il voler spacciare la nostra esperienza per l'unico modo possibile di conoscere le cose». Dopo *Kant*, la nozione sarà sottoposta a severa critica. *Jacobi* sosterrà che senza la c. in sé non si può entrare nella filosofia critica di *Kant*, poiché è essa a portarvi la materia della conoscenza, ma con essa non vi si può rimanere, per via della sua assoluta inconoscibilità. *Hegel*, dal canto suo, troverà francamente contraddittoria un'idea di conoscenza vera che non sia riferita all'essere vero, o in sé, delle cose. Sarà poi, nel Novecento, la fenomenologia di *Husserl* a rifondare integralmente il concetto di fenomeno, non più in contrapposizione alla cosa in sé stessa, ma come sua autentica manifestazione. La nozione kantiana continuerà tuttavia a essere evocata, in maniera più o meno pertinente, in tutte quelle filosofie del finito che vorranno introdurre un limite invalicabile per la conoscenza umana.

COSCIENZA

Consapevolezza che il soggetto ha di sé stesso, del mondo esterno con cui è in rapporto, della propria identità e del complesso delle proprie attività interiori. In filosofia il termine c. assume un significato che va oltre quello della semplice consapevolezza psicologica e acquista un valore teoretico in quegli autori che intendono la c. come interiorità e fanno del ritorno alla c., del raccoglimento in sé stessi, lo strumento privilegiato per cogliere verità fondamentali, altrimenti inaccessibili.

Plotino e *Agostino*. Tale dottrina ha le sue origini nella filosofia neoplatonica e in particolare nell'opera di *Plotino*, per il quale l'anima, raccogliendosi in sé stessa, si ricongiunge con il principio divino, ripercorrendo in senso inverso il processo emanativo che va dall'*Uno* ai molti. Ripreso dalla filosofia cristiana, il tema della c. come interiorità trova pieno sviluppo in *Agostino* d'Ippona. L'espressione agostiniana «in interiore homine habitat veritas» implica che nella sua ricerca l'uomo deve trascendere le cose del mondo esterno e la sua stessa natura psicologicamente mutevole per cogliere in fondo all'anima la sua radice; radice che *Agostino* identifica con il verbo divino, che è luce di verità in quanto dona all'uomo le rationes aeternae, principio e fondamento di ogni giudizio.

La concezione cartesiana. Il tema agostiniano dell'appello all'interiorità come garanzia contro lo scetticismo si ripresenta nella formula «cogito ergo sum» posta da *Cartesio* a fondamento della sua gnoseologia e della sua metafisica. Inteso come pensiero in senso lato, come mente in tutte le sue manifestazioni, il «cogito» coincide con la c. concepita come il complesso dell'attività interiore dell'uomo. Se la mente è immediatamente cosciente dei contenuti a essa presenti, si può dubitare della loro verità, ma non della loro presenza alla c.: di qui il suo porsi come funzione e sostanza insieme, come sostanza pensante appunto, in grado cioè di raggiungere la verità.

La tradizione empirista. La concezione cartesiana della c. come soggettività influenzò profondamente la filosofia moderna. Per *Locke* la c. non è altro che «la percezione di ciò che passa nella mente di un uomo», vale a dire delle sue idee: alla c. rinvia dunque ogni possibile esperienza delle cose esterne in quanto di esse ci formiamo idee. Questa impostazione avrà notevoli conseguenze nei successivi sviluppi della tradizione empirista che da *Locke* prese le mosse, rendendo problematico il rapporto di corrispondenza tra le idee e la realtà esterna. Se la conoscenza certa veniva fatta consistere da *Locke* unicamente nella percezione della connessione e dell'accordo tra le nostre idee, diventava reale il rischio che il richiamo alla c. impedisse alla mente di uscire dal cerchio delle idee del soggetto. A estremizzare questa impostazione intervenne l'immaterialismo di *Berkeley*, compendiato nella formula «esse est percipi». L'esperienza ci dice che non possediamo altro che le nostre percezioni; i corpi esterni, le cosiddette sostanze materiali, la *res extensa* di *Cartesio*, non sono che proiezioni della mente, cui dobbiamo rinunciare per attenerci unicamente alle pure sensazioni. Se da una parte l'esito della filosofia di *Berkeley*, in polemica con la scienza meccanicistica, era la smaterializzazione della natura per risolverla nell'arbitrio di Dio, dall'altra parte l'analisi delle idee avviata da *Cartesio* e *Locke* conduceva, con diversi esiti, alla scienza della natura umana di *Hume*, che negava la possibilità di fondare su basi razionali la credenza in un mondo indipendente dalle percezioni e nella stessa identità personale.

Leibniz e *Kant*. In un contesto fortemente critico nei confronti dell'empirismo lockiano, il tema della c. fu sviluppato da *Leibniz* nell'ambito della sua concezione delle monadi. Le monadi sono nella loro essenza rappresentazione, percezione e si dispongono secondo una scala gerarchica che va dal grado più basso al più elevato; mentre le percezioni appartengono anche agli animali e alle piante, nell'anima umana la percezione si accompagna all'appercezione che è la capacità di riflettere sulle percezioni stesse, è la coscienza. Ma l'anima, come tutte le monadi è un microcosmo indipendente, che contiene in sé la legge del proprio sviluppo, e come tale non ha contatti diretti con le monadi fuori di sé. Si riapriva così il problema del rapporto della c. con il mondo esterno, che *Leibniz* risolse postulando una forma di corrispondenza tra i vari ordini di monadi grazie al principio dell'armonia prestabilita da Dio all'atto della creazione. Anche *Kant* identificò la c. con l'appercezione, impegnandosi tuttavia nella sua analisi a salvare la convinzione dell'esistenza di un mondo esterno alla coscienza. Distinse tra appercezione pura trascendentale (Io penso) e appercezione empirica. Quest'ultima si identifica con l'esperienza interna, variabile e soggettiva, mentre la prima è c. logica pura, polo di unificazione di tutte le rappresentazioni: essa costituisce l'aspetto formale della c., presupposto e condizione della c. empirica che come tale è sempre determinata in rapporto alla realtà esterna. Contro l'idealismo immaterialistico di *Berkeley*, *Kant* parlò di uno «scandalo per la filosofia e il senso comune» a proposito del fatto che «l'esistenza delle cose esteriori» si dovesse ammettere «semplicemente per fede».

Il richiamo al 'senso comune'. In un contesto diverso dal trascendentalismo kantiano, ma con esiti per certi versi convergenti, al 'senso comune' fecero appello gli scrittori scozzesi della seconda metà del Settecento che intesero ricondurre all'autorità della c. la validità di nozioni fondamentali, quali la realtà del mondo esterno, l'identità personale e il rapporto tra mondo e Dio, minacciate di scempi universale dagli sviluppi della teoria di *Locke* e dei suoi seguaci, che aveva finito con il frapponere tra la c. e la realtà lo schermo invalicabile delle idee. Per uscire dal vicolo cieco in cui con *Hume*, secondo Th. Reid, si era cacciata la filosofia moderna, occorreva recuperare quelle verità che il senso comune attesta inconfutabilmente, e la credenza nelle quali si basa sulla forza di principi che sono costitutivi della coscienza. Nella prima metà dell'Ottocento la scuola del senso comune si sviluppò in quella forma di intuizionismo contro cui si mosse costantemente *J.S. Mill* nella sua rielaborazione logico-epistemologica dell'empirismo. *Mill* negò che la c. potesse essere fonte autonoma di

conoscenze, sia in materia di gnoseologia sia in campo etico e religioso, affidando all'esperienza regolata dai criteri dell'induzione ogni possibile ricerca di verità. In contrapposizione all'ultimo esponente della tradizione scozzese, W. Hamilton, *Mill* condusse raffinate analisi dei fenomeni della c. sulla base dei processi di associazione delle idee, approfondendo una linea di ricerca di origini settecentesche e tornata d'attualità grazie all'opera del padre James *Mill*.

Positivismo e antipositivismo. L'analisi della c. in chiave di associazione delle idee si arricchiva di nuove prospettive alla luce della versione evoluzionistica della dottrina avanzata da *Spencer*, e mentre il materialismo dell'Ottocento riduceva la c. a epifenomeno di processi organici, lo studio degli stati di c. entrava sempre più decisamente, nell'ambiente positivistico della seconda metà dell'Ottocento, nel dominio della psicologia sperimentale. A cavallo tra ricerca psicologica e filosofia, W. James elaborò un'interpretazione della c. come «corrente psichica» e flusso continuo. Ma è con la reazione antipositivistica tra Otto e Novecento che la filosofia si riappropriò del tema della coscienza. Ricollegandosi alla tradizione spiritualistica francese dell'Ottocento, che riconosceva nella c. un accesso privilegiato alla conoscenza di sé, facendone il fondamento di ogni speculazione, Bergson individuò nella «durata reale» la vita stessa della c., distinta dal «tempo spazializzato» che è la dimensione dell'esteriorità e della scienza.

La riflessione contemporanea. La teoria filosofica della c. più rilevante del Novecento è quella proposta dalla fenomenologia di *Husserl*, che riprendendo la tradizione cartesiana innestò su di essa la nozione di intenzionalità di Brentano, liberandola da ogni residuo psicologismo. In questa accezione carattere precipuo della c. è il trascendimento di sé, il porsi cioè in rapporto con un oggetto. Attraverso la «riduzione fenomenologica», consistente nel «mettere tra parentesi» il mondo in cui viviamo, compresi ogni nostro interesse e particolarità soggettiva, ciò che resta è una pura c., un «cogito» capace di rapportarsi a pure essenze ideali, rendendo possibile il conseguimento di una rigorosa scienza filosofica. Su posizioni critiche nei confronti della riaffermazione dell'interiorità della c. come approccio privilegiato alla ricerca filosofica si sono espressi, nel corso del Novecento, autori appartenenti prevalentemente alla tradizione analitica anglosassone. È il caso di Ryle, che partito da interessi prossimi alla fenomenologia husserliana si è poi indirizzato, sotto l'influsso di *Russell* e della «filosofia del linguaggio ordinario» di Wittgenstein, ad analizzare la radice linguistica degli «errori categoriali» implicati in alcune teorie filosofiche. Esempio tipico di questi errori è per Ryle il dualismo cartesiano, cui viene imputato di aver ipostatizzato il termine «mente», chiamandolo a designare qualcosa di eterogeneo e di addizionale rispetto all'insieme dei comportamenti. In ciò Ryle mostrava punti di contatto con l'indirizzo comportamentistico affermatosi in psicologia, che in polemica con le filosofie e psicologie coscienzialistiche individuava come oggetto di ricerca il comportamento manifesto, l'unico osservabile e descrivibile in termini oggettivi. Oggi, dopo essere stato a lungo uno dei temi privilegiati della riflessione filosofica, lo studio della c. è affrontato prevalentemente dai nuovi metodi di indagine messi a punto nell'incontro tra la filosofia della mente, le scienze cognitive e le neuroscienze.

COSCIENZA INFELICE

Figura della dialettica dell'autocoscienza nella *Fenomenologia dello spirito* di *Hegel*, che ha come riferimento storico la religione giudaica e quella cristiana. In tale figura la coscienza si sdoppia in una coscienza mutevole e in una immutevole. L'uomo attribuisce la prima a sé, la seconda a un essere trascendente (Dio). Ciò che appartiene all'al di qua appare all'uomo come qualcosa di mutevole, di inessenziale, di caduco, e dunque privo di valore; la speranza umana è tutta rivolta al trascendente. Ma questa speranza è «senza compimento», perché l'al di là è «irraggiungibile»,

qualcosa che «nel raggiungimento sfugge o piuttosto è già sfuggito». Il rapporto della coscienza con l'immutabile, con il trascendente, è quindi un rapporto infelice, che nasconde e presuppone una lacerazione, una scissione della coscienza all'interno di sé stessa. Da questa scissione la coscienza non riesce a recuperarsi. Il suo atteggiamento verso il trascendente si configura quindi come qualcosa di doloroso, come nostalgia per una conciliazione impossibile, come «devozione»: «Il suo pensare come tale rimane l'indistinto brusio del suono delle campane, o una calda nebulosità, un pensiero musicale che non giunge al concetto. Spinta da questa nostalgia, la coscienza si mette alla ricerca dell'immutabile come fosse qualcosa di singolo, e registra l'ennesimo scacco, poiché essa trova soltanto un sepolcro» (allusione alle Crociate). La figura della c. i. ha avuto una grande importanza nella storia del pensiero filosofico: l'interpretazione della religione cristiana data da *Feuerbach* (→) come situazione di scissione della coscienza umana, deve moltissimo a tale figura. Della c. i. Wahl (→) ha fatto la chiave di volta dell'intera filosofia di *Hegel*.

COSMOGONIA

Dal gr. κοσμογονία, comp. di κόσμος «Universo» e γονεία «generazione». La nascita e formazione dell'Universo è un momento essenziale delle concezioni mitico-religiose dell'umanità, a tutti i livelli storico-culturali, dalle civiltà più arcaiche fino a quelle che hanno dato espressione alle grandi religioni tuttora viventi. L'enorme materiale mitico e dottrinario in nostro possesso relativo alle credenze cosmogoniche è stato oggetto di varie classificazioni, effettuate di volta in volta secondo punti di vista metodologici diversissimi gli uni dagli altri. C. in senso stretto è la nascita del mondo, che può essere sia il complesso universo delle dottrine cosmologiche elaborate dalle grandi religioni orientali e antiche, sia il limitato orizzonte delle culture primitive più arcaiche. Una prima ed elementare distinzione, di tipo morfologico, è quella che divide le c. che comportano la figura di un essere supremo creatore delle cose, dotato di personalità e separato dal mondo, da quelle che narrano le origini del mondo partendo da uno o più principi primordiali, da cui si sarebbero in seguito svolte – per sviluppo o per genealogia (e qui la c. fa spesso tutt'uno con la teogonia) o per separazione operata da un essere mitologico qualsiasi – le successive realtà cosmiche e divine fino al momento in cui il mondo viene instaurato così come si presenta attualmente.

La creazione. Le c. appartenenti alla prima categoria sono proprie delle grandi religioni monoteistiche storiche, quali il mazdeismo, l'ebraismo, l'islamismo, e delle religioni primitive che comprendono la nozione di un essere supremo creatore (→ monoteismo; politeismo). All'interno di questa categoria di c. 'creazionistiche' primitive si riscontra una articolatissima differenziazione, che esige una grande cautela nel prendere contatto con esse, per evitare di trasferire concetti che appartengono alla speculazione religiosa occidentale o limitrofa, a orizzonti culturali che ne sono privi. In particolare, è ignoto alle culture arcaiche il concetto di creazione ex nihilo: l'essere supremo si muove e opera in qualcosa che non è il 'nulla' o il 'non essere' della speculazione occidentale, e neppure la 'materia preesistente', ma la virtualità opaca di ciò che diventerà un orizzonte cosmico e sociale definito, il 'pre-essere': tale, nel linguaggio allusivo di un racconto cosmogonico (isole Marshall), è il «mare» primordiale dal quale l'Essere supremo evoca tutte le cose, chiamandole per nome. Il mito si ricollega alla vastissima gamma di c. acquatiche conosciute dalla mitologia a tutti i livelli storico-culturali, fino agli albori della speculazione greca e indiana (una eco di questo tipo è ancora nel Genesi all'inizio della creazione da parte di Yahweh, dove peraltro non è la benché minima traccia di modalità magiche). I modi operativi degli esseri supremi si presentano frequentemente come chiaramente magici: spesso il creatore è senz'altro definito come un mago o sciamano (medicine-man); presso gli aborigeni della California l'essere supremo opera secondo le

modalità con le quali operavano i loro sciamani, e in un caso particolarmente notevole (presso i Carrier), gli si attribuisce la facoltà di creare mediante la sola forza del pensiero, il che trova analogia nelle tecniche di concentrazione sciamanica. Questo carattere magico e straordinario dell'operare permane anche, al di là delle civiltà religiose primitive, in molte figure di vere e proprie divinità che stanno al vertice dei pantheon politeistici: per es., Varuṇa nella religione vedica, Odino nella mitologia scandinava; nella religione monoteistica di Zarathustra si conserva nello stesso Ahura-Mazdā delle Gāthā, se originariamente Mazdā non significava «colui che sa», ma «colui che pensa» e al cui pensare, di carattere magico, è dovuta la creazione. Quali che siano i modi con i quali viene presentata la situazione anteriore alla fondazione del mondo, il tema centrale di tutte le c. rimane sempre quello di un passaggio dal caos al cosmo, dal virtuale all'attuale, dal pre-essere all'essere. Il pre-essere è simboleggiato dall'Oceano nella tradizione preesiodea, dal Caos in Esiodo, dalle acque primordiali in altre tradizioni: nella mitologia vedica l'oceano al cui centro sta il *brahman* creatore (Atharvaveda, X, 7,38), l'oceano che è «culla del Ka» (Ṛgveda, X, 121, 11) o del fanciullo primordiale Warayano nel tardo mito di Markandeya. Questa capacità simbolica dell'acqua a significare il momento virtuale, pre-cosmico, del mondo non ancora esistente, si fa valere anche nelle escatologie che prevedono un diluvio e un reimmergersi finale di tutte le forme nell'abisso acqueo delle origini.

La separazione originaria. Un altro tema cosmogonico fondamentale si incentra sull'evento primordiale costituito dalla separazione del Cielo dalla Terra che all'origine erano uniti o comunque in tale prossimità da impedire il manifestarsi delle forme e il sorgere della vita alla luce: tema implicito nella Teogonia esiodea e presente nei miti cosmogonici dei Maori, di popolazioni polinesiane, micronesiane, indonesiane, dei Mantra, ecc. Nel mito Miao della Cina meridionale, per esempio, gli uomini primordiali nel macinare il grano urtavano continuamente contro il cielo, che dovette essere allontanato per consentire l'operazione; il che evidenzia uno degli aspetti più rilevanti della c. in genere, ovvero il fatto che non si tratta soltanto del 'cosmo' come struttura dell'universo, ma anche dell'instaurazione di modi di esistenza umani, del cosmo nella sua accezione di 'ordine delle cose', su tutti i piani, compreso quello umano. A questo tema si ricollegano le c. che narrano l'origine del mondo da un uovo cosmico, dal cui guscio, separatosi in una parte superiore e in una parte inferiore, si sarebbero originati rispettivamente il Cielo e la Terra. Nelle c. per genealogia, che fanno tutt'uno con la teogonia (Teogonia esiodea, Enūma Elish babilonese, ecc.) è spesso attraverso un combattimento che viene compiuta l'instaurazione dell'ordine attuale del cosmo: instaurazione dell'ordine di Zeus dopo la titanomachia, vittoria di Marduk su Tiamat nella c. babilonese, ecc. Anche in queste c. confluiscono temi identici a quelli descritti: separazione di Cielo e Terra; fondazione di Cielo e Terra da un caos primordiale (Tiamat). Il combattimento e la vittoria su un mostro da parte di una divinità con conseguente fondazione o rifondazione dell'ordine è presente anche in racconti non genealogici: nella mitologia vedica la lotta di Indra contro Vṛtra. Nelle c. a carattere genealogico la divinità suprema, che instaura l'ordine del cosmo, sta alla fine del processo di sviluppo, differenziandosi in tal modo nettamente sia dalle supreme e uniche divinità delle religioni monoteistiche sia dalle figure di esseri supremi delle religioni primitive. Questa varietà di forme e di modalità cosmogoniche simboleggia l'unico grande evento che è al centro dell'orizzonte culturale di tutte le civiltà arcaiche e antiche: il passaggio dal caos, dal pre-formale, dal pre-essere, al cosmo delle forme e dell'essere, ciò che distingue nettamente le c. arcaiche da quelle basate sul concetto di creazione ex nihilo. Ma una differenza forse ancora più essenziale consiste nel fatto che mentre la creazione ex nihilo, almeno per l'uomo occidentale, è data tutta in una volta, e che da quel momento la realtà creata vive, nella durata del tempo, di vita autonoma, le c. arcaiche mettono capo

a un ordine che deve essere continuamente sostenuto da un complesso mitico-rituale e devono essere 'ripetute' e 'riattualizzate' periodicamente o anche, eccezionalmente, in circostanze particolari.

COSMOPOLITISMO

Dottrina che considera ogni uomo «cittadino del mondo», sostenendo l'irrelevanza delle appartenenze nazionali. Il termine risale a Diogene il Cinico, il quale, interpellato sulla sua provenienza, rispose di essere «cosmopolita» (da κόσμος «mondo», e πολίτης «cittadino»).

L'età classica. Il c. si diffuse nella seconda metà del 5° sec. a.C., nel quadro della crisi delle poleis e del connesso svilupparsi di atteggiamenti individualistici. A farsene portatori furono quei sofisti, come Ippia e Antifonte, che contrapponevano la natura alla legge: gli uomini «appartengono a una stessa stirpe, a una stessa famiglia, a uno stesso Stato» non in virtù delle leggi, affermava Ippia, ma per natura (*Platone, Repubblica*, 337 c). Soltanto con gli stoici, tuttavia, il c. ricevette un'articolata fondazione teorica. Partendo dall'assunto secondo cui esiste una ragione universale, della quale tutti gli uomini sono partecipi, gli stoici sostenevano l'eguaglianza e la comunanza di tutti gli esseri razionali: a fronte di ciò, le differenze sociali e politiche non erano che mere accidentalità. Queste tesi vennero introdotte nel mondo romano da Panezio e si ritrovano, con qualche variazione, in *Cicerone* e Seneca, in Epitteto e Marco Aurelio. Accanto al fondamento naturale (di matrice sofistica) e a quello razionale (di derivazione stoica), il mondo classico elaborò altre fondazioni del c.: quella culturale (rintracciabile in *Democrito, Platone* e Senofonte), secondo la quale ogni sapiente è cittadino del mondo; e quella eudemonistico-utilitaria, secondo la quale «patria est ubicumque est bene» (*Cicerone*). In alcuni padri della Chiesa sono presenti argomentazioni cosmopolitiche (*Tertulliano* scrive che il mondo è «l'unica casa per tutti»), ma a partire dal 3° sec. il cristianesimo presenterà piuttosto il carattere dell'universalismo ecumenico.

La ripresa moderna. Con il tramonto del mondo antico il c. scompare per molti secoli dalla scena culturale europea. Esso conoscerà una nuova e importante fioritura soltanto con l'Illuminismo, anche se vi erano state alcune anticipazioni nel 16° sec. (Erasmus rifiutò la cittadinanza zurigheese affermando di essere «civis totius mundi») e nel 17° sec. (grazie all'idea di una comune natura umana propria del giusnaturalismo). Nel secolo dei Lumi ritorna sulla scena, anzitutto, il c. culturale: il filosofo, secondo Voltaire, «non è né francese né inglese né fiorentino: egli è di tutti i paesi». In secondo luogo, il c. illuministico si caratterizza per la polemica antipatriottica: al «buon patriota», che in quanto tale diviene «nemico del resto degli uomini», Voltaire contrappone il «cittadino dell'Universo», il quale non desidera che la sua patria diventi né più grande né più piccola, né più ricca né più povera. Infine, il c. illuministico proclama la 'relatività della patria': l'appartenenza a essa, infatti, non è determinata dalla nascita, ma dalla possibilità di riconoscervi il garante dei diritti e l'artefice della felicità dei cittadini. Di qui il diritto a cambiare patria (sostenuto da Holbach, d'Alembert, Diderot e Condorcet) allorché vengano meno tali condizioni. Importante è infine la convergenza tra c., federalismo e pacifismo: per l'abate di Saint-Pierre il progetto di una pace internazionale si fonda sull'unione federale degli Stati europei e sulla fiducia nell'universalità della ragione che rende gli uomini 'cittadini del mondo'. Per *Kant* federalismo e c. sono due dei tre articoli fondamentali (il terzo è la costituzione repubblicana) necessari alla realizzazione della pace perpetua: il «diritto cosmopolitico» (che in realtà consiste soltanto nel diritto di ciascun uomo a recarsi in paesi stranieri per praticarvi i propri commerci) estende la conoscenza reciproca delle nazioni e prelude all'instaurazione di legami federativi. Nel 19° sec., con il radicamento del principio di nazionalità nella coscienza dei popoli, il c. entra in una fase di declino. Quanto all'internazionalismo marxista, esso è concettualmente distinto dal c., come dimostra il fatto che in

quest'ultimo i marxisti vedranno l'espressione ideologica degli interessi di classe della nascente borghesia.

COSTRUTTIVISMO

Indirizzo epistemologico (sostenuto nella sua forma più radicale dai matematici intuizionisti L. E. J. Brouwer, A. Heyting) che accetta in matematica soltanto definizioni e dimostrazioni costruttive, cioè tali da mostrare effettivamente l'ente matematico da definire o di cui si vuole provare l'esistenza. Al metodo costruttivistico si oppone, in qualche modo, quello assiomatico, che, stabilito un sistema di assiomi con la sola condizione della non contraddittorietà, non si preoccupa di procedere alla ostensione degli enti che lo verificano. Un costruttivismo meno spinto (accettato da molti logici e matematici) si ricollega ai concetti di computabilità, decisione, ecc., ed è alla base della teoria della ricorsività. Si è invece definito costruttivismo radicale un orientamento epistemologico sviluppatosi a partire dalla metà degli anni Settanta del Novecento, sulla base del rifiuto del concetto di «realtà obiettiva». Teorizzato in particolare da E. von Glasersfeld, H. von Foerster e P. Watzlawick, si riallaccia all'operazionismo di W.P. Bridgman, alle ricerche della Scuola operativa italiana (S. Ceccato, Somenzi e G. Vaccarino) e all'epistemologia genetica di J. Piaget; esso critica l'impiego di modelli esplicativi di tipo 'lineare', in quanto fondati su nozioni implicitamente dualistiche (per es., vero/falso; causa/effetto, principio/fine, input/output), e propugna l'uso di nozioni 'circolari' (per es. autoregolazione, autoreferenza, autoorganizzazione), quali quelle messe a punto nella cibernetica e in altri campi di ricerca affini (in partic. nella pragmatica della comunicazione umana).

CREAZIONE

Concetto caratterizzato dalla nota dell'assoluta novità che quanto si presenta come 'creato' manifesta rispetto alla situazione in cui esso ancora non sussisteva. Il semplice fare presuppone infatti un dato, rispetto al quale esso opera con la sua attività elaboratrice e trasformatrice: il creare non presuppone invece alcun dato, ogni suo prodotto derivando in tutto il suo essere unicamente dalla sua stessa azione.

Il pensiero cristiano. C. è quindi essenzialmente «c. dal nulla» (creatio ex nihilo): si comprende perciò come il pensiero greco, che considerava impossibile che l'essere potesse nascere dal non-essere (e che, in cosmologia, indicava comunque come primario il problema del κόσμος, dell'ordine, rispetto a quello del cominciamento assoluto), sostenesse il principio dell'ex nihilo nihil, escludendo il concetto di c. (lo stesso termine di κτίσις, che poi la designò, entrò nel linguaggio filosofico greco soltanto tardi, attraverso la tradizione cristiana). Il pensiero cristiano, che concepiva la divinità in primo luogo come azione e potenza (e si contrapponeva in ciò recisamente a quello greco, che dalla considerazione dell'agire come eterna insoddisfazione e imperfezione desunse la concezione di Dio come pura intelligenza, scevra di ogni potenza e amore e azione), pose invece in primo piano il concetto della c. del mondo, che esso derivava dalla stessa tradizione ebraica (che si appoggiava al Genesi, dove peraltro non v'è un concetto di c. dal nulla, ma un discorso sulle origini legato a primitive cosmogonie che presuppongono un qualcosa di materiale preesistente all'intervento di Dio; di creazione dal nulla nella Bibbia si parla per la prima volta in II Maccabei, 7, 28). La c. appariva quale massima enunciazione dell'idea dell'infinita potenza divina, soverchiante ogni limite naturalmente posto all'attività umana. La dottrina della Chiesa cattolica è espressa nelle formule dei simboli apostolico e niceno-costantinopolitano («Credo in un solo Dio fattore di tutte le cose visibili e invisibili») e nel cap. 1° del quarto Concilio lateranense (1216), dove si dichiara che

«uno solo è il principio dell'universo, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e corporali, che, per sua onnipotente virtù, insieme dall'inizio del tempo, fece dal nulla entrambe le creature, la spirituale e la corporale».

Da *Cartesio* a Bergson. Il concetto di c. si ritrova anche in indirizzi della filosofia moderna e contemporanea. A quello della tradizione cristiana rimane ancora aderente, sotto un certo rispetto, *Cartesio*, quando pone la conservazione degli esseri identica alla creazione; ma non *Spinoza*, in quanto teorizza un processo di derivazione razionale, anzi geometrica, del mondo dall'unica e infinita sostanza, allo stesso modo che «dalla natura del triangolo deriva che la somma dei suoi angoli è uguale a due retti». Così l'esse in se della sostanza si risolve eternamente nell'esse in alio: infatti, come eterna attività autogenerantesi la sostanza è natura naturans che dà luogo alle determinazioni finite e particolari della natura naturata; sì che l'effetto, cioè il mondo, non ha un essere proprio e realmente distinto dalla causa. Il concetto di c. è richiamato nell'idealismo postkantiano. *Fichte* trasforma la «coscienza in genere» di *Kant* in Io assoluto che crea la coscienza empirica e il suo mondo; *Schelling*, contro la concezione fichtiana della natura come posta dall'Io, teorizza un principio comune della natura e dello spirito, l'Assoluto *Uno*, «indifferenza o identità di contrari», cioè dell'oggettivo e del soggettivo, della natura e dello spirito, il cui divenire parallelo, governato da un'identica legge chiamata da alcuni destino da altri provvidenza, è la storia. Contro la concezione schellinghiana dell'Assoluto come indifferenza o identità immediata di oggettivo e soggettivo, *Hegel* teorizzò l'Assoluto o Ragione come unità che differenziandosi dialetticamente torna alla propria unità, in modo tale che tutto il reale deriva attraverso il divenire dialettico della Ragione, anzi è questo stesso divenire che è la storia. Questo Dio che è la Ragione quindi 'non è', ma 'diviene', dialetticamente, uscendo da sé, cioè dalla sua immediata astratta essenza logica, e alienandosi nella natura, mondo dell'esistenza inconsapevole, per tornare a sé come spirito, come autocoscienza assoluta, in cui la Ragione si riconosce e possiede come divina infinita libertà creatrice di sé stessa, e in Sé di tutto il reale. Affiancandosi a questa concezione hegeliana, si affermò, con il positivismo, nella seconda metà del 19° sec., la teoria dell'evoluzione o sviluppo naturale. Ambedue queste teorie, la hegeliana e l'evoluzionistica, respingono come mito la concezione teistica di un Dio trascendente e del fiat creatore. Nell'attualismo di *Gentile*, il concetto di c. è stato riaffermato come proprio dell'atto di pensiero, o processo con cui l'Io (autocoscienza umana e divina insieme) pone sé stesso e in sé stesso il mondo. D'altra parte, il concetto di c. si è ripresentato con ogni concezione teistica o deistica del mondo, o, comunque, ogni qual volta si è voluto sottolineare nell'evoluzione i caratteri di libertà, novità, imprevedibilità, come nel caso dell'«evoluzione creatrice» di Bergson o in quello dell'«evoluzione emergente» di C. Lloyd Morgan. Per la storia delle religioni, e i miti della creazione, → cosmogonia.

CREAZIONISMO

Concezione che pone la genesi della realtà in relazione con un atto creativo, comunque inteso. In particolare, dottrina teologica cristiana che, opponendosi al traducianesimo (→), ritiene le anime create direttamente e immediatamente da Dio, per ogni uomo. In ambito scientifico, dottrina che si contrappone alla teoria dell'evoluzionismo, e specialmente a quella darwiniana, sostenendo che le specie viventi sono state create da Dio e sono rimaste immutate nel corso i secoli.

CREDENZA

Atteggiamento del soggetto che riconosce per vera una proposizione: si distingue sia dal dubbio, che sospende il giudizio, sia dalla certezza, che fa riferimento alla validità oggettiva di una nozione. Nella filosofia antica la nozione di *c.* è legata alla conoscenza sensibile e rientra pertanto nell'ambito dell'opinione, cui si contrappone la scienza, che è conoscenza delle verità eterne. La *c.* come stato mentale è stata ampiamente tematizzata dalla filosofia moderna. Nella distinzione posta da *Locke* tra conoscenza certa e conoscenza probabile, la *c.* è il grado più alto dell'assenso che si può ottenere nell'ambito della probabilità sulla base delle prove disponibili. L'analisi della *c.* assume un ruolo centrale nella filosofia di *Hume*, per il quale credere equivale a un modo di sentire della mente con una particolare forza e vivacità che non possiedono invece le finzioni dell'immaginazione, ed è proprio questa vivacità che fa sì che ogni ragionamento di probabilità si riduca in ultima istanza a una specie di sensazione. La linea analitica inaugurata da *Locke* fu poi ripresa nel *System of logic* di *J.S. Mill*, dove sono discussi i metodi e la natura delle prove che permettono di giungere a proposizioni tali «da poter essere credute»: sono gli stessi metodi che guidano anche la ricerca delle ragioni della «non credenza», con cui *Mill* intende lo stato della mente in cui siamo fermamente persuasi che una certa opinione non è vera. Il tema della *c.* razionale sarà ripreso dalla filosofia analitica, che ne individuerà i requisiti essenziali nella coerenza logica e nella sua fondatezza empirica o teorica. Accanto alle interpretazioni gnoseologiche della *c.*, un'altra linea di ricerca ha teso a evidenziarne piuttosto il carattere pratico. Presente già nelle opere di *A. Bain*, l'analisi della *c.* in termini di comportamento è stata ampiamente e variamente sviluppata nell'ambito del pragmatismo, a opera soprattutto di *Ch.S. Peirce*, per cui la *c.* è impegnativa per le abitudini di azione che produce, e di *W. James*, che ha parlato di una «volontà di credere».

CREDO QUIA ABSURDUM

Espressione lat. («credo perché assurdo») che è stata più volte usata a indicare polemicamente un atteggiamento radicalmente fideistico che caratterizzerebbe, o dovrebbe caratterizzare, il credo cristiano; la formula, che letteralmente non si ritrova in nessuno degli scrittori cristiani, deriva con ogni probabilità da alcune formulazioni paradossali del *De carne Christi* (cap. 5) di *Tertulliano*. La stessa frase viene anche impiegata, con altro valore, per giustificare la propria fede in ciò che la ragione non prova.

CREDO UT INTELLIGAM

Espressione lat. («credo per [poter] comprendere») ripresa dal *Proslogion* di *Anselmo*, e invocata per affermare la priorità della fede sulla ragione anche nei processi conoscitivi; nel contesto anselmiano comporta una concezione del conoscere come 'intelligenza della fede', e dell'intelletto come guidato da quella stessa verità eterna che si manifesta nella rivelazione.

CRISI

Nella storia delle idee il termine indica il momento in cui una dottrina non appare più sostenibile, suscitando per ciò stesso l'esigenza di cercare una dottrina nuova con cui sostituirla. Si è discusso, soprattutto sull'onda del libro di *Th. Kuhn*, *La Struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), se le *c.* cui va soggetta una teoria siano lente o improvvise, e di fatto la storia delle idee offre argomenti per sostenere entrambe le tesi. Si può affermare con una certa sicurezza, in ogni caso, che la *c.* è un momento fisiologico per ogni teoria. Secondo le tesi di *Popper*, anzi, la *c.* di una teoria va in qualche

modo continuamente provocata, perché il suo banco di prova consiste proprio nella capacità di resistere a tutti i tentativi di metterla in discussione. Una vera e propria teoria delle c. venne proposta da uno dei maggiori esponenti del positivismo francese, Saint-Simon, che nella Introduzione ai lavori scientifici del 19° secolo (1807) sostenne che la storia procede attraverso età organiche ed età critiche, caratterizzate da profonda stabilità le prime, e da continue trasformazioni le seconde. Questa tesi venne ripresa da *Comte* nel Discorso sullo spirito positivo (1844), secondo il quale l'età moderna è caratterizzata da uno stato di c. permanente. La parola crisi, nella filosofia novecentesca, si lega soprattutto all'opera di *Husserl*, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (→), dove indica essenzialmente la rottura dei fondamenti teoretici del sapere provocata dalla scienza galileiana e dai suoi epigoni. Tale rottura o c. consiste specificamente nella perdita di senso dell'attività scientifica, danno al quale solo la fenomenologia potrà mettere riparo.

CRITICA

Il termine critica, corrente in epoca illuministica, impiegato da *Kant* nella *Critica della ragion pura* (1781) per indicare l'esame nel corso del quale distinguere tra pretese legittime e illegittime della ragione, relativamente ai suoi possibili usi in ambito sia teoretico sia pratico. L'esame viene condotto a priori dalla ragione stessa, e ha perciò il carattere di un esercizio di riflessione della ragione sopra le fonti, la struttura, l'estensione, i limiti e la validità del suo stesso uso. In sede teoretica, la c. si rende necessaria allo scopo di fondare la metafisica, che a differenza della matematica e della fisica non può poggiare su un'intuizione, e deve quindi giustificare altrimenti la sua pretesa di validità. Mancando la metafisica di tale giustificazione, la c. ha un senso prevalentemente negativo, volto cioè più a prevenire un indebito uso speculativo della ragione, al di là dell'esperienza, che a stabilire la verità. *Kant* distingue poi la c. trascendentale della ragione dalla semplice censura scettica di *Hume*, perché essa non si limita a tracciare in via di fatto i confini della conoscenza, ma si estende a delimitare le sue possibilità di principio, che pretende di accertare a priori. In sede pratica, il compito critico consiste nel provare che è possibile un uso puro della ragione, e che quindi la volontà può essere determinata dalla ragione indipendentemente da ogni condizionamento empirico. *Kant* ha poi esteso i compiti della c. filosofica anche ad altri domini, riconoscendo nella c., cioè nell'esame libero e pubblico della ragione, il tratto decisivo del suo tempo: «La nostra epoca è la vera e propria epoca della c., cui tutto deve sottomettersi. La religione mediante la sua santità, e la legislazione mediante la sua maestà vogliono di solito sottrarsi alla critica. Ma in tal caso esse suscitano contro di sé un giusto sospetto». Dopo *Kant*, il termine è stato utilizzato per intendere in generale ogni sorta di esercizio preliminare della ragione. L'esempio più significativo, nel corso del Novecento, è forse la *Critica della ragione dialettica* di *Sartre*.

CRITICISMO

Il termine criticismo, o filosofia critica, designa la teoria della conoscenza (→) sostenuta da *Kant* nella *Critica della ragion pura*. La tesi fondamentale esposta da *Kant* in tale opera è che la nostra attività conoscitiva, il cui organo principale è l'intelletto, ha dei limiti insormontabili rappresentati dal materiale offerto dall'intuizione sensibile, oltre il quale non si può andare senza produrre una conoscenza vana, quindi una conoscenza che non è più tale. È molto efficace, da questo punto di vista, la metafora adoperata da *Kant* nell'Introduzione (B 8-9), quando scrive che la colomba che fende l'aria incontrandone la resistenza potrebbe essere spinta a pensare che senza aria volerebbe meglio. In realtà essa senza aria non potrebbe volare affatto, così come il nostro intelletto, quando

pensa di innalzarsi oltre i limiti dei sensi, non produce affatto una conoscenza migliore, ma solo i sogni dei visionari. Per filosofia critica o c. si intende quindi essenzialmente in primo luogo la filosofia kantiana e secondariamente ogni filosofia che alle tesi kantiane faccia riferimento. È questo il caso soprattutto delle correnti filosofiche che si sviluppano in Germania nella seconda metà del 19° sec. all'insegna del rifiuto dell'hegelismo e del «ritorno a *Kant*». «Bisogna tornare a *Kant*!» era nello stesso tempo l'invito e il manifesto programmatico con cui terminava ogni capitolo del libro *Kant e gli epigoni* (1855) di Liebmann, il filosofo che viene considerato ufficialmente l'iniziatore del «neocriticismo» o «*neokantismo*». Le due principali tendenze del movimento di ritorno a *Kant* sono la Scuola di Marburgo (H. Cohen, Natorp, *Cassirer*) e la Scuola di Baden (Windelband, Rickert, Lask). Altri esponenti della stessa tendenza sono Lange, K. Vorländer, Riehl, Vaihinger, fondatore della rivista *Kant-Studien*. Naturalmente non siamo di fronte a una riproposizione pura e semplice del pensiero di *Kant*, e in alcuni casi gli elementi di differenziazione non sono marginali. Nella Scuola di Marburgo, per es., la lettura di *Kant* attraverso *Leibniz*, offerta in particolare da *Cassirer*, finisce per offuscare l'influenza di *Hume* su *Kant* e attenuare la distinzione fra le «due fonti della conoscenza», senso e intelletto, a spese del primo. E nella Scuola di Baden la distinzione fra comprensione e spiegazione (→ comprensione/spiegazione), scienze nomotetiche e scienze idiografiche, offre spunti per una critica dell'intelletto.

CULTURA

Termine che indica, da un lato, l'insieme delle cognizioni intellettuali che, acquisite attraverso lo studio, la lettura, l'esperienza, l'influenza dell'ambiente e che, rielaborate in modo soggettivo e autonomo, diventano elemento costitutivo della personalità, contribuendo ad arricchire lo spirito, a sviluppare o migliorare le facoltà individuali, specialmente la capacità di giudizio, e, dall'altro, l'insieme delle conoscenze, valori, simboli, concezioni, credenze, modelli di comportamento, e anche delle attività materiali, che caratterizzano il modo di vita di un gruppo sociale.

Nel mondo antico. Non il termine, ma la nozione di c. si ritrova già nel pensiero antico, dove essa indica l'educazione dell'uomo a una vita propriamente umana, rappresentata di solito dalla vita in società e, a livello più elevato, dall'esercizio delle attività intellettuali. Il significato della *παιδεία* greca è certo storicamente mutato, nel corso dei secoli, in connessione con i mutamenti intervenuti nella concezione della società e dei valori, ma fin dal 5° sec. a.C., in seguito al consolidarsi della democrazia e al diffondersi della sofistica, essa viene a designare il processo di formazione dell'individuo che, attraverso l'educazione, giunge al possesso delle tecniche necessarie per la convivenza sociale e per la partecipazione alla vita politica. Nell'insegnamento socratico e nei dialoghi di *Platone* la nozione di *παιδεία* assume un'impronta marcatamente etica, e la partecipazione alla vita politica viene a collegarsi con la ricerca filosofica. In *Aristotele* e, ancor più nettamente, nel pensiero ellenistico questa dimensione etico-politica della *παιδεία* passa in secondo piano in seguito al primato attribuito alla vita contemplativa rispetto alla vita attiva, e quindi al prevalere della figura del sapiente che osserva distaccato le vicende del mondo su quella del filosofo impegnato nella costruzione della città. Si afferma così un ideale di formazione dell'uomo eminentemente aristocratico, che esclude dall'ambito della cultura il lavoro manuale, il quale è riservato agli strati inferiori e agli schiavi, considerati come 'strumenti animati'. Questo ideale viene accolto anche nel mondo romano, al momento della recezione del pensiero greco e soprattutto delle teorie filosofiche ellenistiche. In *Cicerone* la cultura animi viene identificata con la filosofia, e la sua funzione diventa quella di condurre gli uomini da una vita selvaggia (o contadina) a una vita civile, ossia a un'esistenza propriamente umana che è vita associata, partecipazione alla comunità. La

nozione di c. tende così a esprimersi attraverso termini come *humanitas* o *civilitas*, e in tale veste verrà accolta dal Medioevo.

La visione medievale. Nell'età di mezzo, tuttavia, la c. assume un significato nettamente religioso, trovando una struttura istituzionale nell'organizzazione del sapere. Il processo di formazione dell'uomo viene ricondotto a fini trascendenti, a un destino ultraterreno: la vita terrena è semplice preparazione alla vita eterna, a un'esistenza contrassegnata dall'alternativa tra salvezza e dannazione. Contemporaneamente tale processo assume un'articolazione precisa nelle arti del 'trivio' (grammatica, retorica, dialettica) e del 'quadrivio' (aritmetica, geometria, astronomia, musica), ossia in un insieme sistematico di discipline che sono oggetto d'insegnamento nei chiostri e, in seguito, nei nuovi centri di elaborazione e di trasmissione del sapere rappresentati dalle università. Al di sopra di queste varie arti c'è ancora la filosofia, ma una filosofia divenuta 'ancella della teologia', che trova il proprio fondamento e il proprio culmine nella fede cristiana e alla quale viene attribuito, in primo luogo, un compito di chiarimento, di giustificazione e di difesa delle verità religiose. Anche quando, a partire dal sec. 12°, si afferma una relativa autonomia del sapere filosofico rispetto alla speculazione teologica, esso si presenta pur sempre come una forma di conoscenza inferiore e preparatoria alla rivelazione, che in caso di divergenze deve cedere di fronte a quest'ultima.

I modelli di formazione nell'Età moderna. L'Umanesimo segna un recupero del significato mondano che la nozione di c., come formazione dell'uomo, possedeva nell'antichità. Non più la contemplazione di Dio e la salvezza eterna, ma la vita nel mondo, all'interno della comunità e dei suoi ordinamenti, costituisce lo scopo cui deve tendere l'educazione: questo è il senso dell'*humanitas*, il termine nel quale si esprime il nuovo ideale della cultura. Nutrita delle *humanæ litteræ*, vale a dire della lettura diretta degli autori antichi e del ritorno alla classicità che questa rende possibile, l'*humanitas* designa un modello di formazione dell'uomo in funzione dell'uomo, orientato verso la vita civile, ossia un modello che poggia sulla considerazione di tutte le cose come «create per la salute degli uomini» (come dice Petrarca nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*) e sull'affermazione della centralità dell'uomo nel mondo, definita in base al rapporto tra microcosmo e macrocosmo. Una linea di continuità abbastanza agevole da cogliere collega – attraverso la diffusione europea dell'Umanesimo e il libertinismo seicentesco – questa nozione di c. al programma illuministico: un programma che presuppone, almeno in linea di principio, la comunicabilità del sapere a tutti gli uomini, in quanto partecipi di una medesima natura razionale. Con l'Illuminismo la concezione della c. si spoglia del carattere aristocratico che aveva mantenuto ancora all'inizio dell'età moderna; nel suo ambito vengono a confluire per la prima volta non soltanto la moderna scienza della natura, ma anche – e l'*Encyclopedie* ne costituisce la prova inequivocabile – le 'arti meccaniche' portatrici del progresso tecnico. La c. tende così a coincidere con il complesso delle cognizioni acquisite dall'umanità, le quali devono essere trasmesse da una generazione all'altra e accresciute attraverso l'impiego dei poteri razionali dell'uomo.

I nuovi significati di cultura. Nella seconda metà del 18° sec. si compie una svolta decisiva nella storia della nozione di c., una svolta rappresentata soprattutto dal trapasso da un significato 'soggettivo' a un significato 'oggettivo' della c., che si può percepire anche linguisticamente attraverso la caduta del complemento di specificazione che aveva fino ad allora accompagnato di solito il termine. La c. appare ancora considerata, non di rado, come un processo di formazione; ma tale processo risulta determinato in base al riferimento a un patrimonio intellettuale che è proprio non più del singolo individuo, ma di un popolo o anche dell'umanità intera. In questa prospettiva le fasi successive di sviluppo della c. vengono a coincidere con le tappe del cammino dell'umanità. Così *Herder*, nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91; trad. it. *Idee per*

una filosofia della storia dell'umanità), concepisce la c. come un processo che coinvolge l'intero genere umano, il quale viene a distaccarsi dalla propria origine naturale e si educa progressivamente, seguendo un piano provvidenziale che si attua attraverso il passaggio da un popolo all'altro. Da Herder, per il tramite della scienza etnologica tedesca della prima metà dell'Ottocento, il nuovo concetto di c. perviene all'antropologia evoluzionistica, trovando una definizione esplicita in Primitive culture (1871; trad. it. Alle origini della cultura) di E. B. Tylor. E qui avviene un altro mutamento semantico, non meno importante. La c. non designa più – come avveniva ancora nella concezione illuministica – soltanto le attività specificamente intellettuali, ma comprende anche i costumi e tutte le capacità acquisite e trasmesse socialmente; di conseguenza, vi è c. ovunque esista o sia esistita una società umana con propri modi di vita. Questa estensione del concetto di c., da un lato, a tutte le manifestazioni dell'esistenza sociale di un popolo, dall'altro, a qualsiasi popolo indipendentemente dal suo livello di sviluppo, ha costituito il fondamento teorico dei vari tentativi di ricostruzione delle tappe di sviluppo dell'umanità, compiuti dai principali esponenti dell'antropologia evoluzionistica, i quali fanno tutti appello al presupposto dell'uniformità del processo evolutivo dei diversi popoli. Anche quando gli studi antropologici respingeranno tale presupposto, criticando quei tentativi come 'storia congetturale', essi si richiameranno pur sempre al significato tyloriano di c., e cercheranno anzi di precisarlo e di svilupparne le implicazioni. Nei primi decenni del 20° sec. soprattutto la scuola di F. Boas ha reso il significato tyloriano il concetto-chiave della scienza antropologica, definendolo come un complesso di 'abiti' e di 'prodotti' materiali che non si trasmette per via genetica ma che è invece oggetto di apprendimento. Così caratterizzato, il concetto di c. si è trasformato in una nozione collettiva, la quale designa una pluralità di c. individuali che richiedono di essere studiate nella loro peculiare fisionomia storica (come sostiene Boas) oppure nella loro struttura interna e nelle correlazioni funzionali tra i loro elementi (come asserisce B. Malinowski). Ciò che di fatto esiste, e a cui si riferisce la ricerca antropologica, non è più la c. umana in generale, ma sono le varie c., l'una differente dall'altra. La struttura portante delle c. viene così individuata da A. Kroeber e da altri autori (come R. Benedict e C. Kluckhohn) in un sistema di valori specifico, che può essere ricostruito sulla base delle regole che presiedono al comportamento concreto dei membri di una società e delle sanzioni che colpiscono i comportamenti devianti. Ma la c. diventa anche un fattore plasmante della personalità degli individui che ne fanno parte: a ogni c. corrisponde un tipo particolare di personalità, definito come 'personalità fondamentale', rispetto a cui le personalità dei singoli individui rappresentano semplici variazioni oppure, quando se ne discostano troppo, forme devianti. In tal modo il riconoscimento della pluralità delle c. tende a sfociare nel relativismo culturale, ossia in una concezione filosofica fondata sul postulato dell'eguaglianza assiologica delle varie c., che si richiama, da un lato, allo storicismo diltheyano e a Spengler, dall'altro, al relativismo di ispirazione darwiniana di W. G. Sumner, l'autore di Folkways (1906). Molti dei presupposti dell'antropologia della prima metà del Novecento appaiono tuttavia ormai rimessi in questione. Ciò vale già per la tesi dell'autonomia della c. da qualsiasi condizione extra-culturale, e per la conseguente dicotomia tra mondo animale, caratterizzato da una trasmissione per via genetica, e mondo umano, caratterizzato dalla trasmissione culturale fondata sull'apprendimento. Gli studi sul comportamento animale hanno infatti spostato la linea di demarcazione tra natura e c., ponendo inequivocabilmente in rilievo che anche altre specie animali, oltre all'homo sapiens, sono capaci di apprendimento, e quindi possono produrre e trasmettere c., e hanno altresì dimostrato che il linguaggio non è prerogativa esclusivamente umana, ma si trova presso le specie più svariate. Come l'antropologia evoluzionistica aveva esteso il concetto di c. ai popoli primitivi, così l'etologia sta ormai imponendo un ulteriore allargamento del suo ambito; tanto che ormai appare del tutto lecito parlare di 'c. animali'. Anche la tesi dell'assoluta individualità delle c., su cui poggiava il relativismo culturale, risulta in crisi: se è vero che ogni c.

possiede una propria fisionomia che può essere caratterizzata storicamente, ciò non toglie che sia possibile condurre un'analisi comparativa delle varie c., rintracciare in esse degli 'universali culturali' o delle regolarità statistiche, derivanti dall'azione di condizioni biologiche e psicologiche, e perfino determinare le principali fasi di sviluppo, in qualche misura comuni a tutte. Soprattutto il neoevoluzionismo ha cercato di individuare i grandi mutamenti tecnologici attraverso i quali si è compiuto il passaggio da una condizione primitiva allo stato di civiltà, ponendo in rilievo l'importanza decisiva di due 'rivoluzioni': la rivoluzione agricola, in virtù della quale la coltivazione e l'allevamento del bestiame hanno preso il posto delle tecniche di caccia, di pesca e di raccolta, e la rivoluzione urbana, che ha segnato il trapasso dalla vita di villaggio alla vita di città. D'altra parte lo sviluppo della ricerca antropologica ha messo in luce l'impossibilità di studiare una qualsiasi c. isolatamente, prescindendo dai suoi rapporti con altre culture. Specialmente nel secondo dopoguerra il contatto tra c. e i processi di acculturazione sono diventati un tema centrale d'indagine; e ciò ha condotto a considerare le varie c. come strutture complesse che agiscono l'una sull'altra in situazioni disparate di eguaglianza o di diseguaglianza, di convivenza pacifica o di ostilità, d'indipendenza reciproca o di dominio-subordinazione, di scambio o d'influenza unilaterale. A partire dagli ultimi decenni del 20° sec. il concetto di c. si è così venuto trasformando da nozione storico-filosofica (o pedagogica) in un concetto scientifico, utilizzato all'interno di un preciso contesto disciplinare. In tale forma esso compare non soltanto nell'antropologia, ma anche nella psicanalisi e – seppure in maniera meno esplicita – nella sociologia contemporanea. In *Totem und Tabu* (1912-13; trad. it. *Totem e tabù*), per es., *Freud* ha affrontato il problema dell'origine della c. umana, sulla base del postulato del parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, tra sviluppo psichico individuale e sviluppo culturale della specie: l'analisi del sorgere della c. ai primordi dell'umanità deve condurre alla scoperta di quelle medesime strutture inconse, di quegli stessi meccanismi di rimozione che si trovano alla radice della formazione della personalità. In questa prospettiva *Freud* rintraccia all'origine della c. una situazione traumatica corrispondente a quella che genera la nevrosi: il parricidio originario, che mette fine al monopolio sessuale delle donne da parte del padre tiranno e suscita nei figli che l'hanno ucciso un rimorso collettivo, il senso di colpa per il delitto compiuto. Il complesso di Edipo diventa così la chiave per spiegare il passaggio dall'orda primitiva, caratterizzata dal dominio assoluto del padre, a un'organizzazione sociale in cui i rapporti tra i membri del gruppo sono regolati dal divieto dell'incesto. Per quanto criticata da vari antropologi, in partic. da Malinowski, la concezione freudiana della c. e della sua origine è stata accolta da un importante filone di studi psicanalitici. G. Róheim, per es., ha difeso, in *The riddle of the sphynx* (1934), la tesi dell'universalità del complesso di Edipo proponendosi di dimostrare l'identità della situazione infantile in tutte le società, e la derivazione delle differenze culturali dal diverso tipo di trauma che si verifica nell'infanzia. Anche nella sociologia contemporanea il concetto di c. è stato oggetto di un tentativo di definizione, orientato a differenziare tra loro c. e civiltà come due processi paralleli, l'uno comprendente le manifestazioni creative e quindi i valori di ogni società e l'altro coincidente con il progresso tecnico-scientifico (A. Weber), oppure a distinguere la c. dalla società come un sistema a essa coestensivo ma pur sempre specifico, in quanto costituito da sistemi simbolici che rendono possibile la socializzazione della personalità e che mediano l'inserimento dell'individuo nel gruppo (T. Parsons). Vi è ormai un accordo piuttosto diffuso in sociologia nel ritenere la c. come un insieme concatenato di modi di pensare, sentire e agire (*Durkheim*) più o meno formalizzati, che, essendo appresi e condivisi da una pluralità di persone, servono, in modo a un tempo oggettivo e simbolico, a costituire queste persone in una collettività particolare e distinta. Naturalmente, possono variare gli ambiti territoriali e i confini sociali delle collettività di riferimento: così che in un unico contesto globale (per es., le c. nazionali) possono esistere una molteplicità di c. 'parziali' (per es., le c. regionali, etniche, la c. dei giovani, ecc.). In questo caso si usa il termine di subcultura (o

sottocultura). Si è inoltre sviluppato un indirizzo di sociobiologia (E. O. Wilson) che, in contrasto con la tradizione sociologica, ritiene che anche i tratti culturali della personalità, al pari delle caratteristiche fisiche degli individui, siano iscritti, almeno in parte, nel patrimonio genetico e, in quanto tali, soggetti alle leggi dell'evoluzione biologica.

Cultura e filosofia della storia. All'elaborazione del concetto di c. in contesti disciplinari specifici ha fatto riscontro il suo impiego in sede storiografica o per la costruzione di filosofie della storia. Tra queste occorre ricordare – per la vasta diffusione avuta nel primo dopoguerra – la concezione di Spengler, che in *Der Untergang des Abendlandes* (1918-22; trad. it. *Il tramonto dell'Occidente*) ha interpretato la storia come storia di c. superiori appartenenti a una medesima specie biologica, e quindi sottoposte alle leggi di sviluppo e di decadenza proprie di tale specie. Al pari di un qualsiasi organismo vegetale o animale, infatti, anche le c. percorrono un loro ciclo vitale predeterminato, e vengono a morte allorché esso si sia concluso, ossia quando il loro complesso di possibilità si sia esaurito. Ma la differenza di patrimonio biologico che le caratterizza fa sì che ogni c., una volta distaccatasi dal seno dell'umanità primitiva, dia vita a un proprio mondo simbolico, del tutto eterogeneo rispetto a quello delle altre culture. La profezia dell'imminente tramonto dell'Occidente si congiunge in tal modo con una concezione relativistica della storia che ha largamente agito pure su antropologi e sociologi, e che è stata in seguito rielaborata da Toynbee in *A study of history* (1934-39; trad. it. *Studio della storia*). Nella filosofia del Novecento il concetto di c. è presente anche in altri indirizzi, i quali se ne sono avvalsi per sottolineare il carattere simbolico specifico dell'attività umana e per proporre una definizione dell'uomo come 'animale simbolico' (come ha fatto Cassirer nella *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-29; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*), oppure per designare un mondo formale trascendente rispetto alla vita (come ha fatto G. Simmel), o più sovente per analizzare la crisi della civiltà e il processo di massificazione della società contemporanea (come hanno fatto Ortega y Gasset, Huizinga, Adorno, Marcuse e numerosi altri). Ma nessuno di questi indirizzi ha dato luogo a nuove formulazioni significative del concetto di c., il cui uso appare piuttosto subordinato a interessi speculativi di altro genere.

Storia della cultura. La 'storia della c.' o (com'è anche chiamata, con locuz. forse più precisa) 'storia della civiltà' è sorta verso la metà del sec. 18°, in base a un'esigenza di ampliamento dell'oggetto della storia tradizionale, limitata sostanzialmente agli eventi politico-militari. Nel *Siecle de Louis XIV* (1751; trad. it. *Il secolo di Luigi XIV*), Voltaire si propose esplicitamente di allargare l'orizzonte della ricerca storica al di là delle guerre, delle conquiste, delle vittorie e delle sconfitte, delle vicende dinastiche – che costituiscono un tessuto relativamente uniforme, comune a tutte le epoche – per considerare anche i mutamenti del costume, i fenomeni artistici e letterari, le dottrine filosofiche, le credenze religiose, lo sviluppo delle scienze e le loro applicazioni tecnologiche, i progressi delle industrie e del commercio, che consentono invece di individuare un periodo storico nella sua specifica fisionomia. A quest'impostazione si ispirano anche l'*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756; trad. it. *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*) dello stesso Voltaire, in cui sono enunciate le linee fondamentali della concezione illuministica della storia, e le altre grandi opere della storiografia settecentesca, ossia quelle di *Hume*, di Robertson, di E. Gibbon. Nell'Ottocento si viene invece costituendo una 'storia della cultura' distinta e contrapposta alla 'storia dello Stato': la prima ha per oggetto le manifestazioni intellettuali di un popolo, mentre la seconda narra le vicende politiche (o politico-economiche), che hanno il loro centro nell'azione dello Stato. La distinzione tra i due tipi di storia è però entrata in crisi ormai da tempo, in seguito al riconoscimento – comune non solo alla storiografia marxistica, ma a tutte le principali scuole storiografiche contemporanee – dei nessi che intercorrono tra struttura economica, sistema politico e c. (nel senso di complesso delle manifestazioni intellettuali) di un'epoca.

DASEIN

Termine usato tradizionalmente nella filosofia tedesca per indicare l'esistenza (in questa occasione si trova in *Kant*, per es., nella tavola delle categorie della *Critica della ragion pura*). In *Hegel* assume un diverso significato, indicando «l'essere determinato», l'alcunché finito, una delle prime categorie della logica, successiva e in opposizione a quella del divenire, sintesi d'essere e nulla; come tale il D., appartenente alla sfera dell'essere, ossia dell'immediato, è la base di tutte le ulteriori determinazioni. Per *Heidegger* il D. è invece il superamento dell'immediatezza, «esser-ci» o «esistenza» per cui l'uomo, nel suo essere-nel-mondo, è ente tra gli enti e, al tempo stesso, ente che trascende, trascendenza. A esso si ricollegano concetti fondamentali della filosofia heideggeriana come limitatezza e fondamento, nonché il problema del rapporto del piano ontico con il piano ontologico.

DE NIHILO NIHIL Locuz. lat. «nulla dal nulla».

Viene utilizzata da *Lucrezio* nel *De rerum natura* (I, 149, 205; II, 287) per tradurre il motto posto da *Epicuro* all'inizio della sua *Fisica*: niente si genera dal non esistente. Il principio si trova già in filosofi del 5° sec. a.C. (*Anassagora*, *Empedocle*, *Melisso*).

DECISIONE, PROBLEMA DELLA

In logica matematica, la ricerca di un procedimento effettivo che consenta di stabilire se una certa proprietà o relazione convenga o no a certi enti. Procedimento 'effettivo' significa che esso si deve svolgere in un numero finito di passi ognuno dei quali deve essere descritto in maniera precisa e deve potersi applicare a tutti i problemi dello stesso tipo; per es., quando eseguiamo un'ordinaria moltiplicazione applichiamo un procedimento effettivo. Si chiama poi insieme decidibile un insieme I quando esiste un procedimento effettivo, nel senso sopra detto, per stabilire se un qualunque elemento appartenga o no a I. S'intende per predicato decidibile ogni predicato (cioè ogni proprietà che può convenire o meno a un individuo, oppure una relazione che può sussistere o no tra n individui, e allora si parla di predicato n-adico) quando esiste un procedimento effettivo per stabilire se il predicato conviene o no a ciascun individuo, oppure a ciascun gruppo di n individui. Il requisito di effettività del procedimento è equivalente a quello di eseguibilità con un computer. Per i sistemi formali deduttivi della logica matematica il problema della d. può essere posto sotto due diversi aspetti: (1) se sia decidibile l'insieme degli assiomi, e in questo caso la teoria è più comunemente detta teoria assiomatica; (2) se sia decidibile l'insieme dei teoremi, e in questo caso si parla di teoria decidibile (altrimenti essa si dice indecidibile). Risulta da un fondamentale teorema di Church del 1936 che l'insieme dei teoremi della logica classica del primo ordine (o calcolo dei predicati) è indecidibile; data una qualunque espressione E del linguaggio della logica del primo ordine, non si è in grado di stabilire, in un numero finito di passi, se E sia o no un teorema. In conclusione, data una qualsiasi espressione logica, non sempre si può stabilire con un procedimento effettivo se essa sia conseguenza degli assiomi della teoria del primo ordine a cui si riferisce.

DECISIONE, TEORIA DELLA

Studio, attraverso metodi matematici e statistici, della d. preferibile, tra varie possibili, tenendo conto delle conseguenze derivanti da ciascuna di esse. Fissata una d., le conseguenze possono essere certe o incerte. Nel primo caso si hanno i cosiddetti problemi di d. in condizioni di certezza, che risultano immediatamente formulabili come problemi di ottimizzazione deterministica. Nel secondo caso, che è quello più propriamente esaminato nell'ambito della teoria della d., si possono considerare differenti possibilità secondo il punto di vista assunto nei riguardi del concetto di probabilità. Nell'impostazione soggettivista, per es., è sempre possibile assegnare una distribuzione di probabilità in corrispondenza a qualunque situazione d'incertezza. In tal caso si riesce a collegare a ogni d., usando opportuni valori medi, una quantità numerica certa, che può essere considerata come una corretta valutazione della situazione aleatoria data. Se si adottano invece concezioni più restrittive sulla probabilità, per es. le classiche concezioni oggettivistiche, le conseguenze incerte non sono in generale probabilizzabili e risulta più complicato il processo di valutazione delle singole decisioni. Secondo una terminologia diffusa, ispirata a quest'ultimo punto di vista, si parla di situazioni di rischio quando le conseguenze delle scelte sono valutabili probabilisticamente, e di situazioni di incertezza quando non lo sono. Elemento essenziale di gran parte delle applicazioni della teoria della d. è la considerazione esplicita del processo di acquisizione delle informazioni, che viene formalizzato nel modello matematico. Originariamente la teoria della d. è stata formulata da A. Wald (1939) con l'obiettivo di fornire uno schema concettuale capace di unificare la vasta tematica dell'inferenza statistica. Per alcuni aspetti formali la teoria della d. si ricollega invece ai primi elementi della teoria dei giochi (→) introdotta da J. von Neumann già nel 1928. Le due teorie, che differiscono essenzialmente per il fatto che nella teoria dei giochi si assume la presenza di più 'giocatori' in conflitto tra loro, hanno peraltro avuto uno sviluppo quasi contemporaneo e, soprattutto in un primo periodo, denso di reciproche influenze. Si può asserire che la teoria della d. fornisce strumenti di analisi teorica utili ed effettivamente impiegati nei più diversi settori sia dell'elaborazione concettuale sia delle applicazioni pratiche, dalla statistica matematica all'economia, dall'ingegneria (teoria del controllo, affidabilità) alle scienze agrarie, alla geologia applicata, alle gestioni aziendali, e in generale ai più vari problemi concreti della ricerca operativa. Se si indica con $\Delta = \{\delta\}$ l'insieme delle possibili d., con $\Theta = \{\vartheta\}$ l'insieme delle circostanze (dette 'stati di natura') estranee a colui che decide e capaci di determinare con esattezza le conseguenze della d. prescelta, con $L\delta(\vartheta)$ (detta 'funzione di perdita') una valutazione numerica delle conseguenze della d. δ quando lo stato di natura è ϑ , fissato ϑ , una d. è preferibile quando la perdita corrispondente è minore (si potrebbe invece considerare una funzione da massimizzare). Escludendo i problemi in condizioni di certezza, in cui quindi è noto quale sia lo stato di natura operante, l'elemento ϑ sarà generalmente incognito; nell'ambito di una concezione ampia della probabilità sarà però sempre possibile stabilire una legge di probabilità P su Θ atta a rappresentare la totalità delle informazioni disponibili. A ogni d. $\delta \in \Delta$ resta così associata una perdita aleatoria $L\delta$, avente una distribuzione di probabilità determinata da P . Se si considera invece Θ non probabilizzabile, a ogni δ risulta ovviamente associata l'intera funzione $L\delta(\vartheta)$. Qualunque sia l'impostazione adottata, è necessario introdurre un criterio di ottimalità capace d'indicare la d. preferibile. Sono stati introdotti sia criteri che utilizzano la legge P (criteri detti bayesiani), sia criteri che non utilizzano P .

La teoria dell'utilità attesa. Una nozione centrale nell'analisi della d. è quella di «utilità attesa», ossia il valore soggettivo che gli individui attribuiscono a un'opzione. La teoria della d. è stata al centro di numerose indagini psicologico-cognitive a partire dagli anni Settanta del sec. 20°, soprattutto in seguito alle ricerche di H. Simon. A partire dalla constatazione che il comportamento reale di scelta degli individui costituisce una violazione della teoria dell'utilità attesa, Simon metteva in evidenza i limiti della teoria, che non sarebbe in grado di descrivere il comportamento effettivo dei decisori

(caratterizzato da limiti di tempo e di calcolo nonché da informazione incompleta sulle opzioni disponibili), proponendo un approccio alternativo (la cosiddetta «razionalità limitata») in base al quale gli individui, nel prendere delle d., si orientano verso scelte «soddisfacenti» (satisficing), cioè corsi di azione che soddisfano i bisogni più importanti, anche se la scelta non si configura come quella ottimale. Più recentemente gli approcci descrittivi (D. Kahneman, A. Tversky) alla d. hanno evidenziato la distanza del comportamento reale da quello definito dalla teoria della d., sottolineando in particolare le violazioni, nel ragionamento comune, della postulata non contraddittorietà delle preferenze e i limiti nelle capacità di previsioni probabilistiche, spesso causa di semplificazioni ed errori. Attualmente la d. costituisce un ampio capitolo di ricerca nell'ambito della psicologia cognitiva.

La teoria della decisione nelle scienze sociali. La teoria della d., più propriamente riformulata come teoria della formazione della d. (ingl. decision making), consiste in generale nello studio dei processi e dei meccanismi di interazione fra comportamenti che mettono capo a d. di rilevanza collettiva. Il problema che si pone in merito alle d. in campo sociale è quello di stabilire se vi siano effettivamente differenze fra il comportamento privato e il comportamento pubblico. A riguardo si possono individuare due tendenze teoriche. Una prima che ritiene le d. pubbliche diverse dalle 'transazioni private' – soprattutto quelle economiche – in quanto l'unità fondamentale di riferimento è sempre costituita da un gruppo (formale o informale) e non da singoli individui, i 'prodotti' che scaturiscono dalle d. pubbliche sono per loro natura beni indivisibili (per es., i servizi amministrativi), gli obiettivi delle d. sono perseguiti sulla base non solo di calcoli razionali ma anche di valori e ideologie (W.C. Wheaton, R.C. Wood). Tale visione contrasta nettamente con quella di A. Downs e di altri autori che si collocano nel solco della tradizione economicista e che tendono a porre sullo stesso piano i due tipi di d., formulando negli stessi termini i concetti relativi alle d. politiche e a quelle aziendali o familiari, con ciò negando la specifica autonomia del contesto politico. Al contrario, la moderna teoria della formazione delle d. rivendica questa autonomia tutte le volte che entrano in considerazione d. 'collettive', cioè in qualche modo o misura vincolanti per l'intera collettività, ma si pone il problema di verificarla volta per volta nella realtà sulla scorta dei seguenti gruppi di variabili: (1) situazione della d., che può essere caratterizzata da sorpresa o anticipazione, dai diversi tempi di risposta e dalle implicazioni di valore; (2) partecipanti alla d., caratterizzati dai modelli di personalità, preferenze ed esperienze sociali; (3) organizzazione della d., caratterizzata dall'insieme dei ruoli e delle strutture; (4) processo di d., «come» vengono prese le d., ovvero la somma di tecniche, metodi, strategie specifiche attraverso le quali – consapevolmente o meno – si giunge a una d. (elezioni, accordi, atti discrezionali ecc.); (5) esito della d., che contraddistingue la d. come 'prodotto' nei suoi aspetti di complessità, tempestività, efficacia, congruità e stabilità.

DECISIONISMO

Termine che caratterizza la fase del pensiero di Carl Schmitt dedicata alla riflessione sullo stato di eccezione e sui poteri che la costituzione di Weimar assegnava al presidente della *Repubblica*, in particolare attraverso l'art. 48. Schmitt dedicò varie opere, ma soprattutto la *Dottrina della costituzione* (1928), all'analisi di questo tema. Secondo Schmitt la prima parte dell'articolo, che assegnava al presidente poteri eccezionali apparentemente illimitati, era contraddetta dalla seconda parte, che restringeva tali poteri alla possibilità di sospendere solo sette dei centosettantasette articoli della costituzione (e per di più assegnando un diritto di veto al parlamento). Schmitt vedeva riflesse nell'art. 48 tutte le contraddizioni del pensiero politico liberale. Benché nato da due rivoluzioni, quella inglese e quella francese, il pensiero liberale moderno ormai concepisce lo Stato solo come un

sistema di intralci e di ostacoli all'azione politica, a esclusivo vantaggio della classe borghese e delle sue attività imprenditoriali. Preda dell'illusione che il commercio e lo scambio abbiano definitivamente sconfitto la guerra e la politica, il pensiero liberale presuppone la totale prevedibilità dei comportamenti umani, e non ha più alcuna sensibilità per lo stato di eccezione, ossia per la politica in senso forte, che nella visione hobbesiana di Schmitt è l'eterno conflitto amico-nemico, né per il concetto di sovranità. Sovrano – diceva Schmitt – è chi decide sullo stato di eccezione. Ma in realtà nella visione di Schmitt ogni ordinamento giuridico e ogni costituzione poggiano su una decisione, e la stessa «norma fondamentale» di Kelsen non è altro che una decisione fondamentale. Di fronte ai nemici della *Repubblica* di Weimar, comunismo e nazismo (ma per Schmitt, che poi aderì al nazismo, il vero pericolo era il primo) l'importante è salvare lo spirito della costituzione, più che la lettera, e a tale scopo il presidente potrebbe decidere di sospendere anche tutti gli articoli della costituzione, se le ragioni della politica lo rendessero necessario. Dopo l'avvento del nazismo, dal quale trasse molti vantaggi personali, Schmitt abbandonò il d. e si orientò verso la teoria dell'istituzione di M.-J.-C.-E. Hauriou e S. Romano. Una scelta, questa, che può essere letta come un tentativo di mettere argine al d. senza freni della politica nazista.

DECLINAZIONE

Termine che traduce il greco *παρέγκλισις*, usato da *Epicuro* per indicare la deviazione degli atomi dalla caduta rettilinea e tradotto da *Lucrezio* in latino con *clinamen* (→).

DEDUZIONE

Nesso di derivazione che sussiste tra premesse e conclusione in un ragionamento. Analisi del concetto di d. sono state ampiamente sviluppate nel contesto della costruzione di assiomatizzazioni e nel contesto dello studio della logica del ragionamento (→ sillogismo; assiomatizzazione; ragionamento). La prima analisi è quella elaborata da *Aristotele* negli *Analitici* primi (per es., I, 1, 24b 17) dove viene fornita una definizione di sillogismo che coincide con quella generale di d.: «il sillogismo è un ragionamento nel quale poste talune cose, qualche altra ne segue di necessità, per ciò stesso che quelle sono. Dicendo 'per ciò stesso che quelle sono', intendo dire che da esse deriva qualcosa e d'altra parte, dicendo 'da esse deriva qualcosa' intendo dire che non occorre aggiungere niente di esterno perché la d. segua necessariamente». La concezione aristotelica fu studiata e perfezionata nelle riflessioni filosofiche successive. In modo particolare si raffinò l'analisi dei ragionamenti deduttivi come opposti ai ragionamenti induttivi, intendendo con i primi quei ragionamenti che procedono dall'universale al particolare, ossia da premesse generali a conclusioni più particolari o anche singolari; e intendendo con i secondi quei ragionamenti che vanno dal particolare all'universale, ossia traggono conclusioni generali da premesse particolari o singolari. Gli sviluppi degli studi assiomatici e logici contemporanei hanno condotto poi il concetto di d. a una dimensione astratta mediante la sua rigorosa definizione nel contesto di sistemi formali. Dato, infatti, un sistema formale *S* costituito da un linguaggio e da un apparato deduttivo, è possibile definire in *S* i concetti di dimostrazione e di derivazione. Si dice che una formula è dimostrabile in *S* (o è teorema di *S*) se e solo se (1) esiste una successione finita di formule di *S* tali che o sono assiomi di *S* oppure risultano dall'applicazione di regole logiche a formule precedenti; (2) l'ultima formula della successione di formule è la formula che si desidera dimostrare in *S*. Si dice, diversamente, che una formula è derivabile in *S* da un dato insieme *G* di formule (ipotesi o assunzioni) se e solo se (1) esiste una successione finita di formule di *S* tali che o sono assiomi di *S* oppure elementi di *G*,

oppure risultano dall'applicazione di regole logiche a formule precedenti; (2) l'ultima formula della successione di formule è la formula che si desidera derivare in S da G. Se, ovviamente, l'insieme G è vuoto, la derivabilità si riduce alla dimostrabilità. Nel contesto dei sistemi formali è possibile rendere rigoroso il nesso di deduzione non solo da un punto di vista sintattico mediante i concetti di dimostrazione formale e derivabilità da ipotesi, ma anche da un punto di vista semantico mediante la nozione di conseguenza logica. Intuitivamente si dice che un enunciato P è conseguenza logica di certi altri enunciati $P_1 \dots P_n$ se e solo se in ogni circostanza o situazione in cui $P_1 \dots P_n$ sono veri, anche P è vero. In questo senso si dice che il ragionamento è (deduttivamente) corretto se e soltanto se la sua conclusione è conseguenza logica delle sue premesse.

DEDUZIONE TRASCENDENTALE

Concetto presente nella *Critica della ragion pura* (→) (1781) di Kant. Il termine, desunto dal linguaggio giuridico, viene adoperato allo scopo di spiegare con quale pretesa di legittimità i concetti puri o categorie si possano riferire a oggetti. Questa d. viene chiamata da Kant «trascendentale», perché la caratteristica fondamentale dei concetti puri dell'intelletto o categorie sta proprio nel riferirsi ai rispettivi oggetti senza nulla desumere dall'esperienza per la rappresentazione dei medesimi. Inoltre, a differenza delle intuizioni pure di spazio e tempo, senza le quali non possono apparirci oggetti, possono ben apparire oggetti senza che debbano necessariamente riferirsi a funzioni dell'intelletto. Questo è quanto accade, secondo i chiarimenti dati da Kant nei Prolegomeni, nei cosiddetti giudizi percettivi. Lo scopo della d. t., in sostanza, è quello di dimostrare come soltanto in riferimento ai concetti puri dell'intelletto siano possibili 'oggetti di esperienza' ossia 'giudizi di esperienza'. Kant procede dimostrando, in successione, che i sensi non sono in grado di fornire l'unità sintetica che caratterizza i giudizi di esperienza; che tali giudizi presuppongono un fattore unitario: e che questo fattore unitario è l'appercezione (→), ossia l'unità oggettiva dell'autocoscienza (→). Ne consegue che la forma logica – in senso trascendentale – di tutti i giudizi consiste nell'unità oggettiva nell'appercezione dei concetti in essi contenuti, e quindi che il molteplice di un'intuizione data sottostà necessariamente alle categorie. Infatti, essendo l'esperienza in senso forte 'conoscenza mediante la connessione di percezioni', le categorie, quali articolazioni dell'Io penso o appercezione trascendentale, risultano condizioni della possibilità dell'esperienza, e valgono pertanto a priori per tutti gli oggetti d'esperienza.

DEFINIZIONE

Espressione con cui si esplicita (1) l'essenza di qualcosa, oppure (2) il significato di una parola. In entrambi i casi una d. è costituita da due parti: il definiendum, ossia l'espressione che viene definita, e il definiens, ossia l'espressione nei cui termini la cosa o la parola considerate sono definite. La prima profonda analisi del concetto di d. venne sviluppata da Aristotele, in modo particolare negli *Analitici* secondi, dove si distingue tra quelle che i filosofi medioevali (per es., Guglielmo di Occam) avrebbero chiamato d. reali (di tipo 1) e d. nominali (di tipo 2). Per Aristotele la d. è un giudizio che attribuisce alla cosa definita un insieme di caratteristiche che ne esplicitano univocamente l'essenza. Tali caratteristiche possono essere raggruppate secondo il genere di appartenenza e la differenza specifica: si pensi, per es., alla d. aristotelica di uomo come animale razionale (nella quale animale è il genere prossimo di appartenenza e razionale la differenza specifica al suo interno). Il soggetto della d., essendo questa un giudizio, deve designare una cosa esistente; in mancanza di tale esistenza si avranno le cosiddette d. nominali. La distinzione tra definitio quid rei e definitio quid nominis

ebbe raffinati sviluppi nella scolastica e si protrasse sino alla modernità, quando filosofi come, per es., *Locke* iniziarono a mettere in dubbio la possibilità delle d. reali. Lo sviluppo della filosofia della scienza e della logica moderne e contemporanee favorì nuove e profonde riflessioni sul concetto di d. nel contesto dell'idea di spiegazione scientifica e di sistema formale. Si danno di seguito alcune accezioni contemporanee del termine.

Definizione implicita. Una d. è implicita se (1) pone un numero di principi o assiomi che coinvolgono i termini da definire; (2) nessuno di tali principi contiene una equazione che mette in relazione i termini da definire con loro esplicite d.; (3) il significato dei termini da definire è circoscritto implicitamente attraverso proposizioni (assiomi o teoremi) che collegano i concetti primitivi.

Definizione per astrazione. Tale d. consiste nel definire un predicato indicando un certo oggetto e una relazione simmetrica e transitiva collegante tale oggetto ad altri possibili oggetti. Se due oggetti sono legati da tali relazioni essi hanno una caratteristica comune condivisa da tutti gli altri oggetti che sono tra loro nella stessa relazione. Le relazioni dette identificano così una classe costituita dagli oggetti che godono di quelle caratteristiche, tale classe è l'estensione del concetto da definire.

Definizione impredicativa. Definisce un ente facendo riferimento alla sua relazione con tutte le cose comprese nella classe alla quale l'ente stesso da definire appartiene.

Definizione induttiva o ricorsiva. Consiste in una procedura definitoria utile quando si desidera caratterizzare un insieme costituito da un numero infinito di oggetti. Tale procedura si esplica attraverso tre clausole: (1) la base della d., nella quale si specifica un certo gruppo iniziale di elementi appartenenti all'insieme; (2) il passo induttivo, nel quale si specificano certe operazioni che applicate a elementi dell'insieme permettono di ottenere ancora elementi dell'insieme; (3) conclusione o chiusura, nella quale si afferma che null'altro appartiene all'insieme se non quanto specificato nelle clausole (1) e (2).

DEISMO

Orientamento di pensiero che riconosce l'esistenza di un Dio come prima causa, creatore e ordinatore del mondo: tale credenza (che, stabilita dalla ragione naturale, costituisce insieme all'immortalità dell'anima il nucleo della religione naturale), pur non essendo, per molti aspetti, in contrasto con posizioni teologiche delle Chiese cristiane, storicamente assume – lungo il sec. 17° e soprattutto nel 18° – un significato polemico contro le religioni storiche, le Chiese, contro l'idea di rivelazione o di mistero, in nome della ragione e della libertà di coscienza. Il termine deriva dal latino *deus*, come teismo dal greco *θεός*. I due termini, d. e teismo (il primo appare già nel 16° sec., forse usato per la prima volta dal calvinista M. Viret; il secondo fu messo in voga da Cudworth) furono sentiti come equivalenti ancora nell'Ottocento; ma va ricordata la definizione di *Kant* che ha precisato il significato ormai più comune: «Colui che ammette solo una teologia trascendentale vien detto deista, e teista invece colui che ammette anche una teologia naturale. Il primo concede che noi possiamo conoscere, con la nostra pura ragione, l'esistenza di un essere originario, ma ritiene che il concetto che ne abbiamo sia puramente trascendentale: che sia cioè soltanto di un essere, la cui realtà è totale, ma non ulteriormente determinabile. Il secondo sostiene che la ragione è in grado di determinare ulteriormente tale suo oggetto in base all'analogia con la natura: e cioè di determinarlo come un essere, che in forza di intelletto e di libertà contiene in sé il principio originario di tutte le altre cose». Storicamente il d. si matura nel Sei e Settecento, in relazione al nascere di una ragione critica e storica, alla crisi della coscienza religiosa tradizionale fortemente scossa dalle polemiche tra

cattolici e riformati, alla scoperta di religioni antichissime e diverse dalla cristiana: in nome della ragione il d. combatte il dogmatismo delle religioni positive e cerca di definire, al di là delle differenze delle Chiese, un nucleo primordiale e «naturale» (perché conforme a ragione) della religione, in cui tutti gli uomini possano concordare, mentre considera le dottrine caratterizzanti le religioni storiche come aggiunte che spesso tradiscono quel nucleo essenziale («religione naturale»). Il d. diviene quindi promotore di ideali di tolleranza religiosa e di una critica assidua del soprannaturale, del miracoloso, dell'autoritario, di tutti quegli elementi insomma che sembrano sempre più annullare, introducendo spirito settario, l'universalità della religione naturale. Tra i massimi rappresentanti del d., che ha le sue origini in Inghilterra, sono M. Tindal, Toland, Collins, *Locke*, *Hume*; in Germania, H.S. Reimarus, Mendelssohn, Lessing; in Francia le dottrine proposte dal d. confluirono nell'Illuminismo e nell'opera quindi di Voltaire, *Rousseau* e Diderot.

DEMIURGO

Artefice dell'Universo, principio dell'ordine cosmico: con questo significato, nel quale convergono sia quello di 'artigiano' sia quello di 'magistrato che provvede a governare il popolo' (entrambi in vigore nell'antica Grecia), *Platone* usa il termine nel *Timeo* (→). 'Mito verosimile', l'operato del d. consiste nel conferire ordine e misura a una materia preesistente (è estranea a *Platone* l'idea di creazione dal nulla), prendendo a modello le idee o forme eterne, anch'esse indipendenti dal demiurgo. Il d. dà così origine all'anima del mondo, alla parte immortale dell'anima umana e alle altre divinità, affidando a queste ultime il compito di creare i corpi. La nozione platonica fu ripresa dal neopitagorico Numenio di Apamea (1° sec.), che concepì il d. come un secondo dio intermedio tra l'Essere, uno e incorporeo, e il mondo sensibile, inteso come terzo dio, di cui è artefice. Lo gnostico Valentino (2° sec.) chiamò d. l'ultimo eone, divinità emanata, il più lontano da Dio e perciò il meno perfetto, dal cui operato avrebbero avuto origine il mondo materiale e i suoi mali.

DEONTOLOGIA

Termine risalente a Bentham, che chiamò con il nome di deontology la propria dottrina utilitaristica, fondata sulla tendenza a perseguire il benessere personale, conseguendo il più possibile il piacere e rifuggendo il dolore, senza alcun appello alla coscienza o ai doveri. Successivamente il termine fu usato per indicare lo studio (empirico) di determinati doveri in rapporto a particolari situazioni sociali.

DESCRIZIONE

Termine introdotto dagli stoici con cui, distinguendola dalla definizione, che riguarda l'essenza universale di una cosa, essi indicavano un discorso riferito all'individualità della cosa. La d. (ὑπογραφή) viene definita «un discorso che conduce alla cosa attraverso le impronte di essa» (Diogene Laerzio, VII, 60). Tale concetto, nel suo generale significato, si è mantenuto sostanzialmente immutato fino al mondo moderno, dove viene introdotta la distinzione fra d. definite (la moglie di Piero) e d. improprie (l'attuale re di Francia). Le d. sono al centro di una disputa intorno al loro rapporto con un altro tipo di termini singolari, i nomi. I due punti di vista classici sul problema sono quelli di *Frege* e di *Russell*. *Frege* assimila le d. definite ai nomi propri, considerandole espressioni che denotano oggetti. Le d. improprie, invece, pur avendo un senso, sono prive di denotazione, e quindi non sono né vere né false. *Russell* considera le d. come simboli

incompleti, ossia come espressioni che non hanno un significato autonomo. Secondo *Russell* la struttura logica di un enunciato descrittivo deve essere resa esplicita mediante una parafrasi nella quale la d. scompare. Da questo punto di vista la differenza fra d. definite e d. improprie viene meno, perché anche queste ultime, una volta parafrasate, possono risultare vere. Secondo *Russell* nomi e d. restano divergenti nella struttura logica, perché hanno un diverso campo d'azione. Anche Kripke e Putnam separano i nomi dalle d. in base al loro differente meccanismo referenziale, che è causale nel primo caso e qualitativo nel secondo. K. Donnellian ha introdotto la distinzione fra uso attributivo e uso referenziale di una d.: nel primo caso intendiamo parlare di chiunque soddisfi una certa d.; nel secondo caso usiamo la d. in riferimento a un determinato individuo, già identificato con altri mezzi.

DETERMINISMO

Concezione della realtà secondo la quale tutti i fenomeni del mondo sono collegati l'un l'altro e si verificano secondo un ordine necessario e invariabile (il che esclude la presenza del libero arbitrio). Nella nostra tradizione filosofica, la nozione di d. che resta più tipica rimanda a quella di causalità. Il d. riguarda infatti il rapporto tra causa ed effetto, tra legge naturale universale e singolo fenomeno specifico. Secondo questo rapporto, in natura, data una causa o una legge, può verificarsi soltanto un certo effetto o un particolare fenomeno, e non altro. Non c'è quindi spazio, nell'Universo, per una variazione spontanea, né per il perseguimento di finalità liberamente scelte.

Il determinismo nel pensiero antico. Il termine è stato introdotto nel linguaggio filosofico nella seconda metà del Settecento, ma il concetto ha origine nella filosofia antica. In particolare, l'affermazione di un ordine necessario di tutte le cose si connette originariamente con un fatalismo astrologico di origine babilonese, di cui forse si può scorgere l'influsso nella teoria dell'anno cosmico; ma soltanto nell'atomismo di Leucippo e di *Democrito* si formula con precisione un d. rigidamente meccanicistico. Lo stoicismo propugna un d. che identifica la causa finale e l'efficiente, perché ritiene che tutte le cose e tutti gli accadimenti siano sottoposti a una legge causale universale, che è l'anima cosmica, l'intelletto o la ragione dell'Universo, la provvidenza divina che rivolge ogni cosa verso il meglio. L'epicureismo, riprendendo le concezioni dell'atomismo democriteo, respinge l'inflessibile d. di questo e ammette un clinamen casuale per cui gli atomi si scostano dalla linea verticale di caduta. Lo *scetticismo* critica vigorosamente la necessità causale e ogni forma di determinismo. Infine, il neoplatonismo (che afferma la derivazione necessaria di tutti gli esseri dall'*Uno*) si avvicina allo stoicismo e ritiene le cose governate da una necessità che è insieme una provvidenza. Le nuove credenze religiose (cristianesimo e islam) portano a spogliare il d. naturale dei suoi caratteri di continuità e necessità incondizionate, in quanto lo sottopongono all'azione di cause soprannaturali, e soprattutto della volontà di Dio, che può intervenire con atti particolari nel corso degli eventi. Nel Rinascimento predomina la tendenza a negare ogni intervento di forze soprannaturali nel corso della natura che è ritenuta una totalità chiusa in sé e governata dalla propria legge. Ma questa convinzione (che si esprime anche nella magia e nell'astrologia, in quanto cercano di ridurre fatti apparentemente miracolosi a cause naturali) assume aspetti diversi: *Pomponazzi*, che inclina verso il d. stoico, vede nelle stelle gli strumenti di cui si serve l'azione divina per dirigere tutte le cose; le correnti della filosofia della natura che maggiormente dipendono dal neoplatonismo (per es., *Bruno*) affermano che tutte le cose sottostanno a una necessità che è insieme una legge teleologica razionale.

Il determinismo dopo la rivoluzione scientifica. La svolta fondamentale avviene con la rivoluzione scientifica galileiana, che portò all'estromissione delle cause finali dalla natura nell'ambito di un modello meccanicistico (→ meccanicismo) di spiegazione dei fenomeni (*Bacone, Hobbes,*

Descartes). Per *Spinoza*, che identifica completamente i principi di dipendenza logica e di causalità, il ferreo d. meccanico che governa la successione infinita delle cause e degli effetti degli esseri finiti è l'espressione di quella necessità razionale per cui da Dio (la sostanza o la natura naturans) derivano tutte le cose. In *Leibniz* invece il d. meccanico che domina nel mondo fisico è subordinato alle cause finali, perché da una parte le leggi naturali servono al conseguimento della maggiore perfezione dell'Universo, dall'altra tale d. si applica soltanto alla sfera dei fenomeni, mentre la vera realtà è costituita di monadi, cioè di esseri spirituali che operano finalisticamente. Nel corso del 18° sec. il d. si affermò potentemente in campo scientifico e ai primi dell'Ottocento trovò un vigoroso assertore in Laplace (→ oltre La discussione in campo scientifico); mentre nel campo della filosofia non ottenne gli stessi successi: *Hume* nega la razionalità e l'oggettività del principio di causa, riduce il rapporto causale a una successione costante di fenomeni e deriva la credenza nella sua necessità da processi soggettivi di associazione e di abitudine. Per difendere dalle sue critiche scettiche la scienza newtoniana della natura, *Kant* intende la causalità come una categoria, cioè come una delle leggi che dirigono l'attività sintetica dell'intelletto, che, ordinando il molteplice sensibile, costituisce l'esperienza, intesa come la conoscenza di un mondo connesso di oggetti. Perciò la totalità dei fenomeni è sottoposta necessariamente al d. causale. Il d. meccanicistico fu invece fortemente sostenuto dalle filosofie anti-idealistiche di *Herbart* e di *Schopenhauer*, dal positivismo di *Comte*, dall'evoluzionismo di *Spencer*, dal materialismo affermatosi dopo la prima metà dell'Ottocento e inoltre dal monismo di *Haeckel*.

La discussione in campo scientifico. L'interpretazione matematica dei fenomeni della natura di Newton e dei suoi successori rafforzò per tutto il 18° sec. la fiducia nella validità del d. meccanicistico come modello di spiegazione dei fenomeni naturali. Così Laplace, sostiene che, se in un momento dato fossero conosciute tutte le forze che agiscono nella natura e la posizione di tutti i corpi, sarebbe in teoria possibile prevedere tutti gli stati successivi dell'Universo. La formulazione del d. in un quadro meccanicistico data da Laplace è considerata classica: «noi dobbiamo riguardare il presente stato dell'Universo come l'effetto del suo stato precedente e come la causa di quello che seguirà. Ammesso per un istante che una mente possa tener conto di tutte le forze che animano la natura, assieme alla rispettiva situazione degli esseri che la compongono, se tale mente fosse sufficientemente vasta da poter sottoporre questi dati ad analisi, essa abbraccerebbe nella stessa formula i moti dei corpi più grandi dell'Universo assieme a quelli degli atomi più leggeri. Per essa niente sarebbe incerto e il futuro, così come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi» (*Essai philosophique sur les probabilités*, 1814). Al d. meccanicistico diedero nuova forza le ricerche naturalistiche del 19° sec. e in partic. la diffusione delle teorie evoluzionistiche che hanno portato alla convinzione che anche i fenomeni della vita si potessero spiegare per mezzo di cause meccaniche necessarie. Importanti, da un punto di vista strettamente logico, furono le critiche rivolte da *Peirce* alle tesi deterministiche, anticipando la critica del concetto di causalità avanzata dal neopositivismo novecentesco; rilevanti furono anche le critiche di stampo filosofico e gnoseologico provenienti sia da movimenti di impronta spiritualista, sia dal neopositivismo, all'interno di un ripensamento generale dell'indagine scientifica. Inoltre, il punto di vista deterministico è stato messo in crisi dalla scienza del 20° sec., che, con il superamento della meccanica classica, ha abbandonato il modello meccanicistico. In particolare la fisica quantistica sostiene che non è possibile realizzare le condizioni iniziali dell'ipotesi deterministica, cioè che, dato un certo sistema in un particolare momento, sia possibile definire le posizioni di tutti i punti che lo compongono. La meccanica quantistica assegna un ruolo cruciale all'osservatore poiché gli attribuisce la capacità di influenzare ciò che osserva. Un fondamentale contributo della fisica del Novecento è il «principio di indeterminazione» enunciato nel 1927 da Heisenberg, che stabilisce l'esistenza di un'ineliminabile

indeterminazione nella misura simultanea della posizione e della velocità di una qualsiasi particella. Quanto più precisamente la posizione di una particella è determinata, tanto meno precisamente si può conoscere la velocità, e viceversa. Poiché ogni misurazione fisica provoca modificazioni nel sistema da misurare, il fisico nella sua analisi non può prescindere dai cambiamenti prodotti dai sistemi di misurazione sugli oggetti osservati e a causa dell'interferenza prodotta dalla propria osservazione è costretto a ricorrere a previsioni probabili e calcoli statistici sul valore delle variabili. In tal modo viene a cadere il presupposto del d. classico, cioè che si possa partire da una natura intesa come sistema assoluto e chiuso in sé. Per Heisenberg l'indeterminismo non è un fenomeno speciale della realtà fisica, ma si configura come una legge universale e fondamentale della natura. Come egli scrive, con il principio d'indeterminazione e con la meccanica quantistica «viene stabilita definitivamente la non-validità della legge di causalità». Perché «nella formulazione netta della legge di causalità «se conosciamo esattamente il presente, possiamo calcolare il futuro» è falsa non la conclusione, ma la premessa. Noi non possiamo in linea di principio conoscere il presente in ogni elemento determinante» (W. Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, in *Zeitschrift für Physik*, 1927, 43). Sulle ripercussioni filosofiche del principio di indeterminazione sulle capacità conoscitive della scienza e della fisica in partic. è stato imbastito un enorme dibattito, al quale hanno partecipato eminenti fisici come N. Bohr, A. Einstein e E. Schrödinger, nonché epistemologi come Reichenbach e Popper.

DIALETTICA

Dal gr. *διαλεκτική (τέχνη)*, propr. «arte dialogica». In senso generico significa l'arte del dialogare, del discutere, intesa come tecnica e abilità di presentare gli argomenti adatti a dimostrare un assunto, a persuadere un interlocutore, a far trionfare il proprio punto di vista su quello dell'antagonista. In senso più specifico, il termine e il concetto di *διαλεκτική τέχνη* risale al sec. 5° a.C., a quell'ambiente socratico in cui il metodo del *κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι*, cioè del «discutere per brevi domande e risposte», fu contrapposto al sistema sofistico del *μακρὸς λόγος* cioè del «lungo discorso», con cui l'oratore, adoperando ininterrottamente la sua forza di persuasione, mirava a convincere chi ascoltava.

La dialettica tra *Platone* e *Aristotele*. Nella originaria versione socratica, come osservava *Aristotele*, il metodo dialettico approdava più alla consapevolezza di «non sapere», che a quella di sapere. La d. assume invece questo secondo significato con *Platone*, perché diventa soprattutto il metodo ascendente e discendente per cogliere i nessi fra le idee. Abbiamo quindi una prima d. ascendente, che liberando l'anima dai sensi e dal sensibile la conduce verso le Idee e, successivamente, da Idea a Idea, fino all'Idea del *Bene* che tutte le riassume. Come dice *Platone* nella *Repubblica* (VII 533 c-d), solo il metodo dialettico procede per questa via, sgombrando il terreno da ogni conoscenza ipotetica per raggiungere il principio stesso di ogni cosa. La d., facendo uso di arti ausiliarie come le matematiche, solleva e porta in alto l'occhio dell'anima invischiato in un pantano barbaro (la materia e i sensi), e l'aiuta nella conversione verso le realtà superiori. Partendo da questa vetta la d. discendente farà il percorso inverso, e, procedendo per divisione (*διαίρεσις*), ossia distinguendo le Idee particolari contenute in quelle più generali, giunge alle Idee che non includono in sé Idee ulteriori. In tal modo essa riesce a stabilire il posto che una data Idea occupa nella struttura gerarchica del mondo ideale e quindi a stabilire la trama di rapporti che collega le parti al tutto e viceversa. In *Aristotele* il termine d. torna invece a essere collegato non con la conoscenza vera, ma con quella probabile, ossia l'opinione, la *δόξα*. Analizzando le varie forme dell'argomentazione *Aristotele* collocò la d. tra le forme argomentative imperfette, perché prive di rigorosa necessità.

Sillogismo dialettico, dice *Aristotele* all'inizio dei *Topici*, è quello che conclude da elementi fondati sull'opinione, ossia elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti. Sotto questo profilo la d., secondo *Aristotele*, è assimilabile alla sofistica, perché essa è costituita non soltanto per dare a chi interroga la capacità di metterla alla prova una tesi, ma altresì per fornire a chi discute l'apparenza del sapere (*Confutazioni sofistiche*, 103 b 1 segg.). La storia successiva del termine d. vede la sostanziale riproposizione di queste due accezioni, quella platonica e quella aristotelica, che da questo punto di vista possono essere considerate esemplari. Alla concezione platonica della d. – fatta eccezione per la fase dello *scetticismo* accademico che va da Arcesilao (4° 3° a.C.) a Filone di Larissa (2° a.C.) – si collega l'intero sviluppo della tradizione platonica, dal medioplatonismo al neoplatonismo fino al platonismo medievale e rinascimentale. Il moto di una d. discendente e ascendente, già adombrato nel platonismo medio secondo il ritmo ternario di manenza nell'*Uno*, processione dall'*Uno* e ritorno verso l'*Uno* (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή), diventa canonico e assurdo a sistema in *Plotino*. Questo stesso ritmo, seppure all'interno di un sistema enormemente più complicato dalla proliferazione delle ipostasi, viene ripreso dagli ultimi esponenti della scuola platonica, come Proclo e Damascio.

La dialettica trascendentale di *Kant*. La concezione negativa della d. risorge in *Kant*, nel quale la d., esaminata nella terza parte della *Critica della ragion pura*, la D. trascendentale, è sinonimo non già, come in *Platone*, di conoscenza vera, ma di conoscenza illusoria. La tesi illustrata nella terza parte dell'opera è infatti quella secondo la quale la ragione umana che pretenda di fare a meno dell'esperienza sensibile non produce altro che sogni. Tali infatti sono le tre «idee della ragione», Anima, Mondo e Dio, alle quali non corrisponde nulla di reale nel tempo e nello spazio. Le tre idee della ragione altro non sono che l'ipostatizzazione o sostantificazione di una tendenza insopprimibile della ragione umana, quella di cercare di unificare in una sintesi definitiva le conoscenze ottenute dall'intelletto. Se da un lato, quindi, le idee appaiono un concetto necessario della ragione, dall'altro a esse non può essere assegnato alcun oggetto congruente nei sensi. Nel migliore dei casi la d. trascendentale, nella sua costante aspirazione a una sintesi ultima delle nostre conoscenze, può produrre solo ipotesi, destinate a essere superate da altre ipotesi, e mai nulla di certo.

La dialettica nell'idealismo tedesco. In aperta opposizione a *Kant*, l'idealismo classico tedesco recuperò il concetto platonico di dialettica. *Fichte* fece corrispondere il processo dialettico, articolato nei tre momenti della tesi, dell'antitesi e della sintesi, allo sviluppo teleologico dell'Io che, essendo un atto, deve limitarsi distinguendosi dal non-Io, e poi superare via via le contraddizioni che incontra, determinando esso stesso il non-Io, in modo pratico. *Schelling*, che in un primo tempo aveva ripreso il metodo di *Fichte*, affermò l'importanza della d. per il superamento dell'antinomia tra l'assoluto e le forme finite. Il contatto con la tradizione platonica è evidente soprattutto nella d. hegeliana, che, scandita secondo il ritmo di tesi, antitesi e sintesi, viene ricollegata esplicitamente da *Hegel* al ritmo triadico μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή di *Plotino* e Proclo. Anche nel caso di *Hegel*, infatti, ci troviamo di fronte a una d. che è insieme discendente e ascendente. Attraverso il processo di alienazione, l'Idea esce fuori di sé e diventa Natura, per poi tornare a sé come Spirito. Uscendo fuori di sé l'Idea si articola e si moltiplica, per poi tornare all'unità con sé stessa arricchita di tutta l'esperienza vissuta nel tempo e nello spazio. Anche in questo caso, scopo precipuo della d. è quello di riconnettere l'uno al tutto e il tutto all'uno, secondo la formula usata da *Hegel* fin dagli anni giovanili, «unione dell'unione e della non unione», ossia «identità dell'identità e della non identità», che richiama esplicitamente, ancora una volta, la formula neoplatonica ἐν τὸ πᾶν, l'uno-tutto o l'unità nella molteplicità. Rispetto a *Platone* la d. hegeliana sembrerebbe fare posto alla temporalità e alla storia, ma occorre precisare che la dimensione spazio-temporale in *Hegel* è apparente, perché è interna al movimento dello Spirito. La d. hegeliana venne coniugata al materialismo da Engels e da

Marx. La versione engelsiana ispirò il materialismo dialettico sovietico, il cosiddetto Diamat, che cercava di rinvenire la d. soprattutto nella natura. La seconda versione, quella di *Marx*, benché filosoficamente più raffinata e incentrata soprattutto sull'analisi della società e della storia, non riuscì mai a staccarsi completamente dalla sudditanza verso il modello hegeliano, che benché criticato, soprattutto negli anni giovanili, restò per *Marx* un costante punto di riferimento anche nelle concrete analisi del processo capitalistico e in partic. nel 1° libro del Capitale.

La dialettica nell'idealismo italiano. In Italia, dopo la revisione che Spaventa fece di alcune categorie della logica hegeliana, *Croce* distinse una «d. dei distinti», per cui lo spirito, secondo un processo circolare, passa da un grado all'altro senza annullare il precedente, dalla «d. degli opposti» che sintetizza la tesi e l'antitesi nella sfera concreta di ogni grado. *Gentile* trasferì la d. dal logos ipostatizzato e contemplato come oggetto di pensiero (quale era in *Hegel*) all'atto del pensare, o processo di reale formazione dell'individuo, il quale in tanto è, in quanto non è, e diviene, ossia si attua.

La dialettica nel pensiero contemporaneo. Il concetto di d. è presente a vario titolo in molti filosofi contemporanei. In Gadamer (*Verità e metodo*, 1960) la d. viene riproposta come la 'logica' dell'esperienza ermeneutica (→), in un senso più socratico che platonico. La d. – dice Gadamer – si attua come domandare e rispondere, o meglio come passaggio di ogni sapere attraverso il domandare. In Merleau-Ponty (*Le avventure della dialettica*, 1955) e in *Sartre* (*Critica della ragione dialettica*, 1960) l'istanza della concretezza contro le astrazioni della d. hegeliana si lega, più che a *Marx*, al richiamo della fenomenologia (→) e dell'esistenzialismo (→) alla effettività dell'esistenza. Anche l'opera di *Adorno*, *Dialettica negativa* (1966), fa appello ai diritti del 'particolare' e del 'diverso' contro il 'totalitarismo' della d. hegeliana, proponendo una d. «senza sintesi». Tuttavia, continuando a presentare il diverso e il particolare come il 'negativo' e il 'contraddittorio', essa resta ancora all'interno del concetto hegeliano di dialettica.

DIALOGO

Procedimento di ricerca condotta mediante interrogazioni fra due o più interlocutori, e in tal senso, come pratica filosofica, la sua origine è ricondotta a *Socrate*. Il termine indica anche il genere letterario di componimento in cui è adottata la forma dialogica e di cui gli scritti di *Platone* costituiscono i primi esempi. Se il d. è stato utilizzato, fra antichità ed Età moderna, soprattutto in quanto forma di scrittura, nella filosofia del sec. 20° si è avuto un importante ritorno di interesse per il d. inteso come pratica filosofica, nelle filosofie di indirizzo fenomenologico, ermeneutico e nella filosofia del d., in cui si privilegiano i temi legati all'alterità.

Il dialogo socratico. La finalità del d. socratico, che si sviluppa con lo strumento dell'ironia, è quella maieutica, nella quale mediante l'interazione dialogica degli interlocutori si perviene a una verità che, per essere attinta, necessita appunto di tale pratica. Pratica che si intende però mai definitiva e sempre rinnovabile mediante d. ulteriori. Questo il motivo per cui *Socrate* rifiuta di fermare le tesi guadagnate sulla pagina scritta. Allorché viene redatto, il d. diventa piuttosto uno strumento di strategia espositiva; in questo senso già negli stessi d. composti da *Platone* si nota un progressivo isterilirsi della vivace contrapposizione presente nei più giovanili d. 'socratici' in favore di una maggiore ambizione assertoria, tipica della forma del trattato filosofico, come avviene nelle *Leggi*.

Il dialogo moderno. Il d. consentendo la messa in scena contemporanea di molteplici punti di vista si presta a una polarità di usi rendendo possibile sia un autentico confronto, ispirato da tolleranza e reciproco rispetto, e in tal senso esso viene accolto anche nelle filosofie di orientamento

scetticheggiante ancora in Età moderna (per es., nei Dialogues faits à l'imitation des anciens di La Mothe le Vayer, 1630-31, o ancora nei Dialoghi sulla religione naturale di Hume, post., 1779), sia il netto prevalere di un'opzione rispetto all'altra, inscenando non soltanto il confronto fra tesi, ma l'affermarsi di alcune di esse a discapito di altre; in tal senso è esemplare l'uso del d. in Galilei (Dialogo sopra i due massimi sistemi, 1632), per ridicolizzare le tesi degli scienziati aristotelici, o anche nei dialoghi di Bruno. Importante modello per la forma dialogica antica, ripresa a partire dall'epoca umanistica da autori quali Erasmo (Colloquia, 1518), sono Cicerone e Luciano. Vi si trovano sia il gusto brillante della satira, sia, nel caso di Cicerone, una pluralità di punti di vista che può essere adottata anche in modo precauzionale come scrittura in cui soltanto lettori avveduti sappiano cogliere il punto di vista prevalente: tale è il modo in cui il razionalismo tardo-rinascimentale e il libertinismo erudito leggeranno il De natura deorum, il De divinatione e il De fato. La cultura cristiana, tuttavia, conosce anche la forma dialogica vagliata da Girolamo e, soprattutto, da Agostino, in cui accanto alla ripresa dei moduli classici, presenti per es. nel Contra Academicos, il d. diventa 'monologo' e 'soliloquio', inteso come confronto dialogico con la ragione nella ricerca della verità (Soliloquia, II, 14) e come d. con Dio (De vera religione; De Trinitate), modello presente anche nel Monologion di Anselmo.

Il dialogo nel Novecento. Il d. continua a essere variamente utilizzato come genere filosofico, secondo la pluralità di moduli che ingloba, fino al sec. 19° da autori quali Fénelon, Fontenelle, Montesquieu, Voltaire, o ancora da Leopardi (Operette morali), Schelling, Renan, fino a cadere a poco a poco in disuso; è nel sec. 20° tuttavia che il d., inteso come pratica filosofica, torna a essere momento centrale di elaborazione filosofica. Nella filosofia del d. di cui sono esponenti maggiori Buber (Ich und Du, 1923; trad. it. L'io e il tu), Rosenzweig (Das neue Denken, 1925; trad. it. Il nuovo pensiero) e anche l'italiano Calogero (Logo e dialogo, 1950; Filosofia del dialogo, 1962), il d. è centrale in quanto momento di elaborazione interumana e tramite del soggetto per la sua propria definizione mediante gli altri. Nella fenomenologia di Lévinas, incentrata sul recupero delle istanze della ragion pratica kantiana e orientata in senso husserliano, il d., che coinvolge esseri umani finiti nella ricerca di una verità non terminabile, diventa strumento di una coscienza intenzionale che incessantemente tende verso l'infinito. Nell'ermeneutica di Gadamer il processo dialogico dell'interrogazione e della risposta identifica la forma in cui l'esperienza ermeneutica si concretizza, poiché è in quanto «linguaggio», dunque d., che «l'essere può venire compreso».

DIANOETICHE, VIRTÙ

Nella dottrina morale aristotelica, le virtù che, a differenza di quelle etiche, attinenti più propriamente all'attività pratica, si riferiscono al retto comportamento della ragione discorsiva o conoscitiva (διάνοια), in ogni aspetto della vita (*Etica Nicomachea*, I, 13, 1103 a; VI, 3, 1139 b). Le virtù d. sono proprie della parte razionale dell'anima e si distinguono dalle virtù etiche (coraggio, temperanza, liberalità, giustizia, ecc.) che appartengono invece a quella parte dell'anima (concupiscibile o appetitiva) che, pur essendo priva di ragione, può obbedire alla ragione stessa (*Etica Nicomachea*, I, 13, 1102 b). Secondo *Aristotele* vi è una gerarchia tra le virtù, e quelle intellettive sono superiori alle morali. Le virtù d. sono cinque: l'arte (τέχνη), la scienza (ἐπιστήμη), la saggezza pratica o prudenza (φρόνησις), l'intelletto (νοῦς) e la sapienza (σοφία). L'attività spirituale dell'uomo è triplice e consiste nel creare (ποιεῖν), operare (πράσσειν), conoscere (θεωρεῖν): al creare corrisponde la virtù dell'arte, all'operare la prudenza, al conoscere il sapere (o scienza) e l'intelletto.

DIANOIA

Nel pensiero di *Platone* e di *Aristotele* è la conoscenza discorsiva, la quale ricava conclusioni da premesse. *Platone* (*Repubblica*, VI 511 d) la connette alla conoscenza geometrica, e, nella gerarchia delle attività conoscitive, la colloca dopo l'opinione (δόξα) e la scienza (ἐπιστήμη). Il grado più alto di conoscenza è quella intuitiva o intellesione pura (νόησις). Nella gnoseologia aristotelica è il pensiero discorsivo, il quale scinde nella dualità giudicante del soggetto e del predicato l'unità dell'oggetto del pensiero noetico, cioè dell'intuizione intellettuale della νόησις.

DIERESI

Secondo l'originario significato greco del termine (διαίρεσις propr. «divisione, separazione», der. di διαίρω «disgiungere»), operazione logica mediante la quale si divide un concetto generale in quelli più particolari che ne costituiscono l'estensione. La d. corrisponde con ciò alla «divisione» della logica scolastica. Con maggior precisione, il termine d. entra nel linguaggio filosofico con *Platone*, che di esso si valse per designare l'operazione logica per eccellenza, cioè quella dicotomia, che, modellandosi nella struttura stessa della realtà, divide ogni idea nelle due idee inferiori che la compongono, e così procedendo perviene all'idea da definire, mostrandone l'aspetto proprio (l'identico) e le differenze dalle altre idee (il diverso). La teoria platonica della d., sviluppata soprattutto nei dialoghi della vecchiaia e identificata senz'altro con la dialettica, fu radicalmente criticata da *Aristotele*, che, in polemica con essa, venne elaborando la sua teoria della mediazione e del sillogismo.

DIFFERENZA

Il concetto appare già chiaramente tematizzato nel pensiero di *Aristotele*, a partire dall'analisi del concetto di definizione e del metodo per costruirla attraverso il genere prossimo e la d. specifica. Secondo *Aristotele*, per garantire al definiens la stessa estensione del definiendum, è sufficiente inserire quest'ultimo nel genere immediatamente più esteso (ossia il genere prossimo, per es. 'uomo' in 'animale terrestre') e aggiungere una nota caratteristica che permetta di individuare il definiendum (ossia la d. specifica). Per es., il termine 'bipede' ci consente di separare gli animali terrestri che sono uomini da quelli che non lo sono. Un'analisi più profonda del concetto di d. è proposta da Porfirio nella sua opera *Isagoge* (268-270 d.C.). La d. è inserita tra i categorumeni o predicabili e distinta in un senso comune, proprio, e ancora più proprio. Qualcosa è differente da qualcos'altro in senso comune se ne differisce per una qualsiasi alterità, sia relativamente a sé ('*Socrate* bambino' è diverso da '*Socrate* adulto'), sia relativamente ad altro ('*Socrate*' è diverso da '*Platone*'); in senso proprio, se ne differisce per un accidente inseparabile (naso aquilino, una cicatrice); in senso ancora più proprio se ne differisce per una d. specifica (l'uomo differisce dal cavallo per la qualità 'razionale'). Mentre i primi due tipi di d. determinano un'alterazione del soggetto a cui si applicano, l'ultimo tipo ne determina una trasformazione. Porfirio influenzò profondamente la riflessione successiva su tale concetto.

Metodo della differenza.

Metodo induttivo elaborato da *J.S. Mill*, nel suo *System of logic* (1843; trad. it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva*), secondo cui se un caso in cui occorre un fenomeno e un caso in cui non occorre concordano in ogni circostanza eccetto una, presente nel primo caso ma assente nel secondo,

allora questa circostanza per la quale i due casi differiscono è la causa, o una parte indispensabile, del fenomeno in questione.

DIMOSTRAZIONE

Procedimento discorsivo che, attraverso una sequenza di passaggi logici, conduce alla conclusione che una certa affermazione è vera o è conseguenza di alcuni principi, ipotesi o assiomi. Normalmente il termine dimostrazione viene affiancato dall'aggettivo matematica, che ne specifica alcune caratteristiche, distinguendo tale processo da quello più generico di 'prova'. In tale senso più specifico, la d. matematica si configura come una argomentazione che, partendo da una o più affermazioni considerate vere, dette ipotesi o assunzioni, procede attraverso una successione di deduzioni logiche, ottenute sulla base di assiomi, enunciati precedentemente dimostrati, costruzioni diagrammatiche, calcoli e regole logiche, fino a derivare la conclusione desiderata (tesi). La riflessione sul concetto di d. ha subito nel corso del tempo numerosi mutamenti in funzione degli sviluppi delle scienze e delle indagini filosofiche, passando, per es., da una concezione materiale, che fa riferimento al contenuto di verità delle premesse e della conclusione, a una concezione formale, che fa invece riferimento alla pura correttezza formale del ragionamento deduttivo soggiacente alla d. (→ assioma, assiomatizzazione). La prima profonda analisi teorica del concetto di d. è sviluppata da *Aristotele* negli *Analitici* secondi, nella cui prima parte viene affermato che il sapere è un conoscere attraverso la d., ossia attraverso una forma particolare di sillogismo che è denominato 'scientifico' in quanto requisito della scienza. *Aristotele* lega la riflessione sul sillogismo scientifico alla sua più ampia teoria della scienza, intrecciando così ricerca logica e ricerca ontologica (→ sillogismo). La riflessione aristotelica ha avuto un profondo sviluppo nel Medioevo e nel Rinascimento sin quasi alla modernità, dove le varie trasformazioni del concetto di conoscenza, le critiche empiriste alla conoscibilità delle sostanze, e l'attenzione alle argomentazioni induttive misero in crisi il modello di d. formulato da *Aristotele*. I risultati poi della matematica e della logica contemporanee situarono il concetto di d. in quello di sistema formale, privandolo di una dimensione contenutistica a vantaggio di una formale. Per d. diretta si intende un modo di mostrare la verità o la falsità di un'asserzione attraverso una combinazione diretta di fatti stabiliti, lemmi e teoremi, senza fare ulteriori supposizioni. In contrasto, una d. indiretta può porre delle ipotesi alternative e poi procedere a eliminarle finché si raggiunge una conclusione inevitabile. Tipica dimostrazioni indirette è la d. per assurdo. Questo tipo di procedimento consiste nel provare la verità della tesi mostrando che la sua negazione porta necessariamente a una contraddizione. Altri tipi importanti di dimostrazione sono la d. per induzione e la d. per casi o per esaurimento. Il primo tipo di procedimento viene utilizzato per dimostrare la verità di enunciati che dipendano da un indice naturale n , ossia per provare che una proposizione che dipende da n è vera per tutti i valori di n . Il procedimento consiste nel verificare che la proposizione è vera per $n = 0$ e che, se è vera per n , è vera anche per $n + 1$. Il secondo tipo di procedimento richiede che l'asserzione che deve essere dimostrata sia divisa in un numero finito di casi e che ognuno di questi sia provato separatamente.

DIO

Essere supremo, concepito e venerato quasi universalmente quale creatore e quale ordinatore dell'Universo.

Il politeismo. La fantasia creatrice di miti tende a fissare in modo concreto e preciso i caratteri distintivi degli esseri superiori, che essa riconosce agenti nel mondo della natura e degli uomini, i

quali a loro si rivolgono nel culto; a ciò concorrono spesso la poesia e le arti figurative. Ogni divinità del vero e proprio politeismo (in ciò distinto dal polidemonismo) acquista una personalità mitica e culturale; gli dei – talvolta anche in seguito all'intervento di una classe sacerdotale, come per es. in Egitto; talvolta per l'influsso esercitato da poeti quali Omero ed Esiodo – secondo una celebre frase di Erodoto vengono considerati come una società organizzata, in modo affine a quella umana, con vincoli di parentela e di più o meno stretta dipendenza gerarchica. Anche nei casi in cui la rappresentazione è aniconica, o l'immagine si distacca da quella della figura umana (sia per un ricordo dell'antica concezione di una divinità come animale, sia al fine di esaltare mediante le forme mostruose la superiorità del dio sull'uomo, come in India, sia per altra ragione), le qualità psichiche e morali e le azioni attribuite agli dei sono umane.

Il monoteismo ebraico. Entro certi limiti, ciò si verifica anche presso il popolo ebraico il cui monoteismo (prescindiamo qui dal problema dell'origine e della definizione del monoteismo stesso, e da quello della credenza dei primitivi in un Essere supremo) si distingue nettamente nell'ambito dell'antichità precristiana; e sono d'uso rappresentazioni antropomorfe nell'Antico Testamento. Ma il profetismo ebraico mette in evidenza l'inconsistenza degli idoli e, soprattutto, riconosce in Dio il dominatore del mondo da lui creato e della storia: è lui che si serve dei popoli (quelli appunto che non credono in lui e combattono e opprimono gli Ebrei) come di suoi strumenti. Inoltre, il giudaismo, contro le dottrine della responsabilità collettiva (i figli scontano le colpe dei padri) e della retribuzione che consiste in beni terreni (chi vive bene è felice in questa vita, e viceversa), afferma la responsabilità individuale e, di fronte alla constatata esistenza del male nel mondo e delle sofferenze dei giusti, sostiene il carattere misterioso e imperscrutabile della Sapienza e Provvidenza divina.

Il pensiero greco. Dal problema dei rapporti tra l'azione dell'uomo e quella di Zeus e la Moira, il pensiero greco passa a quelli dell'origine, della natura e del fine dell'Universo e dell'uomo e, nell'atto in cui li affronta con coscienza chiarezza e coerenza logica, formula anche, già con Eraclito e *Senofane*, la critica radicale della pur prevalente religione politeistica tradizionale. Questa resiste anche all'assalto dei misteri, pur essi preoccupati di liberare l'uomo dal male, cui tendono ad attribuire origine autonoma (onde la contrapposizione dei due principi in un dualismo, che potrà essere più o meno radicale) e ad assicurargli una redenzione e la beatitudine nell'aldilà. Il pensiero greco, pur conoscendo varie forme di ateismo e di polemica antireligiosa (Diagora, Crizia, Teodoro di Cirene), elabora un'alta e complessa teologia con *Platone* (dottrina del demiurgo) e con *Aristotele* (Dio come motore immobile, attualità pienamente realizzata e «pensiero di pensiero»). Questa teologia filtrata attraverso il panteismo fatalistico dello stoicismo confluisce nel più vasto ambito della religiosità ellenistica preparando così le vaste elaborazioni teologiche del neoplatonismo. Pertanto, una storia del 'problema di Dio' coincide, nella più ampia accezione includente tanto le posizioni positive quanto le negative, le religiose e le etico-filosofiche, con l'intera storia del pensiero e della religione, quindi della civiltà; sicché giova piuttosto segnalare le questioni fondamentali e le posizioni estreme tra le quali la speculazione filosofica e teologica si è mossa.

Conoscenza e attributi di Dio. Le differenze tra l'atteggiamento puramente religioso e quello meramente filosofico si fanno evidenti quando si consideri ciascuno dei tre problemi fondamentali: natura di Dio, suoi rapporti col mondo, sua conoscibilità. Rispetto al primo, dal punto di vista del puro pensiero razionale, Dio può essere concepito ontologicamente, come principio supremo della realtà (e quindi o come puro essere o come causa trascendente del mondo o come causa prima e insieme finale dell'Universo), oppure dal punto di vista logico (quindi come principio supremo dell'ordine del mondo, della ragione nell'uomo, della corrispondenza tra il pensiero e le cose), o anche, assiologicamente, come valore assoluto; il sentimento religioso, invece, si rivolge in vari modi a Dio come persona. Il secondo problema comporta varie soluzioni riconducibili alle tre

seguenti: quella dualistica, o teistica, che considera Dio come assoluto trascendente distinto dal mondo finito; quella monistica o panteistica, che lo considera invece quale principio interiore del mondo, immanente a esso; quella naturalistica che, in nome dell'autosufficienza della realtà naturale, nega la necessità di ricorrere a Dio per spiegare la natura. Ma è già a questo punto chiaro che il rapporto tra le diverse posizioni rispetto a questi due problemi non è univoco, per cui a una posizione presa rispetto al primo debba necessariamente seguire, e sia di fatto seguita nel corso della storia, una determinata posizione rispetto al secondo; e soprattutto, che la posizione che si è detta essenzialmente religiosa non è assolutamente e necessariamente contrastante con quella filosofica. Anzi, esse possono benissimo accordarsi e completarsi armonizzandosi a vicenda. Lo stesso va detto a proposito del terzo problema, quello della conoscibilità di Dio, circa il quale le due tesi estreme sono quella che si può chiamare intellettualistica (e in pari tempo ontologica), per cui Dio è oggetto di un'apprensione immediata dell'intelletto, e quella agnostica o della inconoscibilità di Dio per l'intelletto umano: onde le correnti fideistiche o pragmatistiche, e simili, che insistono tutte sul concetto di Dio, secondo l'espressione di *Pascal*, sensibile (cioè percettibile) «al cuore, non alla ragione». A tali correnti si riattaccano in qualche modo quelle che, sottolineando non solo la trascendenza di Dio, ma anche il suo distacco dal mondo finito, sostengono che l'essenza e gli attributi di Dio non possono essere definiti se non negativamente (la cosiddetta via negationis o anche «teologia negativa» o «apofatica»: poiché l'uomo non può usare se non termini umani, questi non possono applicarsi a Dio, il quale dunque non è buono, intelligente, ecc. secondo modalità umane, e se ne deve considerare invece l'infinità, incorporeità, immaterialità, e appunto ineffabilità e inconoscibilità). Si contrappone a essa l'altra tendenza che, senza negare la trascendenza di Dio, ritiene che di lui e dei suoi attributi l'uomo possa parlare via eminentiae, cioè positivamente («teologia affermativa» o «catafatica»), considerando in lui gli aspetti e le forme della vita, esaltati al massimo, come assoluta perfezione (spiritualità, onnipresenza, onnipotenza; somma bontà, bellezza ecc.). A queste due posizioni, che possono essere anche meramente intellettualistiche, corrispondono però anche atteggiamenti religiosi diversi, per cui l'uomo può sentire, di fronte a Dio, soprattutto la propria pochezza, o addirittura nullità, oppure avvertire in sé, nel più profondo dell'anima, un raggio della divina sapienza e virtù: quell'«illuminazione interiore» che rende possibile ogni conoscenza, quindi anche Dio, ciò che i primi cristiani hanno chiamato la «teopoiesi», cioè l'adeguarsi a Dio, l'unione con lui. Atteggiamento mistico, codesto, cui fa riscontro quello di altri mistici, i quali hanno sottolineato piuttosto l'altro aspetto e adottato la via negationis; e in realtà i due atteggiamenti, se pure in determinate personalità storiche prevale l'uno o l'altro, devono piuttosto considerarsi come complementari. Inoltre, anche il sentimento della finitezza e pochezza dell'uomo di fronte a Dio, e nello stesso tempo della fiducia in lui, è, nell'uomo religioso, atteggiamento della creatura di fronte al Creatore, trascendente e perfettissimo, Signore del mondo, in relazione (benché non immedesimato) con esso, e personale.

DIONISIACO

Termine usato da *Nietzsche* per indicare uno dei due momenti, o impulsi, da cui è sorta la tragedia attica, contrapposto all'apollineo (→ apollineo/dionisiaco).

DIVENIRE

Concetto filosofico opposto a quello dell'essere (→), quando quest'ultimo sia concepito come eternamente immobile e sottratto a ogni mutazione. A tale concezione dell'essere, sostenuta già nella

prima fase evolutiva del pensiero greco dalla scuola eleatica, che avvertiva nel d. una contraddizione logica, e quindi ne negava la realtà, si contrappone la dottrina della scuola eraclitea, secondo la quale tutta la realtà del mondo non è che un perenne d. (πάντα ῥεῖ, «tutto scorre»). Dopo una fase giovanile di adesione all'eleatismo, *Platone* si sposta in direzione della scuola eraclitea, introducendo da un lato il d. nello stesso mondo delle idee ('il parricidio verso Parmenide'), dall'altro concependo la materia come perenne flusso o divenire. Distaccandosi da *Platone*, *Aristotele* concepisce il d. come una forma di mutamento (μεταβολή). Sotto l'aspetto ontologico, il d. è interpretato come passaggio dalla potenza all'atto, ed ha luogo secondo diverse categorie. I mutamenti nei quali si articola il d. vengono divisi da *Aristotele* in: (1) generazione e corruzione (secondo la sostanza); (2) alterazione (secondo la qualità); (3) aumento e diminuzione (secondo la quantità); (4) traslazione (secondo il dove). Occorre precisare che queste quattro forme di d. riguardano essenzialmente il mondo sublunare, perché in *Aristotele* esistono due fisiche, una per il cielo e una per la Terra. I corpi celesti sono costituiti di un elemento proprio, l'etere o quinta essenza, e si muovono di moto circolare puro in eterna contemplazione del 'motore immobile'. La teoria aristotelica divenne il fondamento di tutto il pensiero medievale finché in età moderna non venne soppiantata dalla rivoluzione scientifica, che sulla base delle dottrine atomistiche unificò cielo e Terra in una sola fisica, trasformando il moto, ossia il d., in uno 'stato' assimilabile alla quiete, e interessandosi esclusivamente alle variazioni del moto stesso. Tale concetto, centrale nella fisica di *Cartesio* e di *Newton*, si ritrova in tutta la filosofia del Seicento e del Settecento, in partic. in quella di *Kant*, che ebbe anzi modo di precisare – quasi prevedendo gli sviluppi futuri della filosofia continentale – che il movimento fisico o d. non è un passaggio dall'essere al non essere, perché è «senza contraddizione». Un ritorno a posizioni presocratiche si ebbe invece con *Hegel*, il quale riesumò la dottrina eleatica del d. come contraddizione, ricavandone però la conseguenza opposta: non già, come gli eleati, l'inesistenza del d. o del movimento, ma l'esistenza della contraddizione: l'esteriore moto sensibile è dunque una vera e propria contraddizione in atto. Un posto di notevole rilievo assume il concetto di d. anche nella filosofia di *Bergson*: il d. si presenta come «durata», «slancio vitale» che sorregge la realtà e condiziona i suoi modi di apprendimento.

divinazione Fenomeno culturale di natura religiosa, che consiste nel venire a conoscenza di necessità o di eventi di vario tipo, mediante facoltà e tecniche le quali, transcendendo le normali modalità del conoscere, sono volte a raggiungere fatti che sarebbe impossibile percepire con i sensi per la lontananza nello spazio o nel tempo, e prevedere per via di ragionamento o di calcolo. La d. o mantica (dal gr. μαντική [sott. τέχνη], der. di μάντις «indovino») presuppone una «volontà divinatoria» che si esercita secondo una tecnica consapevole. Il problema della realtà o meno dei poteri divinatori rientra nel quadro della metapsichica (o parapsicologia) e riguarda precisamente la ricerca relativa alle modalità paranormali di conoscenza; dal punto di vista storico, poiché l'esercizio della d. si pratica in tutte le epoche storiche, la d. è oggetto di studio della storia delle religioni e della fenomenologia religiosa.

Le tecniche mantiche. Sul piano della ricerca morfologica, il panorama presentato dalla d. nel mondo antico offre una gamma che abbraccia tutte le grandi linee nelle quali si muovono le tecniche mantiche in generale. L'antichità classica divide la d. nelle due grandi categorie della mantica induttiva e della mantica intuitiva; la distinzione, esistente fin dalle origini, è codificata come tale da *Platone*. La prima forma (μαντική ἔντεχνος ο τεχνική, lat. divinatio artificiosa) è fondata sull'interpretazione di segni obiettivi, che richiede il possesso di una vera e propria scienza

divinatoria da parte dell'interprete; la seconda (μαντική ἄτεχνος ο ἰδίδακτος, lat. divinatio naturalis) è fondata sull'ispirazione diretta da parte della divinità o d'altra figura mitologica o comunque sacrale di cui si fa tramite il profeta. La mantica induttiva assume come fonte di interpretazione il materiale più disparato: il vario manifestarsi di fenomeni celesti e meteorici, il comportamento di singole specie animali o la forma delle viscere di alcuni di loro, le modalità con cui si presentano processi naturali come la combustione; tutto, in linea di massima, può offrire «segni» significativi all'intenzione divinatoria: di qui il vasto lessico che definisce le singole tecniche secondo l'oggetto che porge il «segno». All'interno della d. induttiva è da notare un'ulteriore distinzione, già nota agli antichi, che nell'insieme dei segni divinatori individua la speciale categoria dei prodigi; questi sono manifestazioni di carattere eccezionale che rompono inaspettatamente l'andamento regolare delle cose, imponendosi violentemente all'attenzione umana quali segni ammonitori o annunciatori di qualcosa; altamente valorizzati dai Romani, dai quali furono tenuti ben distinti dai semplici presagi, in Grecia, pur considerati alla stregua degli altri segni divinatori, fu loro riconosciuto un più autorevole carattere di preannuncio. Nell'ambito delle tecniche induttive vanno ricondotte quelle i cui segni, anziché essere offerti da aspetti o comportamenti del mondo naturale, sono deliberatamente provocati, in maniera tale da potersi manifestare in una serie indefinita di possibilità: è la cosiddetta d. per sortes, nella quale si faceva uso di dadi, di astragali o altri oggetti, a ogni gittata o estrazione dei quali corrispondeva un responso determinato. Il concetto di mantica intuitiva abbraccia tutte quelle forme di d. nelle quali la visione profetica si realizza direttamente, senza il tramite di segni e su piani di coscienza diversi da quello della normale coscienza di veglia, secondo una gamma che va dal semplice sonno al furore estatico; a quest'ultimo tipo, che doveva comportare uno stato psichico analogo alla trance medianica, si riconnette la stessa parola μαντική (τέχνη), essendo generalmente accettata l'etimologia antica che la collega con μανία «folia». Tra le numerose forme di d. intuitiva basate sul sogno è preminente la tecnica divinatoria per incubazione (ἐγχοίμησις), fissata in oracoli che facevano parte di centri culturali stabili, legati sia a una divinità (Asclepio) sia soprattutto a un eroe (Anfiarao, Calcante, ecc.). In queste forme, il sogno nel quale veniva dato il responso non era spontaneo, ma provocato in modo vario con rituali diversi, analogamente a quanto, sul piano privato del comportamento quotidiano, erano soliti fare i pitagorici quando, a mezzo di pratiche ascetiche e catartiche, si disponevano a una coscienza onirica che, rimosso ogni condizionamento psichico di natura inferiore, si aprisse a sogni veridici. È difficile determinare con certezza, per quanto riguarda i sogni oracolari, la misura in cui il livello psichico entro il quale si realizzavano si identificasse con il sonno normale, o se non corrispondesse piuttosto a uno stato di semiveglia entro il quale la visione onirica si manifestava come allucinazione. Il più alto livello raggiunto dalla d. di tipo intuitivo è quello in cui l'attività divinatoria si esercitava per ispirazione diretta da parte della divinità. Il soggetto lasciava posto alla divinità oracolare, divenendo ἔνθεος: parola che nel significato più preciso significa «che contiene il dio», e che sta alla base del sostantivo astratto ἐνθουσιασμός «entusiasmo»; a una grande diffusione nell'età classica di profeti e profetesse ispirati per possessione accenna chiaramente *Platone*, per quanto tale tipo di d. si fosse ormai da secoli stabilizzato nel culto delfico; nel quadro di queste manifestazioni, va compreso il grande fiorire in tutta l'antichità classica di una oracolarità di tipo privato, non istituzionalizzato (segnatamente i cosiddetti «ventriloqui», ἐγγαστρίμαντις, στερνόμαντις, comparabili, stando ad alcune testimonianze antiche, ai nostri medium), che è testimoniata fino alla fine del mondo antico (per le attività divinatorie e oracolari nell'antichità tarda, → teurgia).

divisibilità Il problema della indefinita d. del reale (o della materia) si presenta al pensiero speculativo dei Greci fin dall'età presocratica. Dalla sua asserzione (che tradizionalmente viene attribuita a Zenone d'Elea, mentre in realtà questi non fece che presupporla in taluni dei suoi argomenti, come quello della dicotomia) si sviluppa quel complesso di questioni, che assai più tardi porterà alla concezione dell'infinitesimo e del suo calcolo. Dalla sua negazione si sviluppa invece la concezione dell'atomismo, che è basata appunto sull'idea dell'indivisibilità delle estreme particelle costitutive della realtà (indivisibilità reale, e non impossibilità di pensarle divisibili); concezione che le moderne ricerche della fisica subatomica hanno precisato innanzitutto nel senso di escludere che l'atomo sia, come si era per tanto tempo ritenuto, un ente indivisibile, poi nel senso di lasciare impregiudicata la questione se vi siano e quali siano le particelle da potersi considerare veramente elementari (cioè indivisibili) e quale sia la natura stessa di codeste particelle.

dogmatismo Atteggiamento del pensiero rispetto alla verità analogo a quello del credente rispetto al dogma: l'accettazione di un principio o di una proposizione è determinata dal riconoscimento di un'autorità divina o umana e non dalla dimostrazione del suo fondamento razionale. Il d. si contrappone in tal modo allo spirito critico e al riconoscimento del valore della discussione razionale.

Il significato antico. L'uso filosofico del termine dogmatico risale agli scettici, i quali opponevano i filosofi «dogmatici» (da δόγμα «decisione», «decreto»), che esprimevano opinioni ben definite su ogni argomento, ai filosofi «scettici» (da σκέψις «indagine»), che ritenevano di non possedere alcuna certezza e quindi sospendevano il giudizio (ἐποχή «sospensione»). Anche *Platone* contrappose il termine dogma, inteso come opinione o credenza, al termine epochè, inteso come rinuncia a definire un'opinione in un senso o nell'altro. In ambito latino, con *Cicerone* e *Seneca*, il termine dogma – nel suo significato di 'decisione', 'giudizio' – passò a indicare le principali tesi delle varie scuole filosofiche. In questa accezione il termine passò in ambito cristiano, dove venne usato – a partire dal 2°-3° sec. – per indicare le decisioni prese dai concili e dalle autorità ecclesiastiche in materia di fede. Nell'ambito della dottrina cattolica il dogma indica le verità contenute nei testi sacri e di cui la Chiesa dà la definizione: esso presuppone la rivelazione e il magistero della Chiesa e va quindi creduto fide divina et catholica. A tale concezione la Riforma opporrà il principio secondo cui unico fondamento dogmatico dotato di validità, per il cristiano, è la Sacra Scrittura (sola Scriptura).

Da *Kant* a *Husserl*. Con *Kant* il termine assume un significato specifico: per il filosofo tedesco il d. consiste nella convinzione di poter progredire nella metafisica senza aver prima individuato quali siano gli ambiti e i limiti entro i quali la ragione è in grado di produrre un sapere valido. Tale atteggiamento di acritica fiducia nella ragione era confermato, secondo *Kant*, dal 'd. comune', consistente nel «ragionare alla leggera di cose di cui non si comprende nulla e di cui nessuno al mondo intenderà mai nulla» (*Critica della ragion pura*, prefaz. alla 2a ed.). Con *Fichte* ed *Hegel* il d. assume nuovi significati: per *Fichte* esso coincide con l'atteggiamento gnoseologico del realismo, secondo il quale la rappresentazione è prodotta dal mondo esterno e non dall'io, mentre per *Hegel* consiste nell'incapacità di cogliere la struttura dialettica del reale: dogmatico è pertanto colui il quale, di fronte a due affermazioni opposte, ritiene che se una è vera l'altra sia necessariamente falsa. Il significato antico di d. è stato ripreso da *Husserl*, secondo il quale esso coincide con

l'atteggiamento prefilosofico delle scienze empiriche, che mettono consapevolmente «da parte ogni *scetticismo* insieme con ogni filosofia della natura e ogni teoria della conoscenza» e assumono «i dati conoscitivi dove effettivamente si trovano» (Idee per una fenomenologia pura, I, par. 26). La ricerca filosofica, invece, deve mettere tra parentesi i giudizi e i pregiudizi propri del senso comune e delle teorie scientifiche: soltanto praticando l'epochè essa potrà attingere la pura essenza dei fenomeni.

doppia verità Formula storiografica mediante la quale ci si riferisce a una pretesa dottrina di derivazione averroista (→ averroismo) secondo la quale rispetto a una questione filosofica si darebbero due distinte verità (l'una razionale o filosofica, l'altra di fede o religiosa), fra loro contraddittorie, ma contemporaneamente valide ciascuna nel proprio ambito. In realtà, tale situazione si porrebbe allorché vi fosse un confronto 'orizzontale' fra verità attinte dalla ragione naturale e verità di fede. Prendendo come esempio il problema cosmogenetico: se la ragione naturale, che per Averroè è esemplata da *Aristotele*, porta a considerare il mondo come eterno, la verità della fede ne certifica invece, parallelamente, la creazione; rispetto a tale questione sussisterebbe allora una doppia verità. Tuttavia tale situazione di parallelismo non sembra darsi né in Averroè né nei suoi seguaci medievali e rinascimentali, in quanto il rapporto fede-ragione, se si accetta la fede, non è di parallelismo (orizzontale), ma di subordinazione (verticale): la ragione, che non riesce a comprendere in modo adeguato, trova nella fede l'ausilio che le permette il superamento del livello naturale. Come già rileva Alberto Magno: «theologica cum physicis principiis non conveniunt» (Metaphysica, 13^o, tr. 3, c. 7).

Nella filosofia araba. Gli averroisti arabi non intendevano distinguere due verità l'una in contraddizione rispetto all'altra, bensì due ambiti di ricerca e di discorso. Fu l'autorità ecclesiastica ad accusarli di distinguere tra la posizione di *Aristotele* e quella della fede, quasi essent duae veritates. Come tale la dottrina non è rintracciabile neppure in Averroè che nel Trattato decisivo (per altro ignoto ai latini) teorizza non la distinzione delle verità, la verità non potendo essere che una, bensì la modulazione, necessaria in relazione alle capacità dell'interlocutore, del discorso che comunica il vero (retorico, dialettico o dimostrativo).

Nell'aristotelismo padovano. Ben diverso è il contesto in cui il tema della d. v., e quindi la presenza dei due livelli (verità di ragione e verità della fede, ossia filosofia e teologia), viene a porsi nell'ambito del più maturo Rinascimento e in partic. all'interno dell'aristotelismo padovano. Il fine è ora quello di poter spingere l'analisi razionale («ex puris naturalibus»), condotta con gli strumenti della metafisica e della logica aristotelica e averroista, fino ai suoi esiti più radicali (unità dell'intelletto, eternità del mondo, necessità assoluta dell'ordine universale che comporta la negazione di ogni effettiva contingenza, ecc.), evitando la diretta frizione con la teologia (anch'essa costruita su moduli aristotelici, ma con l'ausilio delle verità di fede).

Il problema storiografico. È nell'ambito della critica dantesca, studiando il pensiero di *Sigieri di Brabante*, che interpreti quali Gilson (*Études de philosophie médiévale*, 1921; *Dante et la philosophie*, 1939) e Nardi (*Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, 1912; *Dante e la filosofia*, 1940; *Dante e la cultura medievale*, 1942) hanno definitivamente chiarito come nell'aristotelismo medievale e rinascimentale non si possa parlare propriamente di

teoria della d. v., ma di atteggiamento anticoncordista, ossia del rifiuto dei tentativi di rendere congruenti i due livelli della fede e della ragione, come avviene, per es., nella sintesi tomista: «la pretesa teoria della d. v. non fu dunque una ‘teoria’ né una ‘dottrina’, ma la semplice constatazione del disaccordo o contrasto fra la filosofia aristotelica e il pensiero cristiano» (B. Nardi, Saggi sull’aristotelismo padovano, 1958).

dover essere Locuz. impiegata da *Kant* per indicare ciò che è richiesto dalla legge morale, indipendentemente da qualunque condizione di fatto e dall’intero ordine della natura. La legge morale è espressione della ragione nel suo uso pratico, cioè determinante per la volontà. La doverosità di ciò che la legge detta all’uomo, essere ragionevole ma finito, esposto quindi ai condizionamenti empirici dei moventi soggettivi e delle soggettive inclinazioni, si esprime in forma imperativa. Il d. e. indica perciò «il rapporto fra leggi oggettive del volere in generale e l’imperfezione soggettiva della volontà» (Fondazione della metafisica dei costumi). In quanto poi l’imperativo morale non è subordinato ad alcun fine, né è posto dalla facoltà di desiderare, esso si rivolge all’uomo in termini categorici, cioè incondizionati, e si formula quindi come un «devi perché devi!». È in forza di questo dovere, che viene dedotta la possibilità dell’azione propriamente umana: non la possibilità fisica di agire, che appartiene per *Kant* all’ordine delle cause e degli effetti, ma la possibilità morale di adempiere o meno alla legge, che qualifica l’uomo come ente morale. Fra il mondo dell’essere (Sein) – ossia di ciò che è così com’è, secondo le leggi della natura – e il mondo del d. e. (Sollen) – ossia di ciò che è prescritto dalla legge morale – si apre pertanto uno iato assoluto, lo stesso che *Hume* aveva rilevato, denunciando la fallacia naturalistica consistente nel trarre proposizioni prescrittive, cioè attinenti al dover essere, da proposizioni descrittive, relative a ciò che è.

La riflessione dopo *Kant*. L’opposizione fra Sein e Sollen fu criticata e respinta da *Hegel*. Ciò che deve essere, se davvero ha da essere, non può essere, per *Hegel*, così impotente da non realizzarsi anche. La razionalità di ciò che deve essere si comprova infatti, per lui, solo nella realtà e come realtà. Il tramonto dell’idealismo speculativo hegeliano e la fioritura delle filosofie neokantiane ha riportato in auge la distinzione di Sein e Sollen. Al *neokantismo* si è ricollegato il positivismo giuridico di Kelsen, con intenti sistematici: «Qualsiasi tentativo di rappresentare il significato di norme giuridiche mediante regole che descrivono il comportamento effettivo degli uomini – e, dunque, di esprimere il significato di norme giuridiche senza avvalersi del concetto di ‘dover essere’ – è destinato al fallimento» (Lineamenti di dottrina pura del diritto).

dovere La nozione di dovere è stata elaborata originariamente dagli stoici, che intesero con essa ogni comportamento, dell’uomo come di altri esseri viventi, assunto in conformità al dettato della ragione, principio divino dell’ordine cosmico. Secondo gli stoici sono doverose le azioni che la ragione consiglia di compiere, come onorare i genitori, i fratelli, la patria, e andare d’accordo con gli amici. *Cicerone*, nel *De officiis*, ha trasmesso le dottrine stoiche al mondo romano e ha dato una trattazione completa dei doveri dell’uomo, che fa coincidere con l’adempimento delle quattro virtù fondamentali: sapienza (conoscenza del vero), giustizia (attribuire a ciascuno il suo), forza d’animo e temperanza (moderazione). Nella cultura filosofica moderna il concetto di d. riveste un ruolo dominante nell’etica kantiana. Qui il d. diventa specificamente non solo azione conforme alla legge di ragione, ma atto intrapreso unicamente in vista e nel rispetto di tale legge. In tal modo si pone una

netta distinzione tra azione legale, o azione estrinsecamente conforme alla legge, e azione morale o d., cioè azione compiuta per rispetto della legge, e cioè prescindendo dalle inclinazioni naturali e spesso in lotta con esse. La capacità di agire per il d. diviene così anche la testimonianza e l'espressione della libertà umana come «autonomia» o obbedienza alla interna legge della ragione. *Kant* definisce, infatti, il d. morale come autonomo (in quanto non proviene da fonti esterne) e categorico (valido in sé stesso e non per il raggiungimento di altri fini): ogni motivazione o finalità utilitaristica corrompe l'atto morale nella sua purezza. Egli interpreta il d. come libertà di un essere razionale che interroga sé stesso e obbliga sé stesso, legando in questo modo strettamente il d. all'essenza stessa della moralità. Su questa base è possibile stabilire una netta differenziazione tra i d. morali e tutti gli altri doveri. I d. giuridici sono determinati dalle regole del diritto (le leggi dello Stato), investono l'ambito esterno del comportamento interpersonale (cioè l'ambito delle azioni tra me e gli altri uomini) e possono essere muniti di sanzioni e pene per i trasgressori. I d. morali investono invece l'ambito dell'interiorità e non possono essere imposti con la forza. Essi obbligano in virtù di finalità interne che nessuna legislazione di nessuno Stato può imporre e non possono essere giudicati da nessun tribunale. Alla fine dell'Ottocento il concetto di d. è stato sottoposto a una dura critica. Innanzitutto, nell'ambito di una morale utilitaristica, a partire da Bentham, si è sostituito il concetto di d. con quello di interesse, e di conseguenza i d. verso sé stessi o verso gli altri sono diventati atti compiuti in nome di un interesse individuale o sociale. Ma l'attacco principale è venuto da *Nietzsche*, nelle cui pagine la critica dell'idea di d. coincide con l'esaltazione del superuomo, il quale impone la propria morale di eroe e non accetta un ordine etico preconstituito e universale. Alla morale del d., *Nietzsche* sostituisce la morale del volere (Così parlò Zarathustra, 1892): il superuomo nega i valori tradizionali e universali e afferma la propria libertà e la volontà di potenza, ristabilendo così un nuovo stato di innocenza che dà inizio a una nuova era.

doxa Traslitterazione del gr. δόξα, che significa in genere «opinione, credenza». Nella gnoseologia greca classica, il termine è usato per designare quella forma di conoscenza che, basandosi sull'opinione soggettiva, non possiede la certezza obiettiva della verità. Tuttavia il concetto di d. entra nel pensiero greco, più che a sottolineare scetticamente il carattere relativistico del conoscere, per suggerire dialetticamente l'esistenza di quella vera conoscenza (ἐπιστήμη) che costituisce il fondamento delle varie doxai o che nasce dall'incontro di doxai diverse: in questo significato positivo e dialettico, la storia del termine è la storia stessa della scienza nella sua pretesa di absolutezza e di universalità, al di sopra e al di là delle opinioni.

dualismo Ogni concezione del mondo fondata su un'essenziale dualità di principi, e contrapposta quindi al monismo. Il termine ha cominciato a entrare nell'uso soltanto agli inizi del sec. 18° (compare per la prima volta come lat. moderno, dualismus, nell'opera *Historia religionis veterum Persarum* di Th. Hyd, del 1700), ma la storia dei sistemi dualistici può farsi risalire fino alla più remota antichità. La forma più primitiva di d. è quella religiosa e teologica, secondo cui la natura del mondo, e il suo vario accadere, derivano dalla concomitante e contrastante attività di un principio buono e di un principio cattivo. L'esempio più tipico è, a questo proposito, quello della religione di Zoroastro, che contrappone la divinità buona, Ahura Mazdā, alla divinità malvagia, Ahriman; ma il motivo sopravvive in qualche modo anche nel cristianesimo, attraverso l'antitesi fra Dio e il diavolo. Questa esigenza dualistica è infatti suggerita dal bisogno di concepire il principio positivo e perfetto della realtà come immune da ogni difetto, e di far dipendere quindi tutto ciò che nel mondo non riflette la sua perfezione dall'influenza di un principio opposto, da esso indipendente. Trasferito sul

piano metafisico e filosofico, questo d. ha la sua più caratteristica incarnazione nel platonismo, per la contrapposizione dell'eterna e perfetta realtà dell'«essere ideale» all'imperfezione del «non essere» con cui esso variamente si compone nella realtà terrena; sopravvive poi anche nella contrapposizione aristotelica della «forma» alla «materia», e quindi nell'aristotelismo della teologia scolastica. Nella filosofia moderna e contemporanea il termine d. è stato utilizzato per esprimere innumerevoli altre forme di contrapposizione, da quella cartesiana fra «res cogitans» e «res extensa», a quella kantiana fra «fenomeno» e «noumeno», fino all'opposizione fra «apparenza» e «realtà» in Bradley, fra «intuizione» e «concetto» in Bergson, fra religione e scienza in James; sul piano metodologico, per esprimere la contrapposizione fra scienze dello spirito e scienze della natura, tra struttura e sovrastruttura nella sociologia marxista, tra inconscio e coscienza in psicanalisi, tra tautologia e verifica empirica nella logica, tra sincronia e diacronia in linguistica e nello strutturalismo antropologico ed epistemologico.

dubbio Stato soggettivo d'incertezza, da cui risulta un'incapacità di scelte teoretiche o pratiche, essendo gli elementi oggettivi considerati insufficienti a determinarle in un senso piuttosto che in quello opposto. Sul piano gnoseologico, dubitare significa sospendere l'assenso (→) nei confronti di proposizioni tra di loro contraddittorie; in questa accezione, esso si contrappone a credenza, ma è diverso anche dall'ignoranza, intesa come assenza di spirito di ricerca. Anzi è proprio la sua collocazione all'interno del processo di ricerca, il suo carattere problematico, che ha costituito il valore permanente del d. nella storia del pensiero filosofico, sia che esso venga considerato come operazione preliminare a ogni ricerca di verità, come premessa all'acquisizione della certezza (d. metodico), sia come constatazione dell'impossibilità di raggiungere certezze (d. scettico). Entrambe le forme di d. sono presenti nella filosofia greca. Al d. come metodo può essere assimilata la dialettica socratica, che contempla nella riduzione all'assurdo delle opinioni dell'interlocutore l'inizio del processo costruttivo del sapere. *Aristotele* definisce il d. come l'incertezza soggettiva che deriva dall'«equivalenza di ragionamenti opposti» e vede nello scioglimento dei d. l'avviamento alla scienza. Il d. sistematico degli scettici è invece legato all'impossibilità di conoscere la vera natura dei fenomeni. Se la realtà si riduce ad apparenza, tra due proposizioni contraddittorie non è dato stabilire quale sia vera e quale falsa: il d. diventa la condizione naturale del saggio, che si manifesta con la «sospensione del giudizio» (→ epochè), unico atteggiamento corretto, sia sul piano gnoseologico, sia su quello pratico, perché dal d. nasce la tolleranza delle opinioni e dei comportamenti altrui. Lo *scetticismo* che apre al d. e alla probabilità ritorna d'attualità nell'Europa moderna segnata dalla crisi della cultura rinascimentale, dalla rottura dell'unità del popolo cristiano e dalla fine dell'eurocentrismo: *Montaigne* ne sarà il portavoce più raffinato e sensibile. La fine delle certezze tradizionali, la consapevolezza che non esistono più verità privilegiate e la critica corrosiva di ogni logica di scuola sono i motivi messi in circolazione dai Saggi di *Montaigne* e che costituiscono una fonte comune d'ispirazione delle ricerche di filosofi ed epistemologi del Seicento. Dal d. metodico muove la critica baconiana degli idola, nell'intento di liberare dai pregiudizi la via che porta alla «grande instaurazione del sapere». In *Locke* la critica sistematica dei principi innati, sia speculativi sia pratici, aprirà alla ricostruzione dei processi della conoscenza sulla base dell'esperienza. Ma è con *Cartesio* che il d. metodico trova la sua realizzazione paradigmatica: nel percorso tracciato dal pensatore francese il d., sviluppato in tutta la sua capacità dissolvente, troverà un punto d'approdo nell'acquisizione di nuove certezze metafisiche, contro ogni forma di *scetticismo* pirroniano. Partendo dall'incertezza dei dati dei sensi, l'analisi del d. si estende progressivamente alle verità razionali, per approdare al cosiddetto d. iperbolico che ipotizza l'esistenza di un «genio maligno» preoccupato soltanto di ingannarci. Nel momento in cui non

sembra restare altra strada che la sospensione del giudizio, è proprio l'attività del dubitare a fornire l'indistruttibile consapevolezza dell'io pensante che permette di uscire dal dubbio. Attraverso questo processo, il cogito si palesa come verità «chiara e distinta», inattaccabile dalle supposizioni stravaganti degli scettici, primo principio della nuova filosofia. La sospensione del giudizio degli scettici ritorna infine nella filosofia contemporanea con la fenomenologia di *Husserl*, dove assume però un carattere schiettamente metodologico. Ricollegandosi al d. cartesiano, l'epochè husserliana ha il compito di sospendere la validità delle credenze per attingere al «residuo fenomenologico» rappresentato dagli atti intenzionali della coscienza.

durata La definizione più antica di d. è quella di *Aristotele*, secondo cui è da intendersi con questo termine il periodo di tempo che una cosa occupa nella sua esistenza, in altre parole il suo ciclo vitale; la d. può poi identificarsi anche con l'eternità, secondo *Aristotele*, qualora venga riferita al mondo, la cui esistenza abbraccia e contiene la totalità e l'infinità del tempo. La speculazione greco-cristiana (*Plotino* e *Agostino*) mantiene tale impostazione e bisogna giungere a *Cartesio* per trovare in modo esplicito la distinzione dei due concetti di d. e di tempo. *Cartesio* considera infatti il tempo come la «misura comune» della d. delle singole cose o fenomeni. Con *Locke* il concetto di d. viene analizzato nei termini della sua genesi psicologica a partire dalla riflessione intorno al succedersi delle idee che si presentano nella mente, mentre *Kant*, pur all'interno della fondazione trascendentale, ritorna in qualche modo alla tradizionale definizione aristotelica allorché identifica la d. con una quantità misurabile fondata sulla permanenza e pertanto attributo della sostanza come oggetto che permane nel tempo. Nella filosofia contemporanea, particolare fortuna ha goduto il concetto di d. reale o pura nella filosofia di Bergson (→), in cui, contrapposto al concetto di tempo, suo simbolo spazializzato, designa la forma che assume la successione dei nostri stati di coscienza, quando è immediatamente sentita come molteplicità qualitativa di elementi che, susseguendosi, si penetrano e si fondono tra loro come le note in una melodia. Per influsso della filosofia bergsoniana il termine è passato nella critica letteraria francese, e successivamente nelle altre, a designare il «tempo» interiore di una narrazione o di un personaggio, la sua «curva» o traiettoria ideale, risultante dalla successione di tanti singoli atti, fatti, stati d'animo, e così via.

eclittismo Termine con cui si designano tanto un metodo quanto alcuni indirizzi o scuole filosofiche antiche e moderne. Come metodo, l'e. è l'atteggiamento di pensiero che dai vari sistemi filosofici sceglie alcune dottrine e le coordina armonicamente (se si opera invece la pura giustapposizione, si ha propriamente il sincretismo). Come indirizzo o scuola filosofica, l'e., riferito da *Diogene Laerzio* alla scuola fondata da *Potamone di Alessandria* («da poco tempo è stata introdotta anche una scuola eclettica da *Potamone di Alessandria*, il quale scelse le sue opinioni filosofiche da ciascuna delle varie scuole», I, 21), indica l'orientamento invalso nelle scuole stoica, platonica e aristotelica in Grecia e in Roma dalla fine del 2° sec. a.C., volto a conciliare le dottrine dei diversi filosofi, in partic. di *Platone* e di *Aristotele*, riducendo le loro profonde opposizioni. Tra i maggiori esponenti dell'e. si è soliti annoverare *Filone di Larissa*, *Panezio di Rodi*, *Posidonio di Apamea*, *Andronico di Rodi*, ma mancano testimonianze circa la costituzione di scuole eclettiche o esplicite dichiarazioni di afferenza a tale indirizzo di pensiero. L'uso del termine sembra piuttosto invalso in sede dossografica e poi storiografica per indicare l'evolversi dei grandi sistemi filosofici dell'antichità mediante il reciproco confronto e la centralità dell'aspetto pratico e utilitaristico acquisito dalla filosofia in epoca ellenistica e romana. Una formazione filosofica di carattere generale era impartita non in vista della formazione di filosofi, ma di altre figure professionali (di carattere politico, amministrativo o

giuridico) mediante manuali, testi introduttivi (εἰσαγωγαί) e dossografie, che avviavano alla lettura diretta delle opere e favorivano un atteggiamento di conoscenza mediante 'luoghi comuni' ove andavano persi i tratti specifici di originalità e di demarcazione dei singoli sistemi filosofici. In tale prospettiva si è indicato l'atteggiamento di *Cicerone*, riconducibile al probabilismo accademico, come forma di e. per la centralità riconosciuta al consensus gentium. In epoca moderna Brucker torna a parlare dell'e. (*Historia critica philosophiae*, II, pars I, lib. I, cap. II), collegandolo alla nascita della filosofia moderna fino a *Leibniz*. Diderot dedica all'e. un'ampia voce dell'*Encyclopédie*, definendolo come una filosofia libera che trae profitto dalla critica scettica («l'elettico dovrà camminare sempre accanto allo scettico per raccogliere tutto ciò che il suo compagno non ridurrà in pulviscolo inutile») e differenziandolo dal sincretismo: «il sincretista è un vero settario»; «niente è tanto comune come un sincretista; niente è tanto raro come un elettico». Differenziazione criticata in ambito kantiano, per es. da W.T. Krug che scrive «l'elettismo non è altro che sincretismo» (*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1827). Nel sec. 19° Cousin e la sua scuola hanno recuperato il senso positivo della nozione di e.; nell'*Histoire générale de la philosophie* (1863), Cousin scrive: «l'arte che ricerca e discerne il vero nei differenti sistemi [...] si chiama elettismo. Essa è composta di intelligenza, equità, di benevolenza; ed è la musa che deve presiedere a una storia veramente filosofica della filosofia».

edonismo Dal gr. ἡδονή «piacere». Dottrina morale che pone come fine dell'azione umana il piacere. Nella storia della filosofia è rappresentata soprattutto dalle dottrine di Aristippo di Cirene e di *Epicuro*. In generale, l'e. si contrappone a ogni teoria che veda nella volontà morale la tendenza a un fine (virtù, obbedienza disinteressata a una legge) nettamente distinto, o addirittura contrapposto (come nella più tipica negazione dell'e., e cioè nel rigorismo kantiano), a quello della propria soddisfazione, intesa in senso sia strettamente egoistico, sia collettivo. Più specificamente, l'e. si distingue dall'eudemonismo (→) e dall'utilitarismo (→), in quanto, mentre l'eudemonismo pone come termine dell'azione una generica felicità, che può essere anche astensione dal godimento del piacere immediato, e l'utilitarismo pone il raggiungimento dell'utile (concetto assai più complesso di quello dell'immediato piacere e quindi anch'esso implicante la possibilità di una negazione del principio della pura soddisfazione attuale in funzione del calcolo dei piaceri futuri), l'e. propriamente detto considera l'azione nella sua attualità, e non sa giustificarla in altro modo se non in base alla percezione di un immediato valore positivo, nel senso più elementare. Schiettamente edonistica era la dottrina di Aristippo, fondatore della scuola dei cirenaici, per il quale l'azione si spiegava solo in funzione dell'attiva ed effettiva sensazione di piacere (ἡδονὴ ἐν κινήσει, voluptas in motu) che si generava momento per momento. Anche per *Epicuro* «il piacere è il principio e il fine della vita beata» (Diogene Laerzio, X, 128), ma divergente è la sua determinazione del concetto di piacere, che non consiste, come per Aristippo, in una condizione positiva di godimento (come la gioia o l'allegria), bensì in una condizione negativa, di assenza del dolore (piacere catastematico), collegata all'atarassia. Criticato lungo tutto l'arco della storia della filosofia, e in particolare da *Kant*, l'e. è stato rivalutato da alcuni autori contemporanei (P. Gorsen, J.C.B. Gosling, H. Marcuse) sulla base di teorie psicologiche che sottolineano la funzione positiva del piacere sullo sviluppo armonico della personalità.

educazione Processo di trasmissione di un sistema di conoscenze e di valori, di norme e modelli di comportamento, finalizzato alla strutturazione della personalità umana e all'inserimento dell'individuo nella società. Nell'antichità classica il tema dell'e. è parte integrante del discorso

sull'etica e sulla politica. Nel mondo greco l'e. è intesa come παιδεία, come formazione complessiva dell'uomo e del cittadino, e in filosofia il problema educativo, in particolare in *Platone* e *Aristotele*, è strettamente connesso al problema dello Stato e della vita morale. Alla base del tentativo di restaurare lo Stato su basi razionali *Platone* pone un complesso sistema di e. che fa capo alla sapienza dialettica di un'aristocrazia di reggitori. *Aristotele*, dal canto suo, identifica il processo educativo con la formazione di buone abitudini, compito affidato all'educatore ma anche al legislatore, essendo lo Stato il supremo educatore. Se nel mondo romano la preminenza viene data ai valori civili, per cui l'e. si configura, soprattutto con Quintiliano, come addestramento del futuro oratore (vir dicendi peritus), con il cristianesimo il processo educativo diventa percorso di perfezionamento morale e di iniziazione alla fede, che *Agostino* concepisce come attività mirata ad aprire l'anima del discepolo all'illuminazione divina, mentre è inteso da Tommaso come un processo-logico deduttivo fondato sulle verità teologiche. Nell'Umanesimo e nel Rinascimento il problema educativo assume un nuovo aspetto: l'accento non cade più sulla trasmissione della verità, ma sull'ideale estetico di una formazione armonica dell'individuo. Ne è esempio emblematico la «Casa giocosa» di Vittorino da Feltre, mirata a promuovere e disciplinare lo spontaneo svolgimento della personalità attraverso il gioco, gli esercizi fisici, la cultura letteraria e scientifica e la musica. L'evoluzione economico-sociale e la nascita della scienza moderna nel sec. 17° influenzano profondamente la concezione dell'e. e l'organizzazione dei sistemi educativi. In ambito protestante, Comenio procede all'elaborazione di una metodologia educativa e di una organizzazione generale dell'istruzione scolastica fondata sul principio della pansofia («insegnare tutto a tutti»), mentre in ambito cattolico si affermano i modelli educativi delle scuole gesuite, rivolti alla formazione delle élite e basati sull'emulazione, la disciplina e l'apprendimento mnemonico. Modelli di altissimo spirito educativo, severo ma rispettoso della persona umana, saranno nel 18° sec. le «piccole scuole» del giansenismo, la cui metodologia educativa rivelerà una sorprendente vitalità anche dopo lo scioglimento del movimento. Nell'ambito della filosofia empiristica *Locke*, in partic., partendo dalla fede nelle forze spontanee e nell'autonomia della ragione umana, pone l'accento sulla formazione della personalità del discente attraverso la propria esperienza. Sarà questo uno dei temi della grande utopia pedagogica di *Rousseau*, il quale intende l'e. come processo di auto-svolgimento della personalità, propugnando un metodo educativo che corrisponda alle fasi di sviluppo dell'individuo e promuova al contempo indirettamente la libera iniziativa. Al pensiero di *Rousseau* si ispireranno successivamente Pestalozzi, che sottolinea il ruolo centrale del bambino quale soggetto del processo educativo, e Fröbel, il creatore dei «giardini d'infanzia», che scopre il mondo dell'infanzia nella pienezza dei suoi interessi. E alcune istanze rousseauiane si ritroveranno anche nel rinnovamento educativo proposto all'inizio del sec. 20° dal movimento attivista, in particolare da *Dewey*, con il suo richiamo alla partecipazione attiva dei giovani al processo di apprendimento e all'esigenza di soddisfarne i bisogni concreti sulla base di determinati progetti operativi. Alla definizione di una disciplina autonoma che studia le teorie, i metodi e i problemi dell'educazione, la pedagogia, diede un fondamentale apporto nel sec. 19° *Herbart*, il quale inaugurò altresì quella stretta dipendenza della scienza dell'educazione dalla psicologia che contraddistinguerà gli sviluppi successivi. A partire dalla fine dell'Ottocento, la riflessione sull'e. diventerà progressivamente prerogativa, oltre che della psicologia, anche di un'altra disciplina autonomizzata dalla filosofia, ossia la sociologia. Un'eccezione in questa tendenza è rappresentata dai tentativi di *Gentile*, in Italia, di interpretare la filosofia stessa come pedagogia, in una concezione dell'idealismo che identifica lo sviluppo personale dell'uomo con lo sviluppo universale dello spirito, e da quello di segno diverso di *Dewey*, negli Stati Uniti, di fondare una «pedagogia scientifica» coerentemente con l'estensione positivista del metodo scientifico ai fenomeni umani. Successivamente, l'affermarsi dei metodi della psicologia sperimentale nello studio dei processi di apprendimento, dello sviluppo del bambino e delle

differenze individuali influenzò profondamente l'orientamento della ricerca empirica e teorica nel campo dell'educazione.

eidos Traslitterazione del gr. εἶδος «aspetto, forma». Termine filosofico con cui *Platone* designa l'idea, *Aristotele* la forma. Ripreso da *Husserl* per designare l'essenza oggetto d'intuizione.

emanatismo Dottrina filosofica e religiosa (detta anche, meno comunemente, emanazionismo), secondo la quale il molteplice trae origine da un principio, l'*Uno*, o da altra realtà prima che esprime da sé il molteplice con assoluta libertà, identica a necessità assoluta. Questo passaggio avviene attraverso un processo detto di emanazione (si utilizzava, con questo termine, un'immagine visiva: la diffusione della luce da un punto luminoso), che non comporta diminuzione del principio stesso ma che fonda anzi un rapporto ontologico essenziale tra questo e il molteplice. Il tema è soprattutto svolto dal neoplatonismo e dalle correnti di pensiero che ne sono influenzate.

L'emanatismo arabo. Nell'Islam medievale gli autori che scrissero in arabo (Alfarabi e Avicenna non sono che i principali), furono influenzati a un tempo da *Aristotele* e dagli scritti neoplatonici (riconducibili in particolare a *Plotino* e *Proclo*) che a questo vennero associati o ascritti, durante il processo di trasmissione e traduzione in arabo degli scritti filosofici di origine greca. L'emanazione concepisce il mondo come il risultato di un processo atemporale in cui una serie degradante di esseri, intelligenze o intelligenze e anime (→ 'aql; colcodea), deriva in modo continuativo a partire da un Primo principio (spesso espressamente assimilato a Dio). Il termine ultimo dell'emanazione è costituito dalla materia prima indeterminata oltre alla quale c'è (o più esattamente non c'è) il nulla. Dalla materia si origina poi, per informazione della stessa, e dunque ancora in virtù di un processo emanativo, il mondo sublunare, composto di enti la cui forma si congiunge appunto alla materia. La degradazione, ossia la sempre maggiore lontananza dal Principio, assicura il passaggio dalla sfera intellettuale o formale della processione (intellettuale è l'atto divino che la genera) a quella materiale del mondo sublunare. All'energia del flusso emanativo, è poi affiancata (sia in Alfarabi sia in Avicenna) quella dell'influsso dei corpi celesti, che hanno così parte attiva nella conformazione e conservazione del mondo. Le teorie emanatiste, che intendono interpretare l'atto insaturativo di Dio, e fornire quindi una spiegazione dell'origine del mondo, integrano inoltre la questione fisica e astronomica, dando luogo a delle vere cosmologie in cui sono conciliate le teorie tolemaiche e aristoteliche; a seconda del sistema eletto, le intelligenze o le intelligenze e le anime muovono i corpi celesti. Lo stesso processo emanativo che fonda l'ontologia e la fisica, è utilizzato inoltre per spiegare la conoscenza, interpretata come il risultato dell'illuminazione dell'intelletto potenziale (per Averroè anch'esso separato) da parte dell'ultima intelligenza della serie, l'intelletto agente separato. Nel dare ragione dell'atto emanativo, l'immagine della luce, già aristotelica (*De anima*, III, 5, 430 a 15-20), si affianca infatti a quella dell'acqua veicolata dai termini che in modo privilegiato esprimono l'emanazione (gr. ἀπόρροια; ar. fayd; lat. fluere, emanare).

emotivismo Insieme delle teorie etiche che nel corso del Novecento, soprattutto in ambito anglosassone, hanno proposto di rendere conto dei giudizi morali in termini di emozioni e di sentimenti. Il tratto che accomuna queste teorie è il loro carattere non-cognitivo. L'etica non è una forma di conoscenza: i giudizi morali non servono a trasmettere informazioni, ma si caratterizzano

per la loro forza motivazionale, vale a dire la capacità che possiedono di spingere ad agire. Anticipazioni di questo atteggiamento si sono volute rintracciare, anche da parte degli stessi emotivisti, in autori dei secoli passati, come *Hobbes*, che parlò del linguaggio «imperativo» del desiderio e dell'avversione, o *Hume*, per il quale il giudizio morale non è una proposizione speculativa ma un sentimento attivo. L'emergere di etiche emotivistiche nella filosofia contemporanea è legato piuttosto all'affermazione del positivismo logico (→), al cui criterio di verificabilità si sono ispirati gli autori che hanno considerato i giudizi morali privi di significato in termini di vero o falso, in quanto non suscettibili di verifica empirica. Esponente di questa forma radicale di e. è Ayer (*Language, truth and logic*, 1936; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*), per il quale, se i giudizi morali riflettono stati emotivi individuali, diventa quanto mai problematico aprire un confronto tra prospettive etiche discordanti sulla base di argomentazioni razionali. Anche per Stevenson i giudizi morali sono di natura emotiva e privata, ma più che essere espressione immediata di sentimenti, essi rinviano piuttosto ad «atteggiamenti», a disposizioni psicologiche ad approvare o disapprovare linee di condotta, e i contrasti tra diversi atteggiamenti morali si sviluppano in maniera analoga ai contrasti che insorgono nella sfera del gusto. Contro la riduzione dei giudizi morali a emozioni, proposte teoriche, come quella di Hare, hanno cercato di ristabilire la natura peculiare del linguaggio morale, connettendola a una forma di razionalità pratica.

empatia Termine con cui si è soliti rendere in italiano quello tedesco di *Einfühlung* (anche tradotto con «simpatia simbolica»), usato in estetica e in psicologia per indicare la capacità di porsi nella situazione di un'altra persona con nessuna o scarsa partecipazione emotiva (quest'ultima è invece presente nel sentimento di simpatia).

La teoria estetica. La teoria dell'*Einfühlung*, formulata, sulla traccia di *Herder*, da Vischer (*Über das optische Formgefühl*, 1873) e da Lipps (*Ästhetik*, 1903), si diffuse soprattutto in seguito all'apparizione della fortunata opera di W. Worringer *Abstraktion und Einfühlung* (1908; trad. it. *Astrazione e empatia*). Secondo l'estetica di Vischer e di Lipps, l'uomo attribuisce bellezza alle forme nelle quali riesce a trasferire o proiettare il proprio senso vitale: il godimento estetico è pertanto godimento oggettivato di noi stessi. Ma per Worringer questa teoria è idonea a farci comprendere soltanto l'arte classica e quella rinascimentale, che nascono da un sentimento di immedesimazione con le forme organiche, mentre nulla ci può dire circa l'arte dei popoli primitivi e delle civiltà preclassiche e orientali, in cui prevale un sentimento antinaturalistico. Accanto al bisogno di e., va dunque postulata l'esistenza di un impulso originario di astrazione, che tende all'inorganico, al regolare, al geometrico. Insistendo sui fondamenti psichici dell'esperienza estetica, la teoria dell'*Einfühlung* ha dato un notevole impulso al costituirsi di una psicologia dell'arte, anche se gli studi in questo campo si sono poi orientati principalmente verso l'analisi dei fenomeni percettivi, secondo ipotesi assai più prossime alla teoria della pura visibilità (→ Fiedler, Konrad).

Filosofia della mente. La problematica della comprensione empatica ha acquisito nuova centralità a partire dai primi anni Novanta del Novecento nell'ambito della filosofia della psicologia e della filosofia della mente (oggi rientranti nella scienza cognitiva). Fermo restando il riferimento ai modelli storici della comprensione empatica (il *Verstehen* di Simmel e Dilthey in Germania, il *re-enactement* di Collingwood in Gran Bretagna), questo rinnovato interesse, e l'ampio dibattito che ne scaturì, presero le mosse da alcuni sviluppi della filosofia analitica del linguaggio e della mente, in

partic. da una celebre tesi di Quine. In *Word and object* (1960; trad. it. *Parola e oggetto*) Quine aveva sottolineato come l'attribuzione dei cosiddetti atteggiamenti proposizionali o stati intenzionali (credenza, desiderio, speranza, ecc.), attraverso i quali nella psicologia del senso comune normalmente spieghiamo il comportamento dei nostri simili secondo il classico modello mezzioscopi, si basi essenzialmente su una simulazione di tipo empatico. Per Quine, nel discorso indiretto, e più in generale nell'attribuzione di atteggiamenti proposizionali, l'enunciazione delle tipiche locuzioni «X crede che...», «X desidera che...», mediante cui si fa riferimento agli stati mentali del soggetto di cui si intende spiegare il comportamento, deriverebbe dalla nostra proiezione in quello che, dall'osservazione del suo comportamento, immaginiamo debba essere lo stato mentale del soggetto. In altri termini, le attribuzioni di credenza e desiderio si baserebbero sull'ipotesi che il soggetto da interpretare proferisca enunciati e abbia percezioni, credenze, desideri e in genere atteggiamenti proposizionali simili a quelli che avremmo noi se ci trovassimo al suo posto. Questa «virtuosità drammatica», come si esprime Quine, è così connaturata al nostro modo di interpretare gli altri che non esitiamo ad attribuire credenze, desideri e sforzi persino a creature prive dell'uso della parola. La simulazione empatica costituisce per Quine (*Pursuit of truth*, 1990), nonostante il suo comportamentismo, una modalità epistemica naturale con la quale correntemente e spesso inconsciamente attribuiamo credenze, desideri e percezioni. L'influenza di questa tesi quineana è difficilmente sopravvalutabile. Utilizzata e sviluppata sin dai primi anni Ottanta da S. Stich per l'analisi semantica degli enunciati di credenza (*From folk psychology to cognitive science*, 1983; trad. it. *Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva*), essa è alla base della ripresa del concetto di simulazione empatica nella filosofia della mente. Nel tentativo di render conto metodologicamente di una pratica la cui efficacia empirica, per quanto controversa, è stata molto spesso sottolineata, questa ripresa intende contrastare essenzialmente un modello alternativo delle attribuzioni di atteggiamenti proposizionali difeso dai filosofi della mente di orientamento funzionalista (D.K. Lewis, Fodor), il modello correntemente denominato teoria della teoria (*theory theory*). Secondo questo modello, tali attribuzioni, intese come descrizioni di antecedenti causali (ragioni, motivi) di un comportamento già osservato o anche di un comportamento imminente (e quindi predicibile), si baserebbero su un insieme di generalizzazioni o leggi di senso comune (correlanti stati mentali con altri stati mentali o con comportamenti) che costituiscono una vera e propria «teoria della mente», per quanto implicita e rozza. Con l'apprendimento e la socializzazione ciascun individuo acquisirebbe questa teoria (detta *folk psychology*), imparando a usare le sue leggi come regole di inferenza sia per spiegare sia per predire il comportamento dei suoi simili. Per contro, i difensori della *simulation theory* mettono in evidenza come le nostre capacità esplicative e predittive del comportamento umano siano in larga misura basate su un'attività di simulazione immaginativa (di solito espressa controfattualmente) degli stati mentali altrui e delle azioni (verbali e non verbali) che ne conseguono. Tra i proponenti e difensori della *simulation theory* vanno ricordati R. Gordon, A.I. Goldman e J. Heil.

empirismo Dal gr. *ἐμπειρία* («esperienza»). In generale, atteggiamento filosofico che pone nell'esperienza la fonte della conoscenza. Tradizionalmente considerato nelle storie della filosofia in opposizione a «innatismo» e a «razionalismo», l'e. si caratterizza per il rifiuto di ogni dottrina filosofica che faccia derivare la conoscenza per deduzione da principi razionali evidenti a priori, in quanto tali anteriori e indipendenti dall'esperienza. In questo senso *Hegel* definiva l'e. come l'atteggiamento gnoseologico che «in luogo di cercare il vero nel pensiero stesso, lo va ad attingere dall'esperienza». Vari sono gli autori che nella storia del pensiero hanno fatto appello all'esperienza sensibile nel processo conoscitivo e, in questo senso, si parla comunemente di forme di e. già nella

filosofia greca e in quella medievale. Più propriamente, il termine sta a indicare l'indirizzo filosofico originatosi in area britannica nei secc. 17° e 18°, per opera soprattutto di autori quali *Locke*, *Berkeley* e *Hume*, con importanti sviluppi nel sec. 19° grazie alle ricerche di *J.S. Mill*. Tale indirizzo, sulla base dell'esperienza, ha elaborato una compiuta teoria della conoscenza, sullo sfondo dei profondi mutamenti che erano stati prodotti dalla nuova immagine del mondo frutto della rivoluzione scientifica.

L'empirismo nella filosofia antica. In un noto passo della *Critica della ragion pura*, *Kant*, discutendo della controversia se le conoscenze pure della ragione derivino dall'esperienza o se piuttosto abbiano la loro sorgente nella ragione stessa, indicava in *Aristotele* «il capo degli empiristi», seguito da *Locke* «nei nuovi tempi». Che *Aristotele* possa dirsi l'iniziatore dell'e. è questione discussa: se infatti *Aristotele* privilegiò un approccio empiristico e induttivistico nelle indagini sui fenomeni naturali, la sua concezione della vera scienza resta legata piuttosto all'impostazione platonica basata sulla dialettica e sul procedimento deduttivo. Rispetto ad *Aristotele*, secondo quanto riconosceva lo stesso *Kant*, *Epicuro* fu assai più conseguente. Nella sua «canonica» (o teoria della conoscenza, dal termine greco *κάνων* che sta per «criterio»), *Epicuro*, sviluppando temi democritei, fece della sensazione il criterio fondamentale della conoscenza. Dagli oggetti esterni si staccano pellicole sottili di atomi che vanno a colpire gli organi di senso producendo immagini, corrispondenti in linea generale agli oggetti. Ma essendo queste pellicole, per quanto sottili, anch'esse di natura materiale, può avvenire che nel processo di trasmissione subiscano deformazioni, dando luogo a immagini ingannevoli; si tratta comunque di difetti che vanno corretti restando sempre nell'ambito dell'esperienza, facendo ricorso alle anticipazioni (o prolessi) che altro non sono che le tracce di sensazioni passate ripetute e rese stabili.

Il recupero dell'empirismo nel Seicento. Contro la tradizione aristotelico-scolastica, nella prima metà del sec. 17°, fu *Gassendi* a riproporre una logica empiristica ispirata a un recupero dell'epicureismo nell'ambito dell'ortodossia cristiana. Come per *Epicuro*, anche per *Gassendi* il criterio della verità consiste nella sensazione, cioè nelle immagini che l'intelletto recepisce dall'esterno creando un sistema di segni e dando luogo, attraverso il ricorso a procedimenti induttivi, a una forma di conoscenza sperimentale e fenomenica. Coerentemente con il recupero dell'e., *Gassendi* fece valere le istanze di un moderato *scetticismo* contro gli arbitri della metafisica scolastica, una forma di *scetticismo* non distruttivo riguardo alle capacità della conoscenza umana, ma volto in chiave essenzialmente antidogmatica. È quella forma di *scetticismo* che accompagnerà non poche espressioni dell'e. moderno, dove il privilegiamento del dato, quale si presenta all'esperienza sensibile, diventa atteggiamento critico nei confronti delle pretese della ragione di pervenire a verità assolute, e l'appello all'esperienza assume il ruolo di criterio di verifica di ogni assunto sul mondo e sulle possibilità del conoscere. Tale istanza critica è esplicitamente dichiarata da *Locke* in apertura del *Saggio sull'intelletto umano* (→) (1689), dove si avverte il lettore che intento dell'autore è quello di procedere con un «semplice metodo descrittivo» a stabilire le condizioni, i limiti e le possibilità della conoscenza, per appurare quali verità sia possibile conoscere con certezza e quali siano oggetto di probabilità e di congetture, perché se è irragionevole la pretesa di conoscere tutto lo è altrettanto il rinunciare in nome di uno *scetticismo* assoluto alle conoscenze che sono invece accessibili all'uomo. L'orizzonte in cui si colloca la ricerca di *Locke* è quello del rifiuto del dogmatismo, delle concezioni della metafisica scolastica e del principio di autorità; punti di riferimento sono il metodo induttivo e i procedimenti di verifica delle ipotesi tipici del metodo

sperimentale dei grandi protagonisti dell'indagine scientifica contemporanea: R. Boyle, Th. Sydenham, «il grande Huyghens e l'incomparabile Newton», di fronte ai quali *Locke* si pone come il «semplice manovale che sgombera il terreno e lo ripulisce da alcuni detriti che ostacolano la via verso la conoscenza». Rientrano a pieno titolo in questa operazione la scelta in senso decisamente antinnatistico dell'e. di *Locke*, vale a dire il rifiuto delle idee innate proprie della tradizione platonizzante, ripresa in età moderna da *Cartesio* e dai platonici di Cambridge; la sua concezione della mente come tabula rasa e dell'esperienza come fonte di tutti i materiali della conoscenza, tanto delle idee che provengono dal senso esterno quanto di quelle che nascono dalla riflessione dell'intelletto sulle proprie operazioni; la critica del concetto di sostanza, che vanifica la pretesa della metafisica tradizionale di conoscere l'«essenza delle cose».

L'approccio di *Hume*. La distinzione tra impressioni e idee, fatta valere da *Hume* reinterpretando la linea analitica dell'e. di *Locke*, diventa strumento di una critica radicale delle generalizzazioni logico-metafisiche dei razionalisti. Anche per *Hume* quella di sostanza è una nozione inintelligibile, e frutto di ipostatizzazioni arbitrarie sono le idee astratte, sulle quali si era già appuntata la critica demolitrice di *Berkeley*. L'indagine del filosofo scozzese culmina nella dissoluzione del principio razionalistico di causalità. Le connessioni causali e il principio di uniformità della natura, che su quelle si basa, non sono ricavabili né dalla ragione né direttamente dall'esperienza: la loro origine va piuttosto cercata in una sorta di istinto naturale, che è compito dell'«anatomista della natura umana» analizzare, ricostruendo i meccanismi psicologici che operano sull'immaginazione tramite procedure che *Hume* definisce con termini quali «custom», «habit», «belief». Erano questi i risultati del «newtonismo morale» di *Hume*, vale a dire del tentativo di estendere allo studio della natura umana i procedimenti della nuova fisica sperimentale.

Kant. Le conclusioni del nuovo approccio humiano finivano con il mettere in discussione, al di là delle ipostatizzazioni della metafisica tradizionale, anche alcuni dei presupposti filosofici della fisica di Newton, come per es. le nozioni di spazio e tempo assoluti. Fu *Kant* ad attribuire alla lettura di *Hume* la funzione di averlo scosso dal «sonno dogmatico» delle sue prime prove filosofiche, ponendo però al tempo stesso il problema di ricostruire, una volta rese impercorribili le vie della vecchia metafisica, i fondamenti logico-razionali della nuova fisica, sottraendoli al relativismo. La soluzione kantiana è nota: non si dà conoscenza al di fuori dell'esperienza, ma essa è valida solo nell'ambito delle condizioni a priori che la rendono possibile: le nozioni di spazio e tempo acquistavano stabilità come forme trascendentali della sensibilità.

L'empirismo radicale di *Mill*. Ricollegandosi in pieno sec. 19° alla tradizione dell'e. britannico, *J.S. Mill* si trovò a confrontarsi con problemi nuovi, legati alle diverse risposte che allo scetticismo gnoseologico attribuito a *Hume* avevano dato, da una parte, il trascendentalismo kantiano, riecheggiato in Inghilterra dalla filosofia dell'induzione dell'epistemologo Whewell, e dall'altra dall'intuizionismo della scuola scozzese del common sense. Riferendosi al dibattito filosofico contemporaneo, *Mill* lo vedeva animato essenzialmente dallo scontro tra due scuole: la «scuola a priori», o intuitiva, che sosteneva la presenza in ogni atto del pensiero di elementi mentali originali e non derivati, quali le nozioni di tempo, spazio, estensione, solidità, e la «scuola a posteriori», o dell'esperienza, i cui rappresentanti non negavano affatto l'importanza di quelle nozioni, ma contestavano il loro carattere di verità non ulteriormente analizzabili. Ricostruire i processi

attraverso i quali si formano le presunte verità a priori è il compito che *Mill* si pose nel *System of logic* (1843), ricorrendo agli strumenti analitici della psicologia associazionistica. L'esito delle ricerche di *Mill* va in direzione di una forma radicale di e., in cui non solo le relazioni logiche fondamentali nascono da generalizzazioni di dati provenienti in ultima istanza da induzioni empiriche, ma gli stessi assiomi matematici, punto di forza di ogni posizione intuizionistica, hanno un'origine analoga, in quanto scaturiscono dalle nostre interazioni con il mondo.

La rinascita novecentesca. Tacciata di 'psicologismo', la concezione milliana secondo cui il carattere necessario della logica e della matematica risiederebbe nei processi dell'associazione mentale andò incontro a una rapida eclissi nei decenni a cavallo tra Otto e Novecento. Le nuove ricerche nei campi della logica e della matematica contribuirono alla rielaborazione del concetto stesso di esperienza, nello stesso momento in cui la rivoluzione relativistica in fisica rimetteva in discussione quel paradigma epistemologico newtoniano che per circa due secoli aveva costituito un punto di riferimento essenziale dell'e. britannico. La rinascita novecentesca dell'e. prenderà il nome di e. logico e avrà come strumenti di verifica le tecniche logico-formali di analisi del linguaggio.

ente Il concetto di ente si definisce in rapporto con quello di essere (→), di cui, dal punto di vista grammaticale, è participio presente. Parmenide considerò l'«essere» (εἶναι) la forma comune e universale di ogni asserzione di realtà, unica realtà vera, superiore alle contraddizioni del particolare. Di qui il termine di ὄν «quel che è» (in assoluto, e senz'altra predicazione) sentito ancora come participio piuttosto che come sostantivo. L'«essere» di Parmenide nella storia del posteriore eleatismo (Melisso) venne sempre più assumendo quei caratteri di identità, stabilità e inalterabile costanza, che non erano più incompatibili, in linea di principio, con l'ammissione di una molteplicità di enti, forniti appunto di questi caratteri. E infatti il pluralismo adoperò il termine anche al plurale, per designare le realtà ultimamente vere secondo la propria concezione: e così più tardi per *Platone* furono ὄντα («enti») le idee. La critica aristotelica dissolse il concetto assoluto dell'ὄν, chiarendo i molti sensi che di volta in volta poteva assumere la predicazione dell'essere. Si distingue così, da un lato, l'e. per se, quando l'essenza che si predica appartiene substantialiter all'e., e, dall'altro, l'e. per accidens, quando tale essenza gli sia in qualche modo associata. L'essenza è, in termini aristotelici, la «potenza» di essere dell'e.; l'atto è perciò il suo esistere determinato, e secondo l'atto (che il pensiero cristiano attribuisce a Dio) i diversi e. si distinguono in: e. reale, e. di ragione, e. immaginario, e. finito, e. ideale, e. creato. Dio che è l'Atto puro occupa il posto massimo nella gerarchia degli e.: e. infinito, e. supremo, che ha in sommo grado, in grado infinito, la capacità dell'essere; si potrebbe dire in grado assoluto, giacché – secondo il pensiero tomista – Dio solo è e. per essentiam, mentre le creature lo sono per partecipazione. Di qui perciò quella distinzione di essenza ed esistenza, che doveva restare acquisita al pensiero posteriore e ricondurre verso il significato del primo termine anche quello di ente. E così il pensiero moderno, che per lo più identificò il concetto di e. a quello di essere, gli conservò, nei rari casi in cui lo mantenne nella sua forma specifica, il senso della realtà trascendente e ideale di contro a quella materiale ed empirica: come per es. nella formula giobertiana dell'e. che crea l'esistente.

EMPATIA

Termine con cui si è soliti rendere in italiano quello tedesco di *Einfühlung* (anche tradotto con «simpatia simbolica»), usato in estetica e in psicologia per indicare la capacità di porsi nella

situazione di un'altra persona con nessuna o scarsa partecipazione emotiva (quest'ultima è invece presente nel sentimento di simpatia).

La teoria estetica. La teoria dell'*Einfühlung*, formulata, sulla traccia di *Herder*, da Vischer (*Über das optische Formgefühl*, 1873) e da Lipps (*Ästhetik*, 1903), si diffuse soprattutto in seguito all'apparizione della fortunata opera di W. Worringer *Abstraktion und Einfühlung* (1908; trad. it. *Astrazione e empatia*). Secondo l'estetica di Vischer e di Lipps, l'uomo attribuisce bellezza alle forme nelle quali riesce a trasferire o proiettare il proprio senso vitale: il godimento estetico è pertanto godimento oggettivato di noi stessi. Ma per Worringer questa teoria è idonea a farci comprendere soltanto l'arte classica e quella rinascimentale, che nascono da un sentimento di immedesimazione con le forme organiche, mentre nulla ci può dire circa l'arte dei popoli primitivi e delle civiltà preclassiche e orientali, in cui prevale un sentimento antinaturalistico. Accanto al bisogno di e., va dunque postulata l'esistenza di un impulso originario di astrazione, che tende all'inorganico, al regolare, al geometrico. Insistendo sui fondamenti psichici dell'esperienza estetica, la teoria dell'*Einfühlung* ha dato un notevole impulso al costituirsi di una psicologia dell'arte, anche se gli studi in questo campo si sono poi orientati principalmente verso l'analisi dei fenomeni percettivi, secondo ipotesi assai più prossime alla teoria della pura visibilità (→ Fiedler, Konrad).

Filosofia della mente. La problematica della comprensione empatica ha acquisito nuova centralità a partire dai primi anni Novanta del Novecento nell'ambito della filosofia della psicologia e della filosofia della mente (oggi rientranti nella scienza cognitiva). Fermo restando il riferimento ai modelli storici della comprensione empatica (il *Verstehen* di Simmel e Dilthey in Germania, il re-enactement di Collingwood in Gran Bretagna), questo rinnovato interesse, e l'ampio dibattito che ne scaturì, presero le mosse da alcuni sviluppi della filosofia analitica del linguaggio e della mente, in partic. da una celebre tesi di Quine. In *Word and object* (1960; trad. it. *Parola e oggetto*) Quine aveva sottolineato come l'attribuzione dei cosiddetti atteggiamenti proposizionali o stati intenzionali (credenza, desiderio, speranza, ecc.), attraverso i quali nella psicologia del senso comune normalmente spieghiamo il comportamento dei nostri simili secondo il classico modello mezzi-scopi, si basi essenzialmente su una simulazione di tipo empatico. Per Quine, nel discorso indiretto, e più in generale nell'attribuzione di atteggiamenti proposizionali, l'enunciazione delle tipiche locuzioni «X crede che...», «X desidera che...», mediante cui si fa riferimento agli stati mentali del soggetto di cui si intende spiegare il comportamento, deriverebbe dalla nostra proiezione in quello che, dall'osservazione del suo comportamento, immaginiamo debba essere lo stato mentale del soggetto. In altri termini, le attribuzioni di credenza e desiderio si baserebbero sull'ipotesi che il soggetto da interpretare proferisca enunciati e abbia percezioni, credenze, desideri e in genere atteggiamenti proposizionali simili a quelli che avremmo noi se ci trovassimo al suo posto. Questa «virtuosità drammatica», come si esprime Quine, è così connaturata al nostro modo di interpretare gli altri che non esitiamo ad attribuire credenze, desideri e sforzi persino a creature prive dell'uso della parola. La simulazione empatica costituisce per Quine (*Pursuit of truth*, 1990), nonostante il suo comportamentismo, una modalità epistemica naturale con la quale correntemente e spesso inconsciamente attribuiamo credenze, desideri e percezioni. L'influenza di questa tesi quineana è difficilmente sopravvalutabile. Utilizzata e sviluppata sin dai primi anni Ottanta da S. Stich per l'analisi semantica degli enunciati di credenza (*From folk psychology to cognitive science*, 1983; trad. it. *Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva*), essa è alla base della ripresa del concetto di simulazione empatica nella filosofia della mente. Nel tentativo di render conto metodologicamente di una pratica la cui efficacia empirica, per quanto controversa, è stata molto spesso sottolineata, questa ripresa intende contrastare essenzialmente un modello alternativo delle

attribuzioni di atteggiamenti proposizionali difeso dai filosofi della mente di orientamento funzionalista (D.K. Lewis, Fodor), il modello correntemente denominato teoria della teoria (theory theory). Secondo questo modello, tali attribuzioni, intese come descrizioni di antecedenti causali (ragioni, motivi) di un comportamento già osservato o anche di un comportamento imminente (e quindi predicibile), si baserebbero su un insieme di generalizzazioni o leggi di senso comune (correlanti stati mentali con altri stati mentali o con comportamenti) che costituiscono una vera e propria «teoria della mente», per quanto implicita e rozza. Con l'apprendimento e la socializzazione ciascun individuo acquisirebbe questa teoria (detta folk psychology), imparando a usare le sue leggi come regole di inferenza sia per spiegare sia per predire il comportamento dei suoi simili. Per contro, i difensori della simulation theory mettono in evidenza come le nostre capacità esplicative e predittive del comportamento umano siano in larga misura basate su un'attività di simulazione immaginativa (di solito espressa controfattualmente) degli stati mentali altrui e delle azioni (verbali e non verbali) che ne conseguono. Tra i proponenti e difensori della simulation theory vanno ricordati R. Gordon, A.I. Goldman e J. Heil.

ENTELECHIA

Termine usato da *Aristotele* (ἐντελέχεια, da ἐν τέλει ἔχειν «essere compiuto, essere in atto») in contrapposizione a «potenza» (δύναμις), per designare la realtà che ha raggiunto il pieno grado del suo sviluppo; talvolta è identificato con il termine «atto» (ἐνέργεια), ma le due nozioni si distinguono in quanto quest'ultimo indica la realizzazione attiva della potenza, e l'e. invece costituisce la perfetta attuazione raggiunta dalla sostanza. Non è perciò da confondere con l'ἐνδελέχεια (endelechia), termine del primo *Aristotele* trasmessoci da *Cicerone* (cfr. *Tusculanae*, I, 10, 22), che viene usato per indicare l'anima umana intesa come quinta natura (diversa da ogni altra a noi nota), immortale, comune agli dei e ai cieli (esseri divini). Il termine e. fu ripreso da *Leibniz* per indicare la monade, in quanto ha in sé il perfetto fine organico del suo sviluppo. Nel campo delle scienze biologiche, fu usato per designare il principio dirigente dello sviluppo di ogni organismo. In questa accezione il termine e. fu riesumato da H. Driesch, che nella sua dottrina neovitalistica ammise l'esistenza di un principio organico individuale avente in sé l'idea della realtà perfetta, cioè dell'organismo completamente sviluppato.

ENTIMEMA

Termine filosofico (gr. ἐνθύμημα, der. di ἐνθυμέομαι «riflettere, dedurre», da θυμός «animo») designante in *Aristotele* il sillogismo retorico fondato su verosimiglianze o segni, ossia che argomenta da premesse non assolutamente certe. Per *Boezio* e i moderni designa il sillogismo ellittico, in cui è sottintesa una delle due premesse, per es.: «l'anima è spirituale, dunque è incorruttibile», dove è sottintesa la premessa maggiore: «ogni ente spirituale è incorruttibile».

ENTUSIASMO

Dal gr. ἐνθουσιασμός, der. di ἐνθουσιάζω «essere ispirato», da ἐνθεός, comp. di ἐν «in» e θεός «dio». Termine che presso i Greci indicava la condizione di chi era «invaso da una forza o furore divino» (ἐνθεός) e si veniva quindi a trovare a diretto contatto con le forze sacre: è la condizione della profetessa di Delfi, dell'indovino, del sacerdote, dell'iniziato che passa a una nuova vita, ma anche del poeta, che si pensava ispirato da un dio. Il termine si trova la prima volta in *Platone*

(Timeo, 71 e; *Fedro*, 249 d-e) e designa lo stato di chi è dominato da una forza divina: è uno stato di esaltazione (o follia), che toglie a chi la prova il controllo dei propri atti e gli dà la coscienza di essere intimamente unito con il dio, che è colui che veramente opera. Dal momento che «posseduti dal dio» (cioè in uno stato di ἐνθουσιασμός, in contrapposizione con la «possessione demoniaca», δαιμονισμός) erano considerati soprattutto i seguaci dei misteri, il termine può essere giunto a *Platone* attraverso gli orfici. *Platone* distingue (*Fedro*, 265 b) quattro tipi di «follia divina» riconducibili alle quattro divinità che la ispirano: attribuisce l'ispirazione divinatoria ad Apollo, quella iniziatica a Dioniso, quella poetica alle Muse e la follia amorosa ad Afrodite e a Eros. Per *Platone*, tuttavia, ἐνθεοί sono, almeno in un primo tempo, tipicamente i poeti (Ione, 533 e), in quanto, come Omero, essi compongono bei poemi non per tecnica ma grazie all'ispirazione della Musa; per questo sono in grado di attrarre gli altri con un potere che è simile a quello del magnete sui pezzi di ferro. La stessa cosa vale per i rapsodi, che, nell'ideale catena dell'e. poetico, sono gli anelli di congiunzione tra il poeta e gli ascoltatori (Ione, 538). Il termine assume anche, in *Platone*, un significato mistico-teologico, per indicare la condizione di coloro (i filosofi) che sono a contatto diretto con la verità e con il divino. In un senso affine, il termine fu usato dai neoplatonici, i quali però sottolinearono maggiormente la necessità di una separazione tra l'anima e il corpo, avvicinando l'e. a quello stato che viene più propriamente designato come estasi (*Plotino*, *Enneadi*, V, 6, 4). Nell'epoca della Riforma furono detti entusiasti, con una punta di spregio, gli adepti di alcune sette religiose (anabattisti, quacqueri, mormoni, e altri) che pretendevano di essere ispirati direttamente dallo Spirito Santo. Nel Rinascimento *Bruno* designa l'e. con vari nomi («eroico furore», «raptus mentis», «contractio mentis») e lo pone alla base della sua etica; questa inizia con la liberazione dai vizi e dai pregiudizi e, in una prospettiva del tutto mondana e anti-ascetica, culmina nell'eroico furore come consapevolezza della radicale unità del tutto: allora, l'uomo si converte tutto in Dio («doviene un Dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto») con un impeto di passione, e conquista la sua libertà. *Bruno* distingue tra un e. naturale, cioè un «fervore» intellettuale che, acuendo i sensi e accendendo il lume razionale, dà al pensiero una potenza superumana, e un e. religioso proprio di coloro che, posseduti dalla divinità, dicono e operano cose straordinarie (*De gl'heroici furori*, dialogo 3°). *Locke*, fissando i limiti conoscitivi propri dell'uomo («non accogliere nessuna proposizione con sicurezza maggiore di quanto non lo autorizzino le prove su cui è costruita»), critica tale e. perché, spingendosi oltre questa misura, fornisce un fondamento indebito all'assenso; l'e. «procede dalla presunzione di un cervello acceso o pieno di sé, tuttavia, una volta che prenda piede, opera più potentemente sulle persuasioni e azioni degli uomini che non la ragione o la fede». *Locke* presenta quindi essenzialmente l'e. in termini di fanatismo: la luce da cui sono abbagliati coloro che sono colti da e. è «un ignis fatuus che li farà girare di continuo dentro questo circolo» (*Saggio sull'intelligenza umana*, IV, 19). Successivamente, l'e. ricevette piena rivalutazione con Shaftesbury (*Lettera sull'entusiasmo*, 1708), che, distinguendolo dal fanatismo e dalla superstizione, sue forme degenerate, lo pose alla base delle più alte manifestazioni della cultura umana, intendendolo come dote della creatività, tipica di artisti, filosofi e oratori. Su questa linea di distinzione fra un 'e. ragionevole' e un 'e. fanatico' si mantennero sostanzialmente gli illuministi: Voltaire, nella voce dedicata a questo tema nel *Dizionario filosofico* (1765), afferma che l'e. «è soprattutto il retaggio della devozione male intesa» e attribuisce solo ai poeti un e. «ragionevole». Diderot invece nel *Paradosso sull'attore* (1773) lo ritiene del tutto inutile, sia sul piano estetico sia su quello etico. Nella filosofia del Novecento, *Jaspers* ha ripreso il concetto di e., valutandolo positivamente: nell'atteggiamento entusiastico l'uomo viene afferrato, e toccato nella sua dimensione più intima, dal sentimento della totalità, sostanzialità ed essenzialità del mondo (*Psicologia delle visioni del mondo*, I C, 1919).

ENUMERAZIONE

Nella logica scolastica, l'enumeratio perfecta è l'«induzione perfetta» aristotelica o «epagoge», la quale estende ciò che si è provato delle singole parti di un tutto al tutto stesso; l'enumeratio imperfecta, o «induzione insufficiente», è un sofisma, detto anche «ab uno disce omnes» («ciò che vale di uno, vale di tutti»), che si ha quando da alcuni particolari offerti dall'esperienza si conclude a proposizioni universali, sicché la conclusione contiene più delle premesse. Con lo stesso termine (fr. énumération) *Cartesio* ha poi designato la quarta regola del suo metodo che impone l'elencazione, la più diligente e accurata (e. completa), di tutto ciò che si riferisce a una questione in modo da permettere conclusioni certe ed evidenti.

ENUNCIATO

Nella filosofia del linguaggio e della logica, espressione linguistica di una proposizione. 'Giovanni ama Maria', 'John loves Mary' e 'Maria è amata da Giovanni' sono tre differenti enunciati con lo stesso contenuto, ossia essi esprimono una medesima proposizione. Nel linguaggio formale, per enunciato s'intende una espressione chiusa, non contenente cioè variabili libere, alla quale è quindi possibile attribuire un valore di verità.

EONE

Dal lat. tardo aeon -onis, gr. αἰών -ῶνος, propr. «età, periodo», dalla stessa radice da cui il lat. aevum. Presso gli antichi Greci, indicava il tempo, in senso assoluto, in contrapposizione a Chrònos, ossia al tempo commisurato alla esperienza umana. Nelle grandi religioni misteriche dell'età ellenistico-romana (mitraismo, orfismo, ecc.) E. divenne una divinità a sé stante e fu sincretisticamente rappresentato come una figura umana con testa leonina, avvolta da un serpente e con attributi di chiaro significato (fulmine, chiavi, scettro; ma ne esiste anche una raffigurazione antropomorfa: un vecchio con la barba e con la ruota zodiacale nella destra). Il termine ha avuto largo e vario impiego nella dottrina gnostica (→ gnosticismo), della quale esprime uno dei concetti fondamentali. L'origine del significato propriamente gnostico è forse da ricercare nella diffusione delle dottrine astrologiche dei Caldei, che immaginavano dei mondi cronologicamente e spazialmente successivi in cui l'anima avrebbe migrato prima del riposo finale. La gnosi giudaica riprese il termine e il concetto per rappresentare il contrasto tra 'inclinazione buona' e 'inclinazione cattiva' dell'anima, ipostatizzandole in due e. rispettivamente della luce e delle tenebre; e questo rimase il significato dominante, che dall'apocalittica giudaica trapassò poi anche nell'escatologia neotestamentaria, dove il «secolo (e.) presente» (ὁ αἰὼν οὗτος) aspetta di essere travolto dal «secolo futuro» (ὁ αἰὼν μέλλων). Nel Nuovo Testamento però vi è anche traccia del senso spaziale del termine, che ricorre qua e là (I Cor. III 18; Ebrei I 2; XI 3; Efes. II 7, ecc.) col significato di mondo o parte del mondo, a volte anche come personificazione (Col. I 26; Efes. III 9, ecc.; ma soprattutto Efes. II 2: «il principe di questo mondo»). Nel corso del 1° e del 2° sec., quando la gnosi conobbe il suo sviluppo massimo, il termine e. si caricò di significati sempre più pregnanti. L'influsso congiunto del platonismo ellenistico e delle religioni orientali (soprattutto il culto mitraico) imposero allo gnosticismo uno svolgimento complesso: il dominante pessimismo della soteriologia gnostica, che si esprime drammaticamente nel dualismo irrisolvibile, portò ad accogliere la struttura mitologica del dualismo zoroastriano e a riservare il termine e il concetto di e. (forse per

influsso del mitraismo, dove l'E. universale rappresenta la divinità) solo al «Bene», alla «Luce». Il conflitto tra Luce e Tenebre, tra Spirito e Materia richiese l'invenzione di numerosi e., che si distinguono e si articolano entro l'E., ora definito πλήρωμα («pienezza»); la soluzione gerarchica fu la soluzione preferita, e in tutti i sistemi gnostici è dato incontrare ora una scala di e. che procede dal Padre Supremo (chiamato variamente) per coppie maschio-femmina (sizigie) che si riproducono per emanazione a coppie sempre meno luminose quanto più si allontanano dalla fonte. Numero e nomi degli e. variano nei diversi sistemi.

EPAGOGE

Dal gr. ἐπαγωγή, comp. di ἐπί «sopra, verso» e ἄγω «condurre». Termine della logica aristotelica designante il procedimento raziocinativo a cui *Cicerone*, traducendo letteralmente il vocabolo greco, diede il nome latino di inductio (→ induzione).

EPICHEREMA

Dal gr. ἐπιχείρημα, der. di ἐπιχειρέω «intraprendere, prendere a dimostrare», comp. di ἐπί «sopra» e χεῖρ «mano», propr. «metter mano a qualche cosa». Termine della logica aristotelica designante il sillogismo dialettico o retorico in cui una delle premesse o entrambe sono accompagnate dalla loro dimostrazione. È detto anche sillogismo catafratto, cioè armato di tutto punto. L'orazione ciceroniana Pro Milone può ridursi a un e.: «è lecito uccidere un ingiusto aggressore: la legge naturale, il diritto positivo, il costume universale ne fanno fede; ora Clodio è stato l'ingiusto aggressore di Milone: ciò risulta con evidenza dagli antecedenti di Clodio e dalle circostanze del crimine; dunque Milone poteva uccidere Clodio».

EPISTEMOLOGIA

Indagine critica intorno alla struttura logica e alla metodologia delle scienze. Il termine deriva dall'ingl. epistemology (comp. del gr. ἐπιστήμη «conoscenza scientifica» e -logy «-logia»), coniato (1854) dal filosofo scozzese J. F. Ferrier per designare quella parte della gnoseologia che studia i fondamenti, la validità, i limiti della conoscenza scientifica.

EPOCA

Dal gr. ἐποχή, termine che veniva usato in una accezione astronomica per indicare il «punto di fermata» o istante rispetto al quale erano riferite alcune coordinate celesti o alcuni elementi orbitali, e quindi la posizione specifica di un astro in un tempo dato (cfr., per es., Tolomeo, *Almagesto*, III, 7 e 9; VII, 4; XI, 4 e 8). In età moderna il termine e. compare esplicitamente nella tavola cronologica e nel 1° cap. della *Scienza nuova* (→) di Vico, che propugna altresì una visione ciclica delle e. della storia umana, e nelle *Epoche della natura* di Buffon, nel 5° supplemento della *Storia naturale* (1749-89), con riferimento ai mutamenti della Terra e dei suoi abitanti, in una suggestiva prospettiva pre-evoluzionistica. Il concetto assume una nuova valenza nello *Schizzo* di un quadro storico dei progressi dello spirito umano (1795) di Condorcet, che introduce il concetto di rottura o di salto d'epoca. In senso analogo Saint-Simon, nella *Introduzione ai lavori scientifici* del 19° secolo (1807), sostiene che la storia procede attraverso e. «organiche» ed e. «critiche», caratterizzate da profonda stabilità le prime, e da continue trasformazioni le seconde. Il concetto di e. è fondamentale nella

filosofia della storia di *Hegel*, il quale distingue l'e. del mondo orientale, l'e. del mondo greco e del mondo romano, e l'e. del mondo cristiano-germanico. Il concetto di e. viene ripreso da *Marx*. Nel Manifesto del Partito comunista (1848) il mondo moderno è descritto come «l'e. della borghesia», e. che per le sue caratteristiche specifiche si distingue da tutte le altre e. della storia. Il concetto di e., in *Marx*, si identifica sostanzialmente con il concetto di formazione economico-sociale. Tale concetto, che in *Marx* si rifà alla dialettica e alla filosofia della storia di *Hegel*, si inserisce in una visione progressiva e finalistica del corso storico. La reazione antihegeliana dello «storicismo tedesco contemporaneo» avrebbe respinto ogni visione finalistica, continuando però a usare il concetto di e. per designare, come Weber, una determinata formazione economico-sociale.

EPOCHÈ

Traslitt. del gr. ἐποχή. Termine che indica la «sospensione del giudizio» mediante la quale ci si astiene dall'affermare o dal negare, evitando di assumere come date realtà la cui conoscenza è inattuabile. Nozione di origine scettica, l'e. è definita da *Sesto Empirico* negli Schizzi pirroniani come atteggiamento che consente di conseguire l'imperturbabilità (ἀταραξία): «'Sospensione del giudizio' è un atteggiamento della mente per cui né rifiutiamo né accettiamo» (I, 10). Sesto individua dieci modi mediante i quali conseguire l'e. «per mezzo della contrapposizione dei fatti», ossia opponendo «dati del senso a dati del senso, oppure dati dell'intelletto a dati dell'intelletto» (I, 31). Quando, nel 1562 e nel 1569, i testi sestiani vengono tradotti e pubblicati, la nozione scettica di e., sconosciuta nel Medioevo, torna a circolare. *Montaigne*, fa incidere come motto, nella sua biblioteca, la formula ἐπέχω («sospendo») e Charron, suo discepolo, che dà impianto sistematico ai materiali derivati dai Saggi, in *De la Sagesse* (1601) scrive: «Perché non sarà permesso di confessare candidamente che si ignora, poiché si ignora, e mantenere in sospenso e sopportare con tolleranza ciò di cui non siamo sicuri, contro cui esistono molte opposizioni e ragioni?» (II, 2). Il termine è attestato nel *Lexicon philosophicum graecum* di R. Goclenius (1615), dove, dopo l'ampia definizione del significato astronomico, l'e. è definita, in quanto 'assioma' degli scettici pirroniani, come: «affezione che, mediante il dubitare, inibisce il corso della mente [...] ossia sentenza sospesa, cioè che non definisce niente. [...] Il non dire né asseverare nulla a proposito di qualcosa». Il filosofo e teologo Mersenne, nelle *Quaestiones in Genesim* (1623), riassume l'empia dottrina scettica che: «esitante dubita di tutto [...] per giungere all'ἐποχή, la ritenzione dell'assenso, e all'ἀταραξία, lo svuotarsi dal perturbamento»; ancor più deciso l'attacco in *La vérité des sciences* (1625), opera consacrata alla confutazione dello scetticismo, ove la precedente definizione di e. è ripresa ed estesa all'insieme della dottrina scettica in cui: «non vi è nessun termine [...] che non significhi una perfetta sospensione del nostro giudizio». La Mothe le Vayer dedica alla filosofia scettica due dei *Dialogues faits à l'imitation des anciens* che pubblica anonimi fra 1630 e 1631, *Le banquet sceptique* e *De la philosophie sceptique*, dove attesta come acquisito il calco francese epoché, mentre gli altri termini tecnici del pirronismo sono ancora riportati nell'originale forma greca. *Gassendi*, che nel 1624 pubblica le *Animadversiones* contro la filosofia degli aristotelici, in cui esalta lo scetticismo, dedica all'esposizione dei modi dell'e. un capitolo della Logica, nel *Syntagma philosophicum*, pubblicato per la prima volta nell'ed. postuma del 1658. È nella conclusione della prima meditazione di *Descartes*, però, che l'e. compare, implicitamente, nel livello più alto e critico della metafisica, quello del dubbio iperbolico, seppure l'intento cartesiano è di superarla. Il richiamo all'e., per quanto attenuato nella versione latina (1641), diventa esplicito nella traduzione francese approvata da *Descartes* (1647): «se [...] non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di verità alcuna, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio». Nella fenomenologia di *Husserl* la nozione di e. viene rimodulata per indicare il «mettere fra parentesi» il mondo mediante la sospensione del giudizio di

esistenza delle cose. Senza negare il mondo e senza revocarlo in dubbio ci si vieta «ogni giudizio sull'esistente spazio-temporale» (Idee per una fenomenologia pura, 1913, I, § 32). Nelle Meditazioni cartesiane, pronunciate in Sorbona nel febr. 1929 e pubblicate in lingua francese (1931) e poi in ed. postuma tedesca (1950), il concetto di e. fenomenologica viene ulteriormente precisato in riferimento alla metafisica cartesiana come: «porre fuori valore ogni presa di posizione di fronte al mondo oggettivo dato e, in special modo, ogni presa di posizione quanto all'esistenza (concernente l'esistenza, l'apparenza, l'esser-possibile, l'esser-presunto, l'esser probabile e simili)» (§ 8).

ERISTICA

Arte del disputare (in greco ἐριστική τέχνη) attraverso schermaglie dialettiche volte a far prevalere la propria tesi, indipendentemente dal suo contenuto di verità. L'accezione negativa con cui il termine viene utilizzato già nell'antichità e che mantiene anche nel linguaggio moderno (in cui indica la sottile strumentalizzazione delle abilità retoriche), deriva in buona parte dalla presentazione che si legge negli scritti platonici; nel Teeteto (165 d) *Platone* giunge infatti a definire quanti utilizzano tale abilità attraverso argomentazioni false e ingannevoli che consentono di irretire l'interlocutore come «mercenari di parole», mentre nell'Eutidemo offre un ritratto quasi caricaturale dei due protagonisti del dialogo, Eutidemo e Dionisodoro, nonché delle argomentazioni capziose e della verbosità con cui lo scopo di imporre la propria posizione su quella dell'avversario veniva perseguito. Storicamente l'e. può essere considerata come una sorta di degenerazione della prima sofistica; *Aristotele* (Elenchi sofistici, 33, 183 b) individua l'origine dei «discorsi eristici» nel metodo d'insegnamento di Gorgia, mentre Diogene Laerzio (Vite dei filosofi, IX, 52) indica in *Protagora* il «creatore dell'e.», già divenuta «una moda». Nel corso della storia della filosofia greca sono stati definiti eristici anche gli esponenti della scuola cinica e della megarica, questi ultimi considerati gli eristici per antonomasia da Diogene Laerzio; nei primi l'evoluzione del dialogo socratico inclina verso una dialettica di tipo eristico con accenti scetticeggianti; nei megarici rinnova la dimostrazione per assurdo dell'eleate Zenone, estendendola anche a giudizi e opinioni accettati dal senso comune, denunciando in questo modo l'ambiguità e la polivalenza del linguaggio, nonché la vanità di ogni apparenza particolare delle cose, di fronte all'unica realtà dell'ente eleatico, da essi identificato con il concetto socratico del bene.

ERLEBNIS

Termine ted., spesso reso in italiano con l'espressione «esperienza vissuta» o «vivente». È un termine relativamente recente, entrato nella lingua e nella cultura tedesca sul declinare del 19° sec. soprattutto grazie a Dilthey; venne poi ripreso da *Husserl*, ma con un significato profondamente diverso.

In Dilthey. Il cosiddetto storicismo tedesco contemporaneo origina da Dilthey, il quale muove dalla critica della filosofia della storia di *Hegel*, giudicata una metafisica in cui era rinata la vecchia 'teologia della storia' agostiniana, secondo la quale la storia aveva un τέλος, un fine ultraterreno. Occorre invece ripartire, sostiene Dilthey nell'Introduzione alle scienze dello spirito (→) (1883), dalla «coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana e sociale, la coscienza della relatività di ogni forma di fede». Nella costruzione di questa nuova coscienza storica, peraltro, ricompare un tema caro allo stesso *Hegel*, vale a dire la critica dell'intelletto. Nasce già con Dilthey, infatti, la differenza o dicotomia fra «spiegare e comprendere», spiegazione scientifica e comprensione 'empatica', erklären e verstehen, che verrà ulteriormente

svilupata da Windelband e Rickert. «Noi spieghiamo la natura, mentre comprendiamo la vita psichica», dice Dilthey nelle *Idee per una psicologia descrittiva e analitica* (1894). E la vita psichica, contrariamente a ogni impostazione positivista e materialistica, è il fattore trainante e creativo della storia. Al centro della vita psichica, e quindi della stessa metodologia storica, è appunto il concetto di E.; termine in realtà intraducibile, l'E. presuppone un rapporto di 'empatia' fra l'esperienza vissuta dal singolo individuo e quella vissuta dai suoi simili in altre epoche, anche remote, che ci permette di capire e ricostruire dall'interno le reali motivazioni dell'agire storico, che sono sempre di natura spirituale. Il corollario di questa concezione è il relativismo, perché ogni E. è individuale, irripetibile e diverso da tutti gli altri, e pertanto è incommensurabile e non confrontabile con gli altri.

In *Husserl*. Questo relativismo, che secondo Dilthey è il prezzo che vale la pena di pagare per essere finalmente liberi da ogni metafisica della storia, veniva invece avvertito come un serio pericolo da *Husserl*, che inoltre, dopo la stroncatura di *Frege* della sua *Filosofia dell'aritmetica* (1891), vedeva nella psicologia – e quindi anche nella psicologia di Dilthey – la sua 'bestia nera'. Il risultato fu il deciso attacco a Dilthey sferrato nella *Filosofia come scienza rigorosa* (1911), dove *Husserl* individua nello storicismo la fonte dello scetticismo e del disorientamento contemporaneo. E fu probabilmente anche in polemica con Dilthey che *Husserl* rielaborò da cima a fondo il significato di Erlebnis. L'E., che si identifica sostanzialmente con le esperienze interne o percezioni della mente (grosso modo quelle di *Hume*, un autore particolarmente apprezzato e studiato da *Husserl*), viene definito da *Husserl* un «puro guardare e afferrare», che in quanto tale costituisce un dato assoluto, di cui non è possibile dubitare. In questa riformulazione del cogito cartesiano, in cui l'esperire (nel senso dell'E.) sostituisce il pensare, questo «puro guardare» dell'E. costituisce – in diretta opposizione al relativismo di Dilthey – una via d'accesso alla conoscenza delle 'essenze' universali. Attraverso questo puro guardare io posso, per es., tramite quella che *Husserl* chiama «riduzione fenomenologica», decifrare da una serie di percezioni del colore 'rosso', tutte diverse per provenienza e tonalità, l'«essenza del rosso». Procedendo in modo analogo, l'E. mi consentirà un accesso a essenze di livello superiore, quali i concetti fondamentali della logica e le leggi del pensiero. Questo modo di procedere – l'esatto contrario di quello della scienza galileiana (oggetto di aspre critiche nella *Crisi delle scienze europee*, pubblicata post. nel 1954) – costituisce sotto vari aspetti un ritorno a una visione platonizzante molto simile a quella hegeliana, e quindi, da questo punto di vista, un ulteriore elemento di distacco da Dilthey.

EROS

Nome greco dell'amore, che si usa per indicare sempre l'amore sessuale, con riferimento alle concezioni che di esso ebbero gli antichi. All'e. è dedicato uno dei più celebri dialoghi platonici, il *Simposio* (→). In psicanalisi, gli istinti dell'e. costituiscono, secondo *Freud*, uno dei due grandi gruppi di istinti fondamentali e irriducibili dell'uomo (l'altro gruppo è quello degli istinti di morte). La funzione degli istinti dell'e. è quella di mantenere la vita. La sessualità è il loro aspetto più tipico e concreto, ancorché essi possano essere soggetti a una grande varietà di distornamenti, spostamenti e sublimazioni. L'energia dinamica degli istinti dell'e. è stata chiamata da *Freud* libido.

ERRORE

Ogni giudizio o valutazione che contravvenga al criterio ammesso come valido nel campo cui il giudizio si riferisce, o ai limiti di applicabilità del criterio stesso. A differenza della menzogna e del sofisma, l'e. rappresenta un fallimento inconsapevole del pensiero nel raggiungimento della verità, e può attuarsi sia nel campo logico-gnoseologico sia in quello morale. Nelle teorie classiche e fino a *Kant*, l'e. viene ricondotto o a un difetto nell'applicazione delle regole logiche (o comunque delle regole del conoscere), o a un ricorso a facoltà o funzioni conoscitive improprie, quali la volontà o la sensibilità. Tali opzioni risolvono peraltro il problema empirico della genesi dell'e. che rimarrebbe invece aperto in una prospettiva idealistica come quella di *Gentile*, in cui l'e. si dà in maniera 'non attuale', ossia è presente nella coscienza che già lo avverte come tale (Teoria dello spirito come atto puro, XVI, 7; Sistema di logica come teoria del conoscere).

Antichità. *Platone* nel *Sofista* (→) parte dalla revisione della tesi eleatica circa l'inesistenza di ciò che non è, ricalibrandone la radicalità che comporterebbe la non esistenza del non vero, dunque dell'e., in quanto non-essere. L'e. consiste in una combinazione di forme (generi e specie) effettuata in deroga alle leggi della dialettica (→), ossia in modo non conforme alle oggettive possibilità di rapporto di tali forme. In tal senso l'e. consiste nel 'dire' o 'pensare' qualcosa di diverso da ciò che è (263). Come è scritto nel *Teeteto* «l'opinare il falso è qualcosa di diverso dall'opinare ciò che non è» (189 b). *Aristotele* riporta una tesi simile nella *Metafisica* (→), trattando del principio del terzo escluso; il falso e.: «dire che il non essere è o che l'essere non è». L'e. si dà non quando si pensa qualcosa «secondo la sua essenza necessaria» (*De anima*, III, 6) ma allorché vengono combinati elementi diversi e l'intelletto, che effettua la sintesi, non opera rispettando la struttura sostanziale dell'essere. In tal modo l'e. viene ascritto alla sfera delle affermazioni accidentali, fuori dalla scienza.

Medioevo ed età moderna. Anche in *Agostino* è presente la tesi dell'e. come «assenso al falso» (*Contro gli Accademici*, I, 4, 11) o addirittura al «dubbio» (III, 14, 32), ma l'e. acquisisce principalmente la connotazione di allontanamento da Dio: è e. il giudicare «supremo» ciò che è «infimo», senza avere consapevolezza di essersi allontanati dall'ordine divino (*La vera religione*, 18-21). L'e. è conoscenza di una non conoscenza, il ritenere vero ciò che non esiste (*Confessioni*, VII, 15, 21). Per Tommaso il falso si ha allorché si afferma o si crede vero qualcosa che non è (*Summa theologiae*, I, q. 17, a. 4); il falso non esiste nelle cose, ma nell'intelletto. Esso non attiene alla conoscenza dell'essenza delle cose da parte dell'intelletto, né alla conoscenza immediata dei principi universali, ma all'applicazione di tali principi a particolari conclusioni (*De veritate*, q. 15, a. 3). L'accentuazione dell'elemento volontario nell'allontanamento dalla verità è presente in *Occam*, che attribuisce alla volontà la facoltà di assentire a proposizioni false, o anche di dissentire da proposizioni vere (*In sententiarum*, II, q. 25), ed è radicalizzata in *Scoto* (*Ordinatio*, I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 16; *Opus oxoniense* II, d. 43, q. 2, n. 2; III, d. 36, q. un., n. 14). La tesi della dipendenza dell'e. dalla volontà è sostenuta da *Descartes* nelle *Meditazioni metafisiche* (→) (IV): l'e. non è «qualcosa di reale», in tal caso sarebbe ascrivibile a Dio come autore, «ma è solamente un difetto». Laddove si giudica o si delibera riguardo a cose che non si conoscono in maniera chiara e distinta, l'e. diventa possibile perché è la volontà, facoltà più estesa dell'intelletto, a provocare l'assenso al falso: «Dove nascono i miei e.? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero» (cfr. anche *Principi della filosofia*, I, 35). Le tesi cartesiane vengono ampiamente diffuse nella *Logica di Port-Royal* (→), ove però, nella quarta parte, si avvia anche una trattazione positiva della probabilità. *Locke*, nel *Saggio sull'intelletto umano* (→), fonda la teoria del giudizio non più sul vero ma sul probabile (rivivificando posizioni scettico-probabilistiche) nel cap. 20 del libro IV: «l'e. non è

un difetto della nostra conoscenza, ma un inganno del nostro giudizio che dà il proprio assenso a ciò che non è vero». Partendo dall'assunzione della probabilità, le cause dell'e. possono essere ricondotte a: «I, la mancanza di prove; II, la mancanza di capacità di usarle; III, la mancanza di volontà di vederle; IV, le errate misure delle probabilità». In *Spinoza*, invece, attenuandosi la distinzione fra volontà e ragione, e perdendo di senso l'opposizione fra libertà (della volontà) e necessità (della ragione), l'e. è ricondotto a «mancanza di conoscenza» (Etica, II, prop. 35, scolio; prop. 17, scolio), cioè all'ignoranza; la sua natura è accidentale, legata all'opinione, poiché la conoscenza è «conoscenza dell'essenza» (Trattato sull'emendazione dell'intelletto, 26-29). *Kant*, nella Logica (Introduzione, VII), riconduce l'e. all'azione, non avvertita, della sensibilità sull'intelletto; in maniera impropria, l'apparenza della verità (il verisimile), viene scambiata per la verità stessa. Il problema non è dunque l'«essere» dell'e. (che risiede soltanto nel giudizio), ma il sapere perché esso si produce nel soggetto conoscente, come tendenza spontanea: «noi abbiamo a che fare con una illusione naturale ed inevitabile, che si fonda essa stessa su principi, soggettivi, e li scambia per oggettivi» (Dialettica trascendentale, Introduzione, II).

Dopo *Kant*. Nelle filosofie idealistiche e romantiche l'e. non viene considerato come momento 'negativo', poiché la negazione stessa viene considerata come fase di un processo dialettico e quindi dello sviluppo del reale. Di e. parlano ancora *Rosmini* (Nuovo saggio sull'origine delle idee, §§ 1365-69) o *Croce* (Logica come scienza del concetto), ma la teoria dell'e. viene sostanzialmente trattata in ambiti specialistici, approfondendosi in precisi campi di applicazione quali l'epistemologia, la filosofia della scienza o le teorie dei sistemi formalizzati. Un'importanza centrale nella riflessione filosofica più generale rivestono le teorie legate al 'fallibilismo' di *Peirce* (in base al quale l'e. è possibile in ogni fase della ricerca), accolto da *Dewey* (Logica, cap. 2), e alla riflessione di *Popper* per il quale la scienza si fonda non sulla verità, sull'episteme, ma su congetture falsificabili (→ falsificabilità), questo ridetermina il senso stesso dell'e., in quanto il progresso scientifico non è altro che superamento di e., mediante l'esame critico delle teorie precedenti. Anche *Bachelard* (Essai sur la connaissance approchée, 1928), *Canguilhem* o *Foucault* hanno sottolineato, secondo diverse prospettive, l'ineluttabilità e la proficuità dell'errore.

ESCATOLOGIA

Dal gr. ἔσχατος «ultimo» e λόγος «discorso». Dottrina degli ultimi fini, cioè quella parte delle credenze religiose (e, in qualche caso, di teorie filosofiche) che riguarda i destini ultimi dell'umanità e del singolo individuo. Si è soliti distinguere un'e. individuale e un'e. collettiva, che spesso riguarda non soltanto il genere umano ma l'intero Universo. L'e. collettiva tratta della 'fine dei tempi', un tema affrontato soprattutto dalle dottrine sorrette da una visione 'lineare' del tempo. Ciò vale in partic. per le dottrine di derivazione iranica, ebraico-cristiana e islamica. L'e. individuale ruota intorno al concetto di anima e al suo destino dopo la morte (→ anima).

L'escatologia del giudaismo. Tipico esempio di una concezione dei fini ultimi riguardante la posizione di un'intera collettività, quella del popolo eletto, è l'e. ebraica. Essa è del tutto calata nella storia: guarda infatti alla storia come all'ambito della fenomenologia del popolo eletto di Jahweh, una collettività che è l'unica – almeno a partire dal tempo dell'esodo dall'Egitto – a interpretare nelle sue gesta la volontà dell'unico vero dio. L'e. giudaica andò assumendo (nonostante il cosiddetto Deutero-Isaia, e molti passi sparsi in cui è possibile intravedere l'affermazione di una responsabilità degli Ebrei nei riguardi dell'illuminazione degli altri popoli) coloriture fortemente nazionalistiche, tanto più accentuate quanto più, alla convinzione di essere il popolo eletto, si accompagnava la constatazione di una storia attuale di lutti, oppressioni e rovine, che non poteva non esigere un

riscatto, sul piano storico e temporale. L'e. non è tanto la prospettazione della fine del mondo, quanto la rappresentazione di un trionfo anche politico della parte del popolo eletto mantenutasi fedele a Jahweh, che da castigatore si farà salvatore e regnerà in una nuova Gerusalemme su tutte le nazioni. Particolare importanza assume, in questo contesto politico-nazionalistico, la «visione» contenuta nel 7° cap. del Libro di Daniele (2° sec. a.C.), in cui il trionfo finale di Israele, a opera del «figlio dell'uomo», è posto dopo una successione di quattro potenze storiche (babilonese, meda, persiana, greca). Si fa strada così sempre più il tema del trionfo su tutta la Terra dei «santi» (cioè il popolo eletto), che al momento opportuno rovesceranno l'incarnazione storica contingente della potenza distruttiva del male che opera nel mondo, stabilendo un regno che non avrà successori. Nel periodo compreso tra la conquista romana di Pompeo (63 a.C.) e la rivolta degli Ebrei al tempo dei Flavi (66-70 d.C.) acquista sempre maggior risalto la figura del messia redentore, già nota, del resto, all'apocalittica dei Libri profetici, configurata come rappresentativa dell'intero popolo d'Israele, o (Libro di Daniele) come individuo sovrumano, e adesso, specie al livello dell'apocalittica popolare, come re guerriero: figura del Leone di Giuda nell'Apocalisse di Ezra; guerriero del monte Sion nell'Apocalisse di Baruch. In alcuni settori del giudaismo, tuttavia, l'e. supera la pura prospettiva nazionalistica e attinge una dimensione universalistica concernente il problema del male in generale (cfr. il Libro etiopico di Enoch).

L'escatologia cristiana: l'aspettativa millenaristica. Esauritosi il sogno di un impero mondiale escatologico, dopo la dura repressione della rivolta ebraica a opera dei Romani, l'idea messianica fu ripresa e sviluppata in ambiente cristiano, sia per influssi dell'apocalittica ebraica (specie la «visione» di Daniele), sia per elementi profetici contenuti nei testi evangelici (profezia di Matteo, posta in bocca a Gesù: «Poiché il Figlio dell'Uomo verrà nella gloria del Padre suo... e renderà a ciascuno secondo l'opera sua») e più in generale per l'annuncio dell'imminente avvento del Regno di Dio. Più facile e immediata, l'assunzione dell'elemento escatologico nei termini del messianismo giudaico tradizionale contribuì a diffondere, specie nelle persecuzioni subite dai cristiani nei primi secoli, l'aspettativa di una parusia intesa come ritorno dello stesso Cristo quale restauratore di un regno messianico sulla Terra. La delusione per il tardare della parusia si manifesta implicitamente nelle stesse parole della II Epistola di Pietro in cui, mentre si ribadisce l'assoluta certezza della parusia, per il manifestarsi di essa si assume la dimensione di un tempo scandito da una cronologia diversa da quella umana: «Non dimenticate... che un giorno solo davanti al Signore è come mille anni, e mille anni come un giorno solo». Il ritardo della parusia appare giustificato dalla possibilità offerta a tutti di salvarsi. Ma segno di una resistenza di residui giudaici nella concezione dell'e. fu il diffondersi del millenarismo, circostanzialmente spiegato dalla necessità di dare una dimensione precisa al differimento della parusia e collegato con la tradizione veterotestamentaria (Salmo 89) di cui la stessa II Epistola di Pietro si era valsa (mille anni in un giorno e un giorno in mille anni): mille anni fu la durata stabilita per il regno messianico intermedio, prima della parusia, in una dimensione escatologica nutrita di elementi tratti anche dall'Apocalisse (20-21) e che ebbe nel 2° sec. numerosi seguaci (per es., Papi di Ierapoli, s. Giustino, s. Ireneo, *Tertulliano*, ecc.). Già in Paolo, e più ancora in Giovanni, comunque, la spiritualizzazione dell'escatologismo di impronta giudaica contenuto nel messaggio evangelico si precisava nel senso di un'e. di realizzazione, di contro a quella di attesa, propriamente giudaica (cfr. spec. la Lettera ai Filippesi e il Vangelo di Giovanni), sì da portare il centro stesso dell'e. dall'avvenire al passato (venuta di Cristo nel mondo) o al presente dell'esperienza cristiana. In Oriente, poi, nell'opera di *Origene*, l'e. si libera di ogni elemento apocalittico giudaico per dar luogo a una concezione ciclica della storia dell'umanità e del mondo, che consente il precisarsi, per la prima volta, di un'e. individuale, pur nell'ammissione del

raggiungimento di una apocatastasi collettiva per intervento del Redentore, con la soppressione dell'Inferno e del male.

Agostino: l'escatologia nella storia. L'ultimo colpo alle tendenze millenaristiche fu infine dato da *Agostino*, favorevole all'interpretazione non letterale del passo dell'Apocalisse relativo al regno millenario intermedio, sostenitore e originalissimo interprete dell'idea del donatista Ticonio delle due città, quella del mondo e quella di Dio. La quale ultima, vivente nella realtà del mondo, non si identifica con una società temporale ma costituisce lo storico realizzarsi del trionfo di Cristo nella Chiesa. La parusia non è negata, ché anzi *Agostino*, nella lettera a Esichio, pur affermando la non imminenza della fine dei tempi, ne descrive minutamente le caratteristiche e i segni premonitori (prodigi celesti, venuta di Enoch ed Elia, martiri sotto il regno dell'Anticristo, annientamento di quest'ultimo) trasmettendo, in tal modo, tutto un bagaglio escatologico alla meditazione del Medioevo, che peraltro accoglieva, attraverso gli scritti sibillini contemporanei (Sibilla tiburtina) o posteriori di alcuni secoli ad *Agostino* (pseudo-Metodio di Patara: 7° sec.), il filone più propriamente apocalittico giudaico, in cui si combinavano gli elementi del messianismo davidico con la figura dell'imperatore degli ultimi tempi, e quelli dell'Apocalisse (20, 7), con le figure dei popoli di Gog e Magog. La storia acquista in tal modo un nuovo parametro proprio nell'e.: onde il ritorno costante, ogni qualvolta nelle situazioni circostanziali si crederà di riconoscere il complesso di quelle caratteristiche già indicate come stimate dell'imminente fine dei tempi, dei temi escatologici nella letteratura ascetica, nella predicazione, nella stessa storiografia di un Isidoro di Siviglia o di un Beda. Certo occorre distinguere tra la meditazione pessimistica, in larga misura permeata di un escatologismo dalle scadenze ritenute imminenti, quale era quella di Gregorio Magno, e il perpetuarsi attraverso gli scritti di pensatori e scrittori di tutto l'alto Medioevo dei temi della fine dei tempi, che non hanno una puntuale rilevanza, anche se non sono perciò meno autentici – dacché la convinzione di vivere nell'ultima età era certissima, di là da ogni problema di durata temporale di questa età. Evidentissimi i motivi escatologici nella meditazione altomedievale (basterà ricordare l'Occupatio di Oddone di Cluny); e poi ancora del sec. 12° quando essi tornarono a caratterizzare di sé la letteratura di un Gerhoh di Reichersberg, di un Oddone di Frisinga, che nello scisma tra regnum e sacerdotium, consumatosi nella lotta delle investiture, vedevano il segno più certo di un'imminente catastrofe: e sono appunto i modi della fenomenologia storica del male, l'investigatio Antichristi, che implica un'attenta valutazione degli eventi, a contraddistinguere la meditazione di Gerhoh, piuttosto che la narrazione più o meno puntuale e fantastica della fine dei tempi.

Echi apocalittici ed eretici nell'escatologismo medievale. Questa progressiva e sostanziale storicizzazione del pensiero escatologico, volto a una sempre più critica interpretazione del complesso di testi scritturali tradizionali trasmessi dalla letteratura in questione, con attenzione tanto più intensa alle vicende dei tempi presenti, trova la sua più alta espressione in Gioacchino da Fiore (12° sec.) che rinvigorisce di nuovo significato le classiche periodizzazioni delle sei età del mondo e dei tre regni (del Padre, del Figlio, dello Spirito), misure di valore della storia universale, più che quantità temporali, non desumibili, peraltro, da nessuno sforzo ermeneutico di 'concordia' tra Antico e Nuovo Testamento. Tale concordia serve, quindi, come strumento d'interpretazione aperta della storia e non è più mera tecnica per una definizione nel processo temporale. Di qui il carattere innovatore e, potenzialmente, rivoluzionario dell'escatologismo gioachimitico che, ponendosi temporalmente alla conclusione dell'età del Figlio, può preannunziare una età dello Spirito, in cui attuerà quella comunità (cioè la Chiesa) perfetta di laici e clero, in assoluta carità, libertà e spiritualità, capace di attendere, vera comunità di eletti, il giungere dell'Anticristo, come preludio della fine dei tempi. In ciò l'immanenza storica dell'e., per quanto scrittori quali Gioacchino, Arnaldo da Villanova e Pietro di Giovanni Olivi si siano personalmente rifiutati di puntualizzare

delle scadenze temporali, ha la sua maggiore rilevanza: che si esercita nell'ambito di una Chiesa profondamente diversa da quella dei primi secoli, fatalmente oggetto di applicazioni e identificazioni. L'atteggiamento profetico trovava echi propriamente apocalittici e temporalizzazioni precise nel contesto di situazioni sociali, politiche ed economiche peculiari. I tempi imminenti – non importa allora se inizio di una nuova età o fine del mondo – sono obbligatoriamente polemici ed eversivi rispetto alle situazioni presenti. L'Ecclesia spiritualis di un Pietro di Giovanni Olivi, di un Umbertino da Casale, delle correnti spirituali francescane, assertrici di un radicale pauperismo, dei beghini di Provenza, acquista valore di protesta tanto maggiore quanto più essa non sta a designare esclusivamente una fase successiva della storia dell'umanità e della Chiesa, ma si contrappone in assoluta contemporaneità alla Chiesa istituzionalizzata, carnale e dell'Anticristo, nel modulo escatologico. La ricerca della identificazione dell'Anticristo, riconosciuto ora in un papa, Bonifacio VIII, ora in un imperatore, Federico II, consente alla Chiesa istituzionalizzata di vedere nell'attesa escatologica di masse, in cui sono fortemente presenti istanze sociali ed economiche, pericolosi fermenti di eresia, e di schiacciarli duramente. Tenuto conto, anche, che l'elaborazione teologica dell'e. si avviava alla formulazione di un escatologismo individuale, mentre la larga assunzione dell'aristotelismo nella concezione della natura rendeva sempre più scettici circa la fine del mondo fisico (non è senza significato, in questo contesto, l'accusa di eresia rivolta agli aristotelici da parte di coloro che sono i più convinti assertori dell'escatologismo, come Arnaldo da Villanova e Pietro di Giovanni Olivi). Così il filone escatologico medievale, dall'impostazione di Gioacchino trapassato alle correnti pauperistiche e francescane con un'ansia di soluzioni immediate e temporali, doveva comunicarsi nel suo significato di protesta, sul concreto terreno dell'immanenza storica, alle estreme manifestazioni 'ereticali' dei flagellanti renani (sec. 14°), dei contadini inglesi (sec. 14°), dei taboriti, per sostanziare la rivolta degli anabattisti di *Th. Müntzer*, tutti tesi nell'aspettativa e nella realizzazione di un nuovo millennio.

Valutazioni dell'escatologia cristiana. Circa il valore dell'e. nell'ambito dell'essenza stessa del cristianesimo, si è sviluppata nel 20° sec. una vivacissima polemica tra cattolici e protestanti. Per alcuni di questi (A. Schweitzer) l'e. è solo la dimensione esteriore del pensiero di Cristo, assunta come essenziale dalla primitiva tradizione cristiana per effetto dell'ambiente giudaico, per il quale quella dimensione era di particolare rilievo; per altri (K. Barth) l'e. ha ancora un'importanza nel cristianesimo, ma in senso intemporale, restando oggetto di un'attesa e di una speranza fondata sulla promessa di Cristo, sulla certezza dell'azione redentrice da lui operata; per altri ancora (R. Bultmann) l'e. è trasferita totalmente dall'avvenire al presente, alla quotidiana esistenza, realizzandosi, una volta liberata dall'apocalittica giudaica e dal tema gnostico della redenzione, attraverso l'azione della grazia, che rende presente in ognuno di noi, al di fuori di una vera dimensione temporale, il fatto della venuta di Cristo nel mondo, verificatosi nel passato: la condizione umana, che quel fatto ha evidenziato nel passato, diventa il termine della nostra accettazione attuale, esistenziale, al di fuori di ogni 'mitologia' di resurrezione. L'esegesi cattolica si è invece indirizzata, più che a trarre un significato attuale e 'demitizzato' dell'e., a una interpretazione dei testi escatologici neotestamentari (specie il discorso escatologico di Cristo sulla distruzione del tempio) nel senso di distinguere quanto di propriamente giudaico poteva esserci nella primitiva parusia da quello che sarebbe il significato autentico della parola di Cristo. La distruzione del tempio e il conseguente sentimento di profonda riprovazione sarebbero così da intendere – proprio in una limitata dimensione temporale quale lasciano capire le parole evangeliche (Sinottici) – come la rovina del giudaismo che, nella condanna di Cristo, condanna sé stesso; la venuta di Cristo e dei suoi messaggeri è riferita alla glorificazione dello stesso Cristo e alla predicazione per tutta la Terra; così lo stesso «giorno di Jahweh» viene distinto dalla fine del mondo, indicando, appunto, il

primo il succedersi immediato degli eventi dopo il discorso escatologico di Cristo, compendosi la seconda nel tempo e nella progressiva attuazione del piano divino nella storia, sino alla realizzazione della salvezza eterna. Notevole importanza ha, infine, rivestito l'e. nella più generale concezione cristiana della storia ripresa da svariati orientamenti filosofici e teologici contemporanei, nel senso di accentuare da un lato la visione evolutiva e irreversibile del processo storico al cui centro sta Cristo, dall'altro sottolineando come l'incarnazione stessa rende presente nella storia l'azione escatologica di Dio nel mondo.

ESPERIENZA

Forma di conoscenza diretta, personalmente acquisita con l'osservazione, l'uso e la pratica, di una determinata sfera della realtà. In questo senso si definisce comunemente esperto colui che ha acquisito particolari competenze in campo pratico sulla base di precedenti e ripetute acquisizioni.

Nella filosofia antica. In campo gnoseologico, la nozione di e. come contatto diretto con gli oggetti attraverso la sensibilità è presente nella filosofia greca, che con *Platone* ha visto in essa una forma di conoscenza valida a fini pratici, ponendola come tale alla base della «tecnica», ma inferiore rispetto alla scienza, che fa riferimento a giudizi basati sull'intelletto e il ragionamento e non sulla semplice ripetizione di esperienze sensibili. Anche per *Aristotele* la conoscenza basata sull'accumulo di esperienze si distingue dalla conoscenza scientifica: l'«empirico» conosce i fatti ma non il loro «perché», vale a dire le cause, il cui accertamento rientra nell'ambito dell'intelletto. Ma pur distinguendosi dalla scienza l'e. ne diventa in *Aristotele* una premessa. L'analisi di *Aristotele* prende le mosse dalla sensazione, che è una capacità innata negli animali; ma mentre in alcuni di essi è l'unica forma di conoscenza, che scompare dall'anima dopo il suo passaggio, in altri lascia traccia in forma di ricordo, e dal ricordo ripetuto nasce appunto l'e., che è un processo di unificazione attraverso il quale i ricordi molteplici convergono in un'unica immagine. In base alla ripetizione di sensazioni memorizzabili, gli uomini arrivano a formulare giudizi intorno a casi simili e per questo l'e. apre all'arte e alla scienza; ma in quanto legata al ricordo di casi particolari, l'e. è per sua natura accidentale e, come tale, non in grado di sostituire l'intelligenza dei principi primi della scienza, che sono necessari.

La rivoluzione scientifica. Questa immagine dell'e. prevalse fino all'alba della rivoluzione scientifica del Seicento, quando l'indagine sul mondo si indirizzò direttamente, per dirla con *Galilei*, alla lettura del gran «Libro della Natura», abbandonando i formalismi della logica aristotelica, per privilegiare la via dell'osservazione e dell'esperimento. Ai teorici della nuova scienza l'e. non si presenta più come passiva ricezione del dato esterno, ma diventa interrogazione attiva della natura, operazione che richiede la collaborazione della facoltà sperimentale e di quella razionale: sono le «sensate esperienze» e le «necessarie dimostrazioni» di cui parla *Galilei*. In questo contesto, l'e., regolata in base a un complesso sistema di procedure di cui *Bacone* fornì le prime tavole, non si presenta più come una forma limitata di conoscenza inferiore alla scienza, ma diventa parte integrante del metodo scientifico stesso in quanto costituisce il criterio di verifica delle ipotesi. Sul diverso ruolo svolto nella costruzione dell'e. dalla componente sensibile e da quella razionale si sarebbe interrogata a lungo la filosofia della conoscenza moderna, fino alla classica soluzione offerta dal trascendentalismo kantiano.

L'empirismo. Alle rappresentazioni dell'e. sensibile come fonte unica della conoscenza fece appello la corrente di pensiero che va sotto la denominazione di empirismo (→). Se le idee sono per *Locke*

gli unici contenuti della mente, una volta confutata la presenza in essa di idee innate, l'analisi epistemologica ha il compito di risalire alla fonte delle idee, che *Locke* individua nella sensazione, mediante la quale la mente entra in contatto con le qualità sensibili delle cose esterne, e nella riflessione, che fornisce le idee del senso interno, ottenute dalla mente riflettendo intorno alle sue diverse operazioni, come il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, il volere. Sensazione e riflessione si presentano così come i due aspetti dell'e. dalla quale unicamente derivano tutti i materiali della conoscenza. Sviluppando questa linea analitica, *Hume* fece valere criteri di distinzione diversi da quelli avanzati da *Locke*, proponendo un uso critico, e non solo descrittivo, del principio della dipendenza delle idee dall'esperienza. La distinzione che pone *Hume* è quella tra impressioni e idee: le impressioni, sia esterne sia interne, precedono le idee corrispondenti che ne sono copie illanguidite e si presentano pertanto come percezioni forti e vivide, mentre le idee, specie nel caso di quelle astratte, sono deboli e confuse. La dipendenza delle idee dalle impressioni è così in grado di fornire un criterio di discriminazione per venire a capo delle interminabili dispute metafisiche: quando sorge il sospetto che qualche termine filosofico non faccia riferimento a un'idea reale, occorre chiedersi da quale impressione quella idea sarebbe derivata, e se non è possibile richiamare alcuna impressione, si può concludere che quel termine è privo di significato.

L'empiriocriticismo. In un contesto radicalmente diverso, caratterizzato dalla crisi della fisica classica che aveva costituito il riferimento principale della riflessione degli empiristi e di *Kant*, una nozione di e. per certi versi analoga a quella elaborata a suo tempo da *Hume* si ripresenta a cavallo tra Ottocento e Novecento nell'empiriocriticismo. *Mach* parlò di una «esperienza pura», i cui elementi ultimi e costitutivi sono le sensazioni che, come tali, costituiscono gli unici dati certi in base ai quali e alle connessioni dei quali studiare i fenomeni sia fisici sia psichici. La spiccata istanza antimetafisica fatta valere da *Mach* con l'esclusione di tutto quanto non può essere riportato all'e. empirica diretta influenzò direttamente i neopositivisti del Circolo di Vienna (→ positivismo logico). Analizzando il significato degli enunciati scientifici, i neoempiristi elaborarono un criterio di verificabilità in base al quale un enunciato è significativo quando è empiricamente verificabile, cioè quando è possibile indicare le condizioni osservabili realizzandosi le quali l'enunciato diventa vero. Il richiamo all'e. si poneva in questo modo come linea di discriminazione tra la conoscenza scientifica e altre forme di conoscenza o di credenza.

ESPERIMENTO

Fin dalla sua origine il concetto di esperimento è saldamente legato, anche etimologicamente, alla nozione di esperienza (→) e solamente nel Seicento, con lo sviluppo della riflessione baconiana e galileiana, esso viene a connettersi propriamente alla tecnica, la quale permette la riproducibilità dell'esperienza in condizioni controllate. Nella sua attività razionale di conoscenza del mondo l'uomo osserva il comportamento e la regolarità della natura, ma le sue osservazioni si rivelano inadeguate a fronteggiare crescenti e profonde esigenze di carattere teorico e speculativo che impongono un nuovo rapporto tra pensiero ed esperienza. Diversamente dall'esperienza spontanea dei sensi, l'e. non opera direttamente sulla realtà perché ricorre alla mediazione di strumenti tecnici, e nemmeno si configura come un prolungamento dell'esperienza sensibile, perché, anche con l'ausilio di modelli matematici, esso produce un'esperienza teorica che si traduce in una spiegazione o interpretazione della realtà fisica. L'e. ha un carattere intrinsecamente artificiale, sistematico e selettivo, fondato su due proprietà essenziali: la controllabilità e la ripetibilità. In epoca moderna *F. Bacon*, in opere come *Cogitata et visa* (1607), *Novum Organum* (1620) e *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), teorizza la necessità di studiare la natura non solo mediante l'esperienza, ma

anche attraverso strumenti e apparati che, sotto l'aspetto oggettivo della misura, favoriscono la collaborazione scientifica e la pubblicità dei risultati. L'e. baconiano è un connubio di esperienza e ragione: gli e. non sono delle osservazioni casuali, ma costituiscono delle precise domande che l'uomo di scienza pone alla natura. In *Galilei*, per cui notoriamente il mondo si trova già matematizzato, appare forte la componente matematico/astrattiva che consente di estrarre modelli e leggi matematiche dalla costruzione di e. in laboratorio. Inoltre per *Galilei* l'ambito dello sperimentale sconfinava anche nell'immaginario e, di fatto, alcuni dei suoi e. più significativi si lasciano propriamente descrivere come mentali (→ esperimento mentale). La concezione baconiana e galileiana dell'e. e del metodo sperimentale (→ metodo) fu sostanzialmente condivisa sino all'Ottocento, quando le grandi evoluzioni scientifiche misero in questione il valore di innocenza osservativa dell'esperimento. Segnatamente, il fisico e filosofo Duhem sottolineò, da un lato, come i dati concreti che sono estratti dagli e. non consentano quasi mai la costruzione di una teoria univoca; dall'altro, evidenziò come i criteri della sperimentazione costituiscano già una teoria che influenza l'e. che si desidera eseguire e dunque il risultato conseguibile. In breve, i fatti sperimentali si costruiscono teoricamente. Le argomentazioni svolte da Duhem nell'opera *La théorie physique* (1906; trad. it. *La teoria fisica*) evidenziano inoltre l'impossibilità di e. cruciali. Duhem discute il risultato di Foucault che la velocità della luce è maggiore nell'aria che nell'acqua e che Arago erroneamente aveva considerato un e. dirimente a favore della teoria ondulatoria della luce contro quella corpuscolare. Le problematiche collegate al complesso rapporto tra teoria ed e. sono state riprese e analizzate anche nel contesto della fisica teorica contemporanea soprattutto grazie alla formulazione del principio di indeterminatezza di Heisenberg, il quale pone con forza il problema della impossibilità di una netta separazione tra il comportamento degli oggetti atomici e la loro interazione con l'osservatore (gli strumenti di misurazione). La fisica contemporanea ha così ispirato e motivato una nuova filosofia dell'osservazione e dell'e. i cui massimi teorici sono stati, sovente, gli stessi fisici artefici delle nuove scoperte e paradigmi: Heisenberg, N.H.D. Bohr, Einstein, Schrödinger e altri.

ESPERIMENTO MENTALE (trad. del ted. Gedankenexperiment)

Esperimento volto a testare, corroborare o confutare un'ipotesi o teoria, che ha un carattere immaginario e non empirico perché limitazioni pratiche lo rendono irrealizzabile. Diffuso dagli scritti di Mach a partire da *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* (1883), il termine è stato usato per la prima volta nel 1811 dal fisico e chimico danese H.Ch. Ørsted (*Første Indledning til den Almindelige Naturlaere* «Prima introduzione alla fisica generale») sulla scia di *Experimenter der Vernunft* di Kant, ma già G. Lichtenberg negli anni Novanta del Settecento aveva usato la formulazione «mit Gedanken experimentieren». Nonostante il termine sia relativamente recente, la pratica dell'e. m. è radicata nella riflessione filosofica e scientifica sin dall'antichità: basti pensare ai paradossi di Zenone sul movimento. Con la scienza moderna lo strumento concettuale dell'e. m. si affina notevolmente rivestendo un ruolo strategico, e a tratti retorico. Rivestono infatti il carattere di e. m. alcune cruciali argomentazioni galileiane come quella in favore del principio di inerzia (immaginando il caso di un corpo che si muove su un piano orizzontale privo di attriti) e come quella diretta a dimostrare il principio della relatività classica (il famoso esperimento del «gran navilio» nel Dialogo sopra i due massimi sistemi). Anche Newton, nei *Principia mathematica*, si serve dell'e. m. per mostrare che la legge di caduta dei corpi riesce a spiegare anche il moto dei pianeti attorno al Sole, immaginando un cannone che spara orizzontalmente proiettili dalla vetta di un montagna sopra l'atmosfera terrestre: i proiettili sarebbero caduti sempre più lontano sulla Terra, in proporzione all'aumento della velocità con cui sono sparati, finché un proiettile sarebbe riuscito a non cadere

sulla Terra compiendo un giro completo intorno a essa. È tuttavia in conseguenza del suo uso da parte di Einstein, per illustrare la teoria della relatività, e successivamente nell'ambito della meccanica quantistica, che l'e. m. è diventato oggetto di profonde analisi storiche, epistemologiche e logiche. Nel Novecento importanti contributi sono venuti da Duhem, Koyré, Kuhn, Hempel. Per Koyré la centralità degli e. m. nella nuova scienza deriva dalla loro capacità di rivelare verità sulla realtà che ci circonda attraverso idealizzazioni necessarie per la descrizione matematica della natura, essendo la natura in ultima istanza un sistema matematico. In risposta all'interpretazione platonica di Koyré, Kuhn ha obiettato che gli e. m. possono lavorare in modo effettivo soltanto all'interno di modelli o mondi simulati ai quali gli sperimentatori applicano successivamente le loro esperienze e conoscenze del mondo reale. Duhem e Hempel negano agli e. m. lo statuto di metodi legittimi di investigazione scientifica: al più essi possono essere considerati come strumenti con un ruolo di guida nell'ambito del processo di scoperta. In una prospettiva empirista gli e. m. divengono essenzialmente delle argomentazioni deduttive in cui il contenuto empirico è nascosto e gioca il ruolo di una serie di premesse soppresse. Ma quale sia la relazione tra e. m. e realtà, quale sia il ruolo di tali elementi nella scoperta scientifica e quale siano le loro profonde caratteristiche argomentative, tutto ciò appare ancora un problema ampiamente aperto e dibattuto soprattutto nel contesto della corrente filosofica denominata naturalismo o filosofia della scienza naturalizzata. In filosofia, l'uso di e. m. è pervasivo in settori quali la teoria della conoscenza, la filosofia della mente e l'etica.

ESPRESSIONE

Termine invalso nell'uso filosofico verso la seconda metà del sec. 17° e utilizzato, inizialmente, soprattutto da *Leibniz* sia in campo metafisico (per indicare il carattere della «monade» come e. o manifestazione di Dio), sia in campo antropologico (per designare in generale quel tipo di rapporto che lega insieme il simbolo al suo significato). In *Kant* il concetto di e. assume un significato estetico ed è utilizzato per la classificazione delle arti belle in quanto queste si basano su una specie di e. rappresentata dalla parola, dal gesto o dal tono. *Kant* stabiliva così attraverso la nozione di e. un nesso fra arte e linguaggio, principio che sarà ripreso e sviluppato dall'estetica successiva. Il concetto di e. ha particolare importanza nell'estetica di *Croce* e nella filosofia delle forme simboliche di *Cassirer*. La teoria di *Croce* si fonda sulla distinzione della nozione di 'impressione' (in cui lo spirito subisce, non agisce) da quella di 'e.', intesa come la prima forma dell'attività teoretica dell'uomo. L'e., che *Croce* considera identica all'intuizione, costituisce la sintesi dell'individuale (così come il concetto costituisce la sintesi dell'universale), cioè quella forma che organizza ed elabora le impressioni e le sensazioni. Essa rappresenta quel principio cui si richiama l'arte in modo esemplare (anche se non specifico, dato che non c'è soluzione di continuità, secondo *Croce*, tra le opere d'arte, considerate come espressioni particolarmente complicate e difficili, e ogni altra e. non artistica), come anche il linguaggio, in quanto pura estrinsecazione di uno stato d'animo (non ancora volto, cioè, al fine pratico e oratorio della comunicazione e della convinzione). La teoria dell'e.-intuizione, approfondita poi nella concezione della 'intuizione pura' (quell'intuizione che non ha per oggetto la realtà esterna, ma quello stesso contenuto sentimentale dello spirito che è oggetto anche dell'attività espressivo-linguistica dello spirito stesso), considera inessenziali i momenti della estrinsecazione e della materializzazione, che costituiscono soltanto la riproduzione non necessaria di qualcosa che è in sé già perfetto e compiuto. Secondo *Cassirer*, qualsiasi forma espressiva, dovuta all'attività riflessa della coscienza, consiste in prima istanza nell'elaborazione attiva dell'immediatezza e della passività delle impressioni sensibili. Le diverse forme vanno però colte nella loro specificità, in relazione alle differenti modalità di organizzazione dei dati percettivi, e tenendo conto del modo in cui esse si manifestano volta per volta non solo nella conoscenza, ma

anche nella coscienza mitico-religiosa, nell'arte e nel linguaggio. La filosofia delle forme simboliche consiste infatti nell'ampliamento della 'critica della ragione' in una 'critica della civiltà', che vuole intendere, oltre alla funzione conoscitiva, la funzione del pensiero mitico-religioso, dell'intuizione estetica e del pensiero espresso nel linguaggio; in tal modo ogni fenomeno espressivo determinato, proprio di qualsiasi produzione culturale (mitico-religiosa e artistica, linguistica e scientifica), deve trovare il proprio fondamento in un principio 'spirituale' e 'creativo', ossia in un'attività formativa e costruttiva originaria, intesa come sua condizione di possibilità.

ESSENZA

La realtà propria e immutabile delle cose, intesa soprattutto come la forma generale, l'universale natura delle singole cose appartenenti allo stesso genere o specie.

Da *Aristotele* alla tarda antichità. Nella *Metafisica* (→) *Aristotele*, trattando la questione generale della determinazione di cosa sia la sostanza (→), indica, in relazione a essa, l'e. come «τὸ τί ἦν εἶναι» (VII, 3, 1028 b 34), espressione traducibile con «che cos'era essere» e che i latini renderanno con la formula «quod quid erat esse». E. è ciò che la cosa è considerata «per sé» (καθ' αὐτό), al modo in cui per definire, rispetto a un uomo concreto, l'e. dell'uomo, non si può rispondere è musico o è bianco, poiché tali determinazioni sono 'accidentali'. E. di una cosa è ciò che la definisce al di là dei suoi caratteri peculiari e accidentali (VII, 4, 1029 b 13-18). In tal senso l'e. indica quel particolare significato di οὐσία (di cui il termine italiano essenza costituisce il calco, ma non rende il significato) che coincide con la 'quiddità', la 'forma', ossia ciò che fa sì che una cosa sia quella e non un'altra. La connessione fra e. e definizione (qualcosa è e. in quanto è possibile definirla) riconduce l'e. 'primariamente' alla sostanza e 'secondariamente', in modo derivato, alle altre categorie (1030 a 7-b 3). Nei *Topici*, trattando la questione del rapporto fra predicabili e categorie, *Aristotele* afferma che «chi esprime l'e. talora significa una sostanza, talora una qualità, talora una delle altre categorie» (I, 9, 103 b 28-29). A partire dalla domanda su 'cosa sia una cosa' (τί ἐστὶ) la definizione può determinare l'e. come quello che essa è in sé (τὸ τί ἐστὶ) o come espressione di una delle categorie cui è riconducibile qualcosa. Nella logica proposizionale stoica il problema dello statuto ontologico degli elementi che concorrono alla definizione non ha luogo, mentre nel medio platonismo l'e. intesa come 'forma' viene a coincidere con l'εἶδος platonico, che ne costituisce l'universale natura, conferendo all'e. realtà oggettiva. *Plotino*, nelle *Enneadi* (→), parla dell'e. come 'perché' della cosa: «coloro che cercano in tal modo di conoscere l'e. di una cosa ci riescono in pieno. Infatti ciascuna cosa è in quanto è il suo 'perché'» (VI, 7, 2). L'*Uno* genera l'e. intelligibile (e. prima o generale) di cui l'e. sensibile (e. seconda o particolare) partecipa (VI, 6, 13-18). L'*Isagoge* e le *Sentenze* sugli intelligibili di Porfirio potenziano e divulgano nel successivo pensiero medievale il concetto di e. come prima forma determinata dell'*Uno* che coincide con la seconda ipostasi, dunque con le idee e, in tal senso, con l'intelligibile. La nozione di e. considerata come forma (εἶδος) rientra in quella di specie «che si dice della forma di ogni realtà» (*Isagoge* 3) e si declina secondo il genere e la differenza.

Il Medioevo. In *Agostino* il concetto di e. viene esteso a Dio stesso. In *Esodo* (3, 14) è scritto «ego sum qui sum» (io sono colui che sono); ciò significa, per *Agostino*, che Dio è la sola vera e. e che il termine più appropriato per definirlo è: «e., termine giusto e proprio, al punto che forse solo Dio si deve chiamare essenza. Infatti lui solo 'è' veramente, perché è immutabile, e con questo nome ha designato sé stesso al suo servitore Mosè, quando gli disse: lo sono colui che sono» (*De Trinitate*, VII, 5). Nel definire Dio come e. *Agostino* modifica profondamente tesi platoniche come quelle di *Plotino* avviando, al tempo stesso, una riflessione sull'e. che involge anche il problema

dell'essenzialità di Dio. Questo tema sarà ancora al centro del pensiero di Anselmo, che concepisce Dio come somma e. («Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens»; Monologion, 6), di Alessandro di Hales e di Bonaventura. In tale contesto, il problema della definizione dell'e. si rapporta direttamente a quello dell'esistenza, come avviene altresì nei dibattiti sviluppatasi a partire dalla distinzione posta da Boezio fra «esse» (essere) e «id quod est» (ciò che è): «diversum est esse et id quod est» (De Hebdomadibus). Boezio separa il quod est, soggetto sussistente, e l'esse, ciò in virtù di cui qualcosa è (ossia la forma), per poi distinguere ulteriormente, nell'esse, l'essere qualcosa in senso assoluto («tantum esse aliquid»), caratterizzazione della sostanza, dall'essere qualcosa in un ente («esse aliquid in eo quod est») che invece si rapporta all'accidente. Si tratta di un nucleo di problemi che avranno lungo corso nel pensiero medievale e dal cui insieme origina anche l'antitesi fra e. ed esistenza, centrale, per es., nella formulazione della prova anselmiana dell'esistenza di Dio del Proslogion. *Tommaso d'Aquino*, che raccoglie il lungo dibattito sviluppatosi da *Aristotele* in avanti, avendo presenti gli apporti delle tradizioni avviate da Boezio, *Agostino* e Anselmo, come anche tesi ricondotte ad Avicenna, Averroè, Avicbron, Maimonide, e problematiche legate alla questione del 'realismo degli universali', ridefinirà lo statuto dell'e. in rapporto a quello dell'ente nel *De ente et essentia*. L'e. è, come l'ente, una delle nozioni prime del nostro intelletto. Essendo l'e. quel che è espresso nella definizione, essa è la 'quiddità', oppure la 'forma', nell'accezione avicenniana di certezza concernente il contenuto oggettivo di ogni cosa, o ancora la 'natura', nel senso conferitole da Boezio di «tutto ciò che può essere conosciuto dall'intelletto». L'e. nelle sostanze composte coincide con il composto stesso, mentre nelle sostanze semplici è costituita dalla forma («L'e. della sostanza composta differisce dunque da quella della sostanza semplice per il fatto che la prima non è la sola forma, ma comprende la forma e la materia, mentre l'e. della sostanza semplice è soltanto la forma», cap. 4°). L'e. di Dio è invece l'essere stesso («Vi è infatti qualcosa, come Dio, la cui e. è il suo stesso essere», cap. 5°). Anche gli accidenti, allo stesso modo in cui posseggono una definizione, possiedono un'e., che risulta dal loro comporsi con un soggetto; poiché il soggetto cui l'accidente sopravviene è già completo e «può essere pensato senza questo», l'accidente «possiede un'e. in senso relativo» e non assoluto (cap. 6°). L'e. in senso assoluto non è né universale né particolare; quanto alla sua esistenza fisica è singolare, mentre in merito alla sua esistenza mentale è universale. *Guglielmo di Occam*, collocandosi lungo la tradizione nominalista avviata da Roscellino, nella sua logica (*Summa totius logicae*) risolve il problema dell'e. in modo profondamente rinnovato, escludendo dall'analisi dei termini che compongono le proposizioni le implicazioni ontologiche (come avviene nelle teorie 'realiste'). In una proposizione il predicato non rinvia a un'e., per es. quella di uomo (o a un universale, quello di 'umanità'); il soggetto come il predicato si connettono a ciò che significano mediante la 'supposizione' (suppositio), ossia essi non 'sono' qualcosa, ma 'stanno per' qualcosa, secondo le regole della logica.

Nella filosofia araba. La riflessione sull'e. e sostanza si intreccia nel pensiero arabo-islamico con quella sulla cosa (ar. shay') e sull'essere o esistenza (ar. wuğūd, anniyya). La distinzione, già logica, tra la domanda sulla cosa («che cosa è?» mā huwa) e sulla sua esistenza incontra questioni che in teologia interessano la creazione (Dio crea le cose in quanto non esistenti o in quanto possibili?). Una distinzione tra l'e. e l'esistenza, almeno sul piano logico, è ravvisabile già in autori precedenti (per es., in Alfarabi); è tuttavia con Avicenna che la distinzione tra l'e. o quiddità o realtà o cosalità della cosa (dhāt, māhiya, ḥaqīqa, shay'iyya) e la sua esistenza (wuğūd, anniyya) assume un rilievo ontologico particolare: in ogni essere causato è ravvisabile un'e. (possibile in sé), distinta dalla sua esistenza (necessaria solo a partire da altro e cioè dalla causa); Dio, essere in sé necessario, è il solo in cui quiddità ed esistenza non vadano distinte (Dio non ha quiddità – māhiya – laddove i termini

dhāt, ḥaqīqa e talvolta anche ḡawhar «sostanza» sono invece utilizzati da Avicenna anche per designare l'essere divino). Fondamentale è poi la dottrina avicenniana dell'indifferenza quidditativa dell'e., importante sia per la concezione metafisica sia per quella degli universali: come tale, l'e. non è né una né molteplice; ogni determinazione quantitativa è rispetto a essa ulteriore e riflette uno stato della sua esistenza (essa esiste come universale nella mente, e come particolare negli individui).

L'età moderna e contemporanea. Nella critica di *Bacone* al verbalismo e più decisamente in quella di *Hobbes*, l'e. attiene unicamente al discorso, al linguaggio, non alla realtà delle cose o alla metafisica, ché anzi è rifiutata. Per *Hobbes* l'«e. separata» o le espressioni derivate dal verbo essere quali 'e.', 'essenzialità', 'quiddità', non sono necessarie per la filosofia, ma derivano unicamente dai «grossolani errori di certi metafisici» (De corpore, 3, 4; cfr. Leviathan, IV, 46). I nomi non derivano dalle specie delle cose, ma dalla «volontà degli uomini» (5, 1); proposizioni quali l'essere è ente, l'e. è ente, τὸ τί ἦν εἶναι, cioè la quiddità è l'ente, e molte altre del genere che si trovano nella *Metafisica* di *Aristotele* sono false (5, 3). Nel Saggio sull'intelletto umano (→) (1690) *Locke* sostiene che la filosofia può occuparsi unicamente dell'e. 'nominale' e non di quella 'reale', che è inconoscibile. L'e. è unicamente l'idea astratta cui è associato un nome: «tuttavia, scrive *Locke*, denomino ciò mediante il nome peculiare di e. nominale, per distinguerla dalla reale costituzione delle sostanze da cui dipendono questa e. nominale e tutte le proprietà di quei tipi: ed è questa, di conseguenza [...] che può essere chiamata l'e. reale» (III, 6, 2). Conoscere l'e. reale di una sostanza attiene a una conoscenza «quale è possibile abbiano gli angeli e come è certo abbia il suo creatore», ma non al modo in cui si formano le idee astratte e complesse nell'uomo. È dall'e. nominale che prendono le mosse le indagini logiche di *Mill*, secondo il quale una proposizione essenziale «non dà nessuna informazione o ne dà solo rispetto al nome, non alla cosa» (Sistema di logica, 1843, I, 6, 4). Tale impostazione è centrale nella logica contemporanea; *Lewis* scrive: «non ha significato parlare dell'e. di una cosa nominata, tranne che relativamente al suo essere denominata da un termine particolare» (An analysis of knowledge and valuation, 1946). Per *Quine* «Il significato è quello che l'e. diventa quando è divorziata dall'oggetto di riferimento e sposata con la parola» (From a logical point of view, 1953; trad. it. Il problema del significato, II, 1), dove si rileva il confluire della teoria dell'e. in quella del significato. Al di fuori della prevalente tendenza logico-linguistica è in *Hegel* e in *Husserl* che il concetto di e. conosce nuove formulazioni, che avviano prospettive di ricerca dialettiche o fenomenologiche ed esistenziali influenti nel pensiero dei secc. 19° e 20°. In *Hegel* il concetto di e. si ricolloca in un orizzonte ontologico; nella *Scienza della logica* (→) (1812) essa è definita come «la verità dell'essere». L'e. (Wesen) è coinvolta in un processo dialettico di 'riflessione' che ne trasforma profondamente il significato. Il pensiero è considerato nella 'mediazione' ove l'e. dapprima appare in sé stessa (scheint), successivamente essa esce fuori di sé nell'esistenza in cui si manifesta (erscheint), che è il fenomeno (Erscheinung) e si rivela in seguito come unità di e. e fenomeno nella realtà effettiva. Tale processo dialettico si conclude con lo sviluppo del 'concetto'. All'e. fa riferimento anche *Husserl*, parlando dell'«intuizione eidetica» (da εἶδος) in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (I, 2-3). Accanto all'intuizione empirica di un oggetto individuale, la coscienza coglie anche, intuitivamente, un'essenza. Tale e. non è frutto di un processo di astrazione, né una costruzione della coscienza, ma l'oggetto appunto di un'intuizione diversa da quella sensibile, e senza la quale non sarebbe neppure possibile pensare: «L'e. (eidos) è un oggetto di nuova specie. Come ciò che è dato nell'intuizione di qualcosa di individuale o intuizione empirica è un oggetto individuale, così ciò che è dato nell'intuizione eidetica è un'e. pura» (I, 3). Dalla riproposizione fenomenologica del concetto di e. derivano le riflessioni polemiche di *Heidegger* circa il «Dasein», come modo di essere proprio

dell'uomo, e le elaborazioni successive dell'esistenzialismo in cui l'accento è posto sulla tesi che l'esistenza precede l'e. e non viceversa, motivo centrale nell' 'esistenzialismo ateo' di *Sartre*.

ESSERE

L'uso del termine essere, come sostantivazione del verbo εἶναι (τὸ ὄν; τὸ εἶναι), è presente nel poema di Parmenide indicato come Sulla natura (περὶ φύσιν). Per quanto si possa sostenere che egli si riferisca piuttosto all' 'ente' (τὸ ἔόν «ciò che è»), il processo che condusse Parmenide dalla sfera delle affermazioni-negazioni particolari, in cui ogni 'è' si accompagna a un 'non è', all'asserzione dell'unico 'ente', è quello stesso che più tardi, mediante l'astrazione da ogni contenuto determinato del pensiero, portò all'idea generalissima dell'essere. In Parmenide l'e. è definito in modo univoco come 'e. vero', assoluto, esplicandone gli attributi: ingenerato, imperituro, eterno, immutabile, immobile, unico, omogeneo, finito (framm. 8 Diels-Kranz); la finitezza comporta che esso sia concepito come sferiforme (lo 'Sfero'). Melisso, discepolo di Parmenide, concepisce invece l'e. come 'infinito', ossia privo delle determinazioni proprie dei corpi, e dunque ingenerabile, incorruttibile, immutabile, unico, incorporeo. Alla luce di tali concezioni dell'e. diventa impossibile rendere ragione dei fenomeni e delle esperienze che implicano movimento e molteplicità, ossia il 'non e.', come evidenziano i 'paradossi' enunciati da un altro esponente dell'eleatismo, Zenone, a sostegno delle tesi parmenidee. Nonostante la confutazione di Zenone, l'opposizione fra e. e non e. è problematizzata da *Platone* nel Parmenide (→) e risolta poi nel *Sofista* (→) con il 'parricidio' nei confronti di Parmenide e dell'eleatismo (*Sofista*, 241 d-242 a). Secondo *Platone* il discorso sull'e. non può essere affrontato mediante la contrapposizione di e. e non e. (o anche di 'uno' e 'molteplice') come intesi dagli eleati; ciò implicherebbe infatti che non si dà il 'diverso'. Tuttavia, rileva *Platone*, ogni idea 'è' sé stessa e 'non è' le altre, ma questo 'non e.' le altre non comporta che essa sia 'non essere'. I 'generi sommi' delle idee sono dunque: l'identico, l'e. e il diverso; cui si aggiungono la quiete e il moto, in quanto la relazione che sussiste fra le idee (l'alterità) le fa 'muovere' l'una verso le altre. In tal senso *Platone*, per risolvere l'aporia fra e. e non e., definisce l'e. in senso più ampio e generale come «possibile» o «possibilità» (δύναμις): «tutto ciò che per sua natura possiede una possibilità qualsiasi sia di fare (ποιεῖν) una cosa qualunque sia di subire (πάσχειν) un'azione, anche la più piccola da parte dell'agente più irrilevante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò è realmente. Stabilisco infatti questa definizione: gli enti non sono altro che possibilità» (*Sofista*, 247 d-e). Ai temi affrontati nel *Sofista* si riferisce *Aristotele* nella *Metafisica* (XIV, 2, 1089 a) quando parla di coloro che «con criteri arcaici» (1089 a 2) hanno confutato la tesi di Parmenide secondo la quale «mai si potrà provare che sia quel che non è» (1089 a 4-5). Essi sono stati condotti a trattare l'e. in contrapposizione al non e., e, per rendere conto del molteplice, hanno proceduto dall'e. «e da qualche altra cosa» (il diverso). Tale impostazione va rifiutata in quanto la molteplicità non è contrapposta, ma già inscritta nell'essere. L'e. infatti «possiede molti sensi» (cui corrispondono altrettanti sensi di non e.) in quanto sostanza, qualità, quantità, ossia in base alle 'categorie' secondo le quali può essere predicato (1089 a 7-14), come anche secondo la potenza e l'atto o secondo il falso, i quali, a loro volta, non possono essere ricondotti al non e. (1089 a 15-31): «dal momento che il termine 'essere' si usa secondo molte accezioni (in un senso, infatti, esso sta a indicare la sostanza, in un altro la qualità, in un altro la quantità, e così di seguito anche le altre categorie), quale potrà essere l'unità costituita da tutte le cose esistenti, se non si ammette l'esistenza del non essere?» (1089 a 7-14); «i termini 'essere' e 'non essere' sono usati sia in riferimento alle varie determinazioni delle categorie, sia in riferimento alla potenza e all'atto, o anche ai contrari di questi ultimi, sia in riferimento a ciò che è vero o falso nel senso più proprio di questi due termini» (IX, 1051 a 34-b 1). La molteplicità dell'e. deve però essere articolata all'interno della

metafisica che, in quanto scienza dell'e., è in primo luogo scienza della sostanza (οὐσία). La categoria di sostanza comporta le ulteriori determinazioni categoriali, e non può ridursi a una di esse, in quanto tali categorie attengono (e ineriscono) appunto a quella. Posta dunque, rispetto all'e. e alle categorie, la priorità della sostanza, l'e. permane non di meno intrinsecamente 'molteplice'. L'e. «si dice in molti modi» («πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν»; cfr. VI, 2, 1026 a 32-b 2; V, 7, 1017 a 9; XIV, 2, 1089 a 26-28) e, in tal senso, 'è' in molti modi; il problema eleatico della contrapposizione tra e. e tutto ciò che implica diversità inteso univocamente come non e. è in tal modo superato. Il tema della priorità della sostanza rispetto alle altre categorie, e dunque rispetto alla 'molteplicità' dell'e. comporta tuttavia considerazioni rispetto all'e. in quanto «essere per essenza» o «per sé» (καθ' αὐτό) e in quanto «essere per accidente» (V, 7, 1017 a 9): l'esser 'musicista' o 'bianco' costituisce, in un uomo concreto, il suo e. accidentale, mentre nello stesso soggetto, l'esser 'uomo' costituisce l'e. 'per sé'. Nel libro VII della Metafisica (4, 1030 a 23-25), e. 'per sé' sono dette «tutte le accezioni che sono indicate dalle categorie (giacché il termine essere ha tante accezioni quante sono quelle delle categorie)»; tuttavia tale inerenza dell'e. estesa a tutte le categorie viene ulteriormente precisata, alla luce di quanto è scritto poche righe prima, (1030 a 21-23), in base alla differenziazione fra e. primario ed e. secondario (o derivato), distinti allo stesso modo in cui lo sono le sostanze primarie (o prime), e le sostanze secondarie (o derivate): «come il termine è appartiene a tutte le cose, ma non nello stesso grado, bensì a una cosa in modo primario e alle altre in modo secondario, così anche l'essenza appartiene in senso assoluto alla sostanza e solo in certo modo anche alle altre cose». L'e. inerisce dunque primariamente alla sostanza (benché il concetto di sostanza non coincida con quello di per sé; 1029 b 16-18), la cui priorità è a sua volta data dal fatto che solo di essa vi sia definizione (→) in senso vero e proprio, ossia essenza (→): «significare la sostanza di una data cosa vale come dire che l'essenza di tale cosa è appunto quella e non altro» (1007 a 27).

Dopo *Aristotele*. Il contesto delle problematiche legate all'e., di cui si sono tracciate soltanto alcune linee, è centrale nella riflessione logica, metafisica e teologica della tarda antichità e del Medioevo. Basti riferirsi ai passi iniziali del paragrafo sulla sostanza che apre la trattazione delle categorie nel fondamentale testo dell'*Organon*, ove la cultura europea latina ha per secoli appreso a 'pensare' come l'e. si dicesse in molti modi: «'Sostanza' nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di un qualche sostrato, né è in qualche sostrato, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo. D'altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, cui sono immanenti le sostanze che si dicono prime, ed oltre alle specie, i generi di queste» (Categorie, 5, 2 a 12-15). Nelle concezioni stoiche il trattamento proposizionale ipotetico svincola la logica dal riferimento all'e. in termini di inerenza, e una trattazione metafisica del problema dell'e. nei termini fin qui analizzati è assente, poiché la realtà si risolve in una materia vivificata da uno pneuma che, come anima del mondo, ne regola i processi e l'esistere. Nello *scetticismo* di *Pirrone*, invece, la filosofia smette di occuparsi del problema dell'e. volgendo a ciò che appare, all'apparenza (→). È nella successiva ripresa del platonismo che il tema dell'e. torna a divenire centrale. Per *Plotino* l'e. costituisce la seconda delle ipostasi dell'*Uno*, il *Nous*, che coincide con il pensiero, e il cui digradare si realizza in livelli sempre più bassi di e. partecipato (ipostasi o sussistenze), modificando e potenziando il modello gerarchico dell'e. derivato. L'*Uno* è posto al di sopra dell'e. e non può essere attinto per via di pensiero, ma mediante procedimenti di superamento della ragione e di estasi. Una sistematizzazione dei processi di derivazione dell'e. a partire dall'*Uno*, sopraessenziale, mediante schemi triadici sarà realizzata nella Teologia platonica e negli *Elementi di teologia* di *Proclo*. Di grande rilievo per il pensiero cristiano è l'opera teologica di *Filone di Alessandria* in cui si compie l'identificazione fra l'e. e il Dio creatore del *Genesi* che in *Esodo* 3, 14 si rivela come essere. Tali temi sono presenti in *Agostino* e in *Boezio*, per il quale Dio è l'*ipsum esse*

(l'e. stesso) radicalmente distinto dall'e. delle creature, che è partecipato: l'ente, id quod est, esiste in quanto partecipa dell'e., esse, divino. La riflessione logica sull'e. durante il Medioevo si articola fra opzioni in diverso grado realiste o nominaliste, come nella tesi occamista della *suppositio*, in cui, perduta ogni inerenza essenziale, il rapporto fra il significato e la cosa, ossia l'e. o l'essenza di questa, è un supporre pro, uno 'stare per' che rende possibile una teoria del significato e una logica scevra da implicazioni realiste (→ essenza). Di diverso tenore sono le opzioni poste in campo nel dibattito propriamente metafisico, ove la cospicua riflessione sviluppata intorno all'e. trova una scansione fondamentale nell'opera di *Tommaso d'Aquino*. Il concetto dell'e. è riferito innanzitutto a Dio come ipsum esse o «totalità dell'e.»; e da Dio, e. semplicissimo come puro atto di esistere, sono distinte le creature, in cui v'è distinzione, e composizione, di essenza (e. come potenza) ed esistenza (e. come atto). Quindi per le creature si pone il duplice problema: dell'essenza, con la domanda «che cosa è?», e dell'esistenza, con la domanda «è, attualmente, o non è?», in riferimento al fatto contingente dell'essere la creatura realizzata a opera di un principio o causa trascendente; diversamente da Dio, che è ed esiste per autorealizzazione, coincidendo in lui essenza ed esistenza. In tal modo l'e. non ha lo stesso significato nel creatore e nelle creature: l'e. di queste è una partecipazione a quello divino, una tesi che Tommaso supera con la teoria dell'analogia dell'essere. L'e. della creatura è 'analogo' all'e. divino in quanto né coincide univocamente con quello, né però né costituisce una digradazione partecipata. Nel *De ente et essentia* Tommaso distingue l'e. a partire dal fatto che «l'ente per sé si dice in due modi», uno relativo ai dieci generi (categorie) e che riguarda l'essenza, l'altro relativo alla costituzione delle proposizioni (ovvero come 'predicato', cfr. *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4); l'ente va inteso nel primo modo, ossia rispetto all'essenza (cap. 1). L'e. nelle creature è distinto dall'essenza; esso ne costituisce l'atto, l'essenza ne è invece la 'potenza' (cap. 4). E. ed essenza coincidono in Dio (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, concl., ove esse sono 'indistinte'), in quanto l'essenza di Dio è l'essere puro. Diversamente dall'e. universale o comune, oggetto della metafisica, che per definizione può essere determinabile, l'e. puro non è determinato da nessuna forma e non è determinabile (*De ente et essentia*, cap. 5; cfr. *Summa theologiae*, loc. cit.).

Fino a *Hegel*. Il Rinascimento potenzia, dopo la fase scolastica, il recupero di temi platonici legati alla speculazione sull'e. cercando di inserirli entro un ambito cristiano, mediante una sorta di spostamento del punto di messa a fuoco, ossia una ricalibrazione dei problemi alla luce delle esigenze e dei criteri di accettabilità posti dal canone religioso, come avviene nella sintesi attuata da Giovanni Pico della Mirandola nell'*Heptaplus* (1489) o nella *Theologia platonica* (→) (1469-74) di *Ficino*, ove viene proposto uno schema gradualistico dell'e. nell'ordinamento di un cosmo in cui si rispecchia una ontologia che sintetizza moduli tomisti e neoplatonici (di stampo plotiniano, procliano e anche ermetico). Nella modernità la questione dell'e. viene rifiutata da indirizzi dichiaratamente antimetafisici (come l'empirismo di *Bacone*, *Hobbes*, *Gassendi*, *Locke*, *Hume*) o da un riavviamento delle prospettive metafisiche quale si ha nel pensiero cartesiano, ove il problema dell'e. non si pone più nel senso dell'ontologia tradizionale. Questo nonostante il corpus cartesiano attesti la permanenza di talune nozioni tradizionali, quali la distinzione fra esse formale (e. formale, o per così dire sostanziale, che si riferisce all'esistenza in sé di una cosa al di là del suo essere pensata da qualcuno) ed esse obiectivum (l'essere oggettivamente pensiero del soggetto cogitante). Tale distinzione è enunciata da *Descartes* rispondendo alle obiezioni circa la sua dottrina delle idee enunciata in relazione alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Se in età cartesiana il concetto di e. assume particolare rilievo nella filosofia di *Spinoza*, ove e. indica l'e. di Dio (e insieme delle cose) nella sua necessità, incline a un recupero di taluni aspetti della dottrina dell'e. precartesiana è *Leibniz*, il cui pensiero conosce un'ampia fortuna durante il sec. 18°, nella versione sistematizzata da

Wolff, e, in merito alla questione dell'«e», nella *Metafisica* (1719, versione tedesca; 1730 versione latina) e nella *Philosophia prima sive ontologia* (1730). Le tesi di *Leibniz* si trovano espresse con chiaro richiamo alle posizioni tradizionali nel *Discorso di metafisica* (composto nel 1686). La sostanza – individuale – vi è definita mediante le 'azioni' e «poiché le azioni e le passioni appartengono propriamente alle sostanze individuali (*actiones sunt suppositorum*) [cfr. *Summa theologiae*, II, 2, q. 58, art. 2 c.], sarebbe necessario spiegare che cos'è una tale sostanza». Nel definire appunto la sostanza, ciò che se ne predica deve, secondo *Leibniz*, avere fondamento nella 'natura' delle cose, ossia il predicato vi deve essere «compreso virtualmente». Per spiegare quel che intende dire, *Leibniz* espone una teoria dell'inerenza: «si tratta di quel che i filosofi chiamano in-esse, dicendo che il predicato è nel soggetto». In tale contesto la nozione, o definizione, si riconnette con l'essenza 'reale' e con l'«e»: «la natura di una sostanza individuale o di un e. completo è di possedere una nozione così compiuta, che sia sufficiente a comprendere e a farne dedurre tutti i predicati del soggetto al quale tale nozione è attribuita» (*Discorso di metafisica*, 8). È in riferimento sia alle teorie wolffiane sia alla ripresa di temi propri dell'ontologia tradizionale che *Kant* nella *Critica della ragion pura* (→) (1781; 2^a ed. 1787) rifiuta decisamente, e in un modo che sarà inaugurale per la logica e la filosofia successive, l'identificazione o la connessione fra e. ed esistenza. Il problema dell'«e» non trova collocazione nell'Analitica trascendentale e nell'unità sintetica di appercezione trascendentale, mentre viene tematizzato nella Dialettica trascendentale (II, cap. 3, sez. 4), ove si stabilisce che l'«esistere non può essere un 'predicato reale', essendo l'esistenza non predicato, ma posizione (*Position*). È questo il luogo della celebre confutazione kantiana dell'argomento di Anselmo, definito da *Kant* «ontologico». Dalla definizione di Dio non può derivare la sua esistenza, in quanto essa non è un predicato. Seppure si tenti di aggiungere alla definizione di Dio come 'E.' la predicazione di «realissimo», non se ne guadagna niente poiché la parola 'realtà', pur nella sua pretesa a valere come 'esistenza', non è comunque 'posizione' ma predicato, definizione. Il giudizio sull'esistenza deve essere sintetico, ma mediante la via della definizione si approda unicamente a tautologie: «Essere, manifestamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in sé stesse». Soltanto in senso empirico e. equivale a esistenza, ossia quando esso è attinto mediante i sensi. In *Hegel* il concetto di e. subisce una trasformazione profonda. Momento dialettico del pensiero ossia della realtà stessa, l'«e» rappresenta con il 'nulla' la coppia antitetica fondamentale da cui trae il suo sviluppo il divenire. Il divenire è appunto sintesi dialettica a partire dall'«e», ma questo è un concetto vuoto e indeterminato (in quanto ciò che noi conosciamo è sempre una realtà determinata), che si contrappone necessariamente alla sua negazione, che è il nulla. L'«e» pensato nella sua intera astrattezza, ossia come concetto di estensione massima e comprensione minima, è, secondo la celebre definizione hegeliana, «il più vuoto e povero di tutti i concetti»; vale a dire che esso, nella sua astrazione, si connota come «l'assolutamente negativo», «il nulla» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, 1817, I, § 87). L'«e» è di per sé «immediatezza» (§ 83), ma tale immediatezza negando sé stessa si riferisce al tempo stesso a sé stessa mediandosi (§ 111) e in tal modo trapassa nell'essenza, lungo uno sviluppo dialettico che la conduce al concetto e al conoscere assoluto. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* l'«e» è definito come «nient'altro che l'ineffabile, il privo di concetto; non è il concreto, che è il concetto». Il ritorno dell'«e» in *Hegel* si connota dunque come una sua svalutazione in favore del concetto che, solo, ne rappresenta il concretizzarsi, e che si sviluppa mediante il processo dialettico come 'spirito' e come pensiero speculativo.

Dopo *Hegel*. Nell'ontologismo di Gioberti, la possibilità di una conoscenza diretta di Dio da parte dell'uomo, mediante un'intuizione 'abbacinante' di cui il linguaggio può costituire una trasposizione

solo parziale, è tematizzata come un'intuizione dell'essere. E. che coincide con Dio stesso e che è il fondamento di ogni altra conoscenza. Per *Rosmini* l'e. è invece presente nella mente dell'uomo al modo delle idee innate di *Agostino*. L'e. ideale, generale e astratto (ma in senso tradizionale, non hegeliano) costituisce il lume della ragione; è e. 'possibile' che diventa e. 'abituale', ossia è presente in ogni altra idea e si impone con evidenza allorché vi si presti attenzione. L'idea dell'e. è l'elemento formale della conoscenza che si unisce agli elementi materiali derivati dall'esperienza dei sensi (che è sempre individuale) originando una 'sintesi a priori'. Dall'idea dell'e. proviene, secondo *Rosmini*, non soltanto l'esplicarsi dell'attività conoscitiva, ma anche la garanzia del realismo gnoseologico che si contrappone alle critiche scettiche nei confronti della metafisica. La priorità del problema dell'e. sul problema del conoscere è affermata anche da N. Hartmann, per il quale la metafisica, a differenza di quella classica, deve riconoscere l'irriducibile insolubilità e, insieme, l'inevitabilità dei problemi fondamentali. Mentre negli indirizzi posthegeliani e idealistici l'interesse per le questioni legate all'e. permane sostanzialmente nei termini in cui esse sono poste da *Hegel* stesso, la riflessione sull'e. perde d'importanza nella prevalente linea antimetafisica che si afferma nel positivismo, nella logica (si pensi a *Mill*), come anche in discipline più specialistiche quali la filosofia del linguaggio, la logica matematica (*Frege*) o anche la psicologia e la psicologia sociale. Negli ultimi due decenni del sec. 19° e nel sec. 20°, con l'affermazione parallela della neoscolastica e del neohegelismo, il concetto dell'e. torna al centro del dibattito filosofico, soprattutto in Italia, con *Croce* e *Gentile*, il quale riconduce il divenire dialettico al cogito cartesiano, a sua volta rielaborato come atto creatore dell'essere. Gli indirizzi neokantiani (*Cassirer*) e l'empirismo logico si caratterizzano per il rifiuto del problema dell'e. relegato alla preistoria del pensiero. È nella fenomenologia che il problema dell'e. torna a porsi, come problema dell'e. della coscienza', riproponendo, entro tale orizzonte, anche la connessione, o inerenza, fra essenza ed esistenza, ma è con *Heidegger*, in *Essere e tempo* (→) (1927), che il discorso sull'e. viene riproposto come progetto di una nuova ontologia. L'uomo è un «ente» il cui «modo di essere» è «l'esser-ci» (Da-sein), ossia la cui «peculiarità ontica [...] sta nel suo esser-ontologico» (I, 4). L'uomo ponendo a sé stesso questioni, interroga l'e. conferendogli quel senso che si manifesta nell'esistenza: «L'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza» (I, 9). Il compito dell'analisi di tale esserci ('l'analitica dell'esserci') è allora quello di stabilire un'«ontologia fondamentale». Rispetto ai «modi di essere», l'esserci si determina come «essere-nel-mondo» (In-der Welt-sein), da cui conseguono le questioni relative al «mondo-ambiente» (inteso come insieme dei contesti pragmatici), all'ente (inteso come un «chi?»), all'«in-essere» o «inessenza», che è un «esser-presente in una cosa presente», un «essere situato» in senso esistenziale. Nella seconda fase della sua meditazione *Heidegger* ha modificato sensibilmente l'impianto concettuale di *Essere e tempo*: l'«analitica dell'esistenza» ha lasciato emergere in primo piano il problema dell'Essere; l'uomo non è più la «sentinella del Nulla», ma il «pastore dell'essere»; la metafisica viene concepita come «oblio dell'essere», e come attenzione rivolta unicamente agli enti. Entro tale linea di sviluppo fenomenologico-esistenziale si situa la riflessione sull'e. elaborata da *Sartre* in *L'essere e il nulla* (→) (1943), in cui si propone una «ontologia fenomenologica» che superi questioni rimaste aperte nella fenomenologia di *Husserl*, nell'ontologia di *Heidegger* e nella «concezione dialettica del nulla» di *Hegel*, che viene significativamente recuperata e modificata. La coscienza «è causa del proprio modo d'essere» ed è, al tempo stesso, «coscienza di essere» e coscienza di «non essere ciò di cui è coscienza». Vengono a porsi, in tal modo, due diversi «tipi» o «zone di essere»: l'«essere-in-sé» (être-en-soi), ossia l'e. dei fenomeni, che «non può mai essere altro che ciò che è»; l'«essere-per-sé» (être-pour-soi), ossia l'e. della coscienza, che si «crea» costantemente e «non può coincidere con sé». L'e. per sé, antitetico all'e. in sé, in quanto lo nega, delimitandolo e circoscrivendolo continuamente, si configura come non e. e ciò avvia la riflessione ontologica sul nulla; l'essere-per-sé della coscienza è infatti

negazione (négativité) mediante la quale essa genera il «nulla» (néantisation) dentro e intorno a sé, e tale nulla ha consistenza ontologica. In tale prospettiva: «l'uomo si presenta [...] come un essere che fa apparire il nulla nel mondo, in quanto si investe del non essere a questo scopo» (I, 5). Nella ricerca fenomenologica ed ermeneutica contemporanea il problema dell'e. è variamente tematizzato a partire dalle prospettive fenomenologiche ed ermeneutiche. Lévinas in *Autrement qu'être* (1974; trad. it. *Altrimenti che essere*), polemizzando con le tesi heideggeriane, incentra la propria riflessione verso un recupero delle prospettive della morale kantiana entro il contesto della riflessione sull'intersoggettività avviata dalle tesi di *Husserl* sulla 'comunità intermonadica'. Secondo Lévinas l'ontologia prospettata in *Essere e tempo* deve essere subordinata a un'etica intesa come responsabilità nei confronti dell'altro. Nell'ermeneutica di Gadamer la centralità del rapporto fra e. e linguaggio ricalibra la riflessione ontologica (la cui matrice va identificata nel cosiddetto ultimo *Heidegger*) sui caratteri linguistici dell'essere. La celebre tesi contenuta in *Verità e metodo* (→) (1960), «L'essere che può venir compreso è il linguaggio» determina un coincidere dell'e. con il linguaggio, inteso non come un dissolversi della filosofia dell'e. nella filosofia del linguaggio, ma come un emergere dell'e. attraverso il linguaggio, che è il suo coincidere con quello.

ESTASI

Dal gr. ἔκστασις «turbamento o stato di stupore della mente», der. di ἐξίστημι «mettere fuori» o «uscire di sé». Il termine indica genericamente la separazione da sé stessi, l'astrazione dalle capacità naturali o, secondo una terminologia più specificatamente religiosa, lo stato mistico nel quale si trascendono i limiti della condizione umana per unirsi alla divinità. Il *Socrate* platonico collega l'origine stessa della filosofia a una sorta di rapimento da parte dell'amore poiché il filosofo, per avere accesso alla verità, deve estraniarsi da sé e dal mondo. Il tema torna in *Plotino*, per il quale lo stato di e. è proprio dell'anima che, distaccata da tutto, si unisce all'*Uno*. Nell'età tardo antica e medievale l'e. è perciò uno stato nel quale, sospese le normali facoltà, il soggetto è orientato verso una conoscenza divina e non razionale. Nella filosofia cristiana il tema si collega al problema della visione di Dio e, trovando spunti nell'esegesi delle diverse visioni bibliche, da quelle profetiche a quelle di Mosè e Paolo fino alla visione beatifica, implica soprattutto aspetti gnoseologici. Secondo *Agostino*, che traduce ἔκστασις con *excessus mentis*, può indicare paura (come il sopore che colpisce Abramo quando si addormenta) ma anche l'elevazione verso Dio, come nel caso del raptus di Paolo al terzo cielo. L'e. si può avere sia nel caso di visioni corporee, se si determina una sospensione delle facoltà sensibili, sia nelle visioni intellettuali o spirituali, nelle quali l'astrazione dai sensi è totale. Un secondo riferimento significativo per il Medioevo è nella concezione di Dionigi che distingue una duplice estasi. Da una parte quella di Dio che, per l'eccesso della sua bontà, esce da sé e si diffonde, dall'altra quella dell'anima che è spinta a riunirsi a Dio. Proprio commentando Dionigi, Alberto Magno distingue l'*excessus mentis* dal raptus in quanto quest'ultimo è una visione per speciem che va al di là delle facoltà naturali. *Tommaso d'Aquino* apporta decisive precisazioni terminologiche: l'elevazione delle facoltà può avvenire semplicemente per l'attrazione di queste da parte dell'oggetto esterno oppure con una astrazione totale, per vedere un oggetto soprannaturale. Si possono quindi distinguere la visione immaginativa di Dio, quella intellegibile e quella per essentiam. La teoria dell'e., giunta con la scolastica a un pieno sviluppo, trova precisi riferimenti nei fenomeni estatici propri della mistica cattolica. La proliferazione di questi nella prima età moderna si lega inoltre alla mediazione rinascimentale delle concezioni neoplatoniche: tutti i grandi mistici del 16° sec. conoscono bene la terminologia gnoseologica come, per es., Teresa d'Avila, che utilizza consapevolmente la metafora della visione nello specchio. Sarà l'idealismo ottocentesco a riappropriarsi del significato filosofico del termine. *Schelling*, in partic., recupera l'intuizione

intellettuale, già criticata da *Kant*, e ne parla in termini di «e. della ragione». L'esistenza in quanto fenomenica è estatica e, per poterla comprendere, anche il pensiero deve uscire dal logos e proiettarsi verso la scissione temporale, protesa all'avvenire. L'esistenza è dunque temporale e non è un caso che *Heidegger* utilizzerà il termine e. per caratterizzare proprio la temporalità nei suoi tre momenti costitutivi del passato, presente e futuro.

ESTENSIONE/INTENSIONE

Coppia di termini che compare nei Nuovi saggi sull'intelletto umano (1700-05) di *Leibniz*, dopo che era già stata impiegata, nella forma estensione/comprendimento, nella Logica di Port-Royal (1662). Ripreso successivamente, nella forma denotazione-connotazione, da *J.S. Mill* (Sistema di logica deduttiva e induttiva, 1843), il binomio costituisce il fondamento della teoria logica delle espressioni linguistiche, quale si è sviluppata per impulso degli studi del logico e matematico *Frege*. Due espressioni, secondo *Frege*, possono riferirsi a uno stesso oggetto, ma in modo diverso; per es.: le espressioni «la stella del mattino» e «la stella della sera» si riferiscono a uno stesso oggetto, poiché a seguito di una scoperta astronomica è risultato trattarsi della stessa stella; ne consegue che le due espressioni hanno lo stesso significato (*Bedeutung*) o estensione. Tuttavia, esse si riferiscono allo stesso oggetto in modo diverso; e questo modo di riferirsi è il loro senso (*Sinn*) o intensione. In breve, due espressioni possono avere la stessa e. (denotazione, significato), ma i. (connotazione, senso) diversa. *Frege* ha presentato una raffinata analisi dell'e./i. dei nomi propri, descrizioni definite, enunciati ecc. Egli, infatti, ha proposto quale e. di un nome proprio e di una descrizione definita l'individuo concreto da esso individuato; e quale e. di un enunciato il suo valore di verità. Invece l'i. dei nomi propri e delle descrizioni definite è il modo in cui è pensato quanto è da loro espresso, quella degli enunciati sono i pensieri che essi contengono ed esprimono. Le riflessioni fregeane hanno ispirato profondamente il dibattito contemporaneo sulla logica e sulla filosofia del linguaggio, aprendo nuove e fondamentali prospettive di ricerca (→ semantica).

ESTETICA

Dal gr. αἴσθησις «sensazione», «percezione», «capacità di sentire», «sensibilità». Ciò che tale termine innanzitutto indica è quel particolare tipo di esperienza che ci capita di fare quando giudichiamo 'bello' qualcosa, per es., un'opera d'arte, ma anche un oggetto, un individuo, un paesaggio naturale. L'esperienza estetica, in questo caso, consiste proprio nel fatto che 'qualcosa' cattura la nostra attenzione, producendo in noi, in modo del tutto inspiegabile e imprevedibile, emozioni e stati d'animo molteplici. Di fatto, è come se quel determinato oggetto, l'oggetto che appunto viene giudicato bello, nel momento stesso in cui si offre alla nostra visione, manifestasse un 'di più': qualcosa che non riusciamo a definire mai in modo compiuto e che tuttavia ci coinvolge, stimolando il nostro pensiero e sollecitando la nostra immaginazione. Esistono ambiti del sapere dei quali possiamo individuare con chiarezza e precisione non solo l'oggetto esaminato ma anche il metodo di studio, i concetti essenziali. È quanto accade quando ci occupiamo di campi e settori disciplinari rigorosamente delimitati quali, per es., la chimica, la fisica, la biologia e, più in generale, le scienze cosiddette sperimentali. Questa possibilità di determinare con esattezza e rigore l'ambito disciplinare specifico e l'oggetto dello studio che stiamo affrontando, non vale quando parliamo di e., dal momento che questa, lungi dal presentarsi come una dimensione perfettamente omogenea e trasparente, appare caratterizzata invece da una indeterminatezza di fondo. Abbiamo quindi a che fare con una nozione i cui confini non sono mai dati una volta per tutte ma, al contrario, tendono a

spostarsi, a estendersi, a trasformarsi continuamente. Il risultato è, evidentemente, l'impossibilità di definire tale nozione di e. in modo univoco, sulla base cioè di criteri oggettivi, validi in modo universale e necessario.

Nascita dell'estetica nell'età moderna: la centralità del sentimento e della soggettività. È il filosofo tedesco Baumgarten che per primo usa il termine estetica nell'accezione moderna. Secondo Baumgarten, infatti, l'e. è, sì, conoscenza, ma conoscenza propriamente «intuitiva» e «sensibile». Questo significa che per Baumgarten, accanto alla verità espressa dalla matematica e dalla filosofia, c'è posto per un altro tipo di verità: quella storica, poetica e retorica. Si tratta appunto della verità estetica, cioè della verità conosciuta in modo sensibile. Con la nascita dell'e. l'arte viene vista in modo assolutamente nuovo e la stessa bellezza non è più giudicata come raggiungimento di una perfezione misurata in base a canoni o norme precostituiti. Ciò che caratterizza la riflessione estetica moderna è il riconoscimento che l'arte e il bello sono nozioni individuali e storiche, e in quanto tali fanno appello non all'intelletto e alle sue regole bensì al sentimento. Il riconoscimento della connessione inscindibile tra e. e sentimento è centrale nel dibattito filosofico settecentesco, da *Hume* a *Rousseau*. È quanto troviamo, per es., in Shaftesbury, che, descrivendo la facoltà della percezione estetica come una «sensazione corporea, immediata, non riflessiva, senza 'principi' e definitiva», identifica il sentimento con la fonte stessa della valutazione estetica. Sempre a partire dal 17° sec., nella riflessione estetica accanto alla nozione di sentimento viene maturando anche quella di 'gusto'; si tratta di una nozione che, lungi dall'essere riconducibile a regole fissate una volta per tutte e valide dunque a priori (in modo cioè universale e necessario), appare caratterizzata da una vaghezza di fondo, da una irriducibile indeterminatezza. Ma se l'e. si basa su nozioni soggettive quali appunto il sentimento e il gusto, sembra allora che si perda quella dimensione universale che dovrebbe caratterizzare il nostro giudizio quando definiamo bello qualcosa.

La Critica della facoltà di giudizio di *Kant*. È questo il problema affrontato da *Kant* con la Critica della facoltà di giudizio (o *Critica del giudizio* →) (1790). Fondamentale, nella riflessione estetica elaborata da *Kant*, è la distinzione tra «giudizio determinante» e «giudizio riflettente»: se, nel primo caso, che è il caso della conoscenza scientifica, l'universale (ossia la regola, il principio, la legge) è qualcosa di già dato e se il giudizio, da questo punto di vista, consiste nella mera sussunzione del particolare (il dato empirico) sotto l'universale, al contrario, nel secondo caso – quello del giudizio riflettente, sul quale secondo *Kant* si fonda la possibilità stessa dei giudizi estetici –, ciò che è dato è non l'universale bensì il particolare. Nel caso dei giudizi estetici infatti l'universale, lungi dal costituire una norma predeterminata, è qualcosa che deve essere 'trovato', non indipendentemente dalla contingenza dell'empiria, ma appunto al suo stesso interno, ossia nella concretezza e nella determinatezza del particolare. Ora, se è vero che quello propriamente estetico è un giudizio pronunciato non sulla base di una definizione logica, bensì sulla base di un sentimento, allora il problema che si pone è come conciliare la soggettività di tale giudizio con quella necessaria intersoggettività e dunque universalità che si manifesta nel momento stesso in cui il soggetto pronuncia un tale giudizio, giacché con esso si pretende il «consenso di ognuno». In questo senso, secondo *Kant*, i giudizi estetici sono «soggettivamente universali». Questo significa che in un giudizio estetico ciò che propriamente viene alla luce è un «senso comune», ossia un senso o sentimento condiviso, qualcosa insomma di universalmente comunicabile.

La riflessione filosofica del 19° sec. da *Hegel* a *Nietzsche*. Come si è detto, centrale nella riflessione estetica è la questione del particolare, la questione cioè relativa a tutto ciò che, nella sua irriducibile individualità e singolarità, tende a sottrarsi a ogni possibilità di spiegazione e di definizione in termini logico-concettuali. Da questo punto di vista la sfera dell'individuale e del particolare è qualcosa che, escludendo ogni determinazione di carattere normativo, fa appello piuttosto a una

conoscenza di tipo storico. Ed è proprio il riconoscimento del carattere radicalmente e costitutivamente storico dell'esperienza artistica il tratto specifico che, a partire dal Romanticismo, caratterizza la riflessione estetica moderna e contemporanea, arrivando a vedere nell'arte qualcosa di superabile. È quanto troviamo in *Hegel*, per il quale l'arte, pur essendo uno dei modi, una delle forme fondamentali in cui la verità realizza sé stessa nel tempo, è tuttavia una dimensione destinata a essere superata storicamente, prima dalla religione cristiana e poi dalla filosofia che, meglio dell'arte, riescono a manifestare l'Assoluto. Più in generale, per *Hegel*, compito dell'arte è mostrare come l'arte, e in partic. il bello, sia la manifestazione, l'apparizione sensibile dell'idea, ossia dell'intelligibile, e come tale manifestazione dia luogo, nel tempo, a una molteplicità eterogenea di forme (l'arte simbolica, l'arte classica, l'arte romantica), che corrispondono ai diversi gradi e livelli di sviluppo dell'Assoluto. Così, se nell'arte simbolica (essenzialmente quella orientale) l'idea è ancora prigioniera dell'elemento sensibile, e se l'arte classica è caratterizzata dal raggiungimento di un perfetto equilibrio di ideale e reale, di materia e spirito, il tratto caratteristico dell'arte romantica invece è la capacità di esprimere, a un livello superiore di autocoscienza, il processo di emancipazione dell'intelligibile dal sensibile: la piena liberazione dell'interiorità (l'idea) da quei vincoli e condizionamenti di carattere fisico-materiale (la natura) che, tanto nell'arte simbolica quanto nell'arte classica, risultano ineliminabili. Nella seconda metà del 19° sec. la centralità che il sensibile assume nella riflessione estetica è sottolineata in partic. da *Nietzsche*. Così, contro quella tradizione metafisica che – da *Platone* a *Hegel*, passando attraverso il cristianesimo – ha affermato il primato assoluto dell'intelligibile rispetto al sensibile, e quindi dello spirito rispetto al corpo, al centro della riflessione estetica nietzscheana c'è proprio la rivalutazione non solo dell'apparenza e del sensibile, ma anche della corporeità e di tutto ciò che le è connesso: la finitezza, la contingenza, la caducità. In questa prospettiva quello che *Nietzsche* propone è non tanto un mero capovolgimento della tradizione platonico-cristiana – come se ora il primato fosse assegnato al sensibile e al corpo, in opposizione allo spirito e all'intelligibile – quanto la consapevolezza che l'intelligibile si dà solo e proprio attraverso il sensibile; è quanto troviamo nella Prefazione alla seconda edizione della *Genealogia della morale* (→) (1887), quando *Nietzsche* afferma che la verità, come la bellezza, si mostra solo in quanto velata. Questa rivalutazione del sensibile emerge già nella *Nascita della tragedia* (→) (1872), attraverso la tematizzazione del rapporto inscindibile che lega «apollineo» e «dionisiaco» – ossia visibile e invisibile, forma e vita. Proprio nella *Nascita della tragedia*, appunto sulla base della distinzione tra apollineo e dionisiaco, *Nietzsche* afferma che la bellezza – ossia la forma, in quanto 'bella apparenza' – è una dimensione che i Greci hanno inventato per rendere sopportabile la vita e tutto ciò che la caratterizza: la sofferenza, il dolore, la morte. È quanto emerge, in modo esemplare, dall'epica omerica. E tuttavia, sempre secondo *Nietzsche*, se l'opera d'arte suprema è costituita non dall'epica omerica bensì dalla tragedia attica, questo dipende dal fatto che, mentre nel caso dell'epica, la forma apollinea serve a nascondere il pathos dionisiaco, presentandosi così come una liberazione 'dal' dionisiaco, al contrario, nel caso della tragedia, quello che emerge è un perfetto equilibrio di pathos e forma, nel senso che il dionisiaco si scarica nella forma apollinea, sì che questa si presenta come una liberazione 'del' dionisiaco.

La riflessione estetica del Novecento. Nell'ambito della prima metà del Novecento, una delle figure più significative, nel campo dell'arte, è senza dubbio quella di *Lukács*, del quale si può distinguere una produzione cosiddetta giovanile da una più matura, segnata dal confronto sistematico con la filosofia di *Marx*. La questione centrale negli scritti del giovane *Lukács* è quella relativa al rapporto, già tematizzato da *Nietzsche*, che lega arte e vita, ossia arte e realtà. È quanto emerge da una delle sue prime raccolte di saggi, *L'anima e le forme* (1910), dove, contro la pretesa tipicamente romantica di realizzare nella vita l'assoluto, *Lukács* sottolinea come al conseguimento dell'opera d'arte, in quanto

‘forma’, sia inscindibilmente connesso il sacrificio della vita. Proprio mettendo in questione tale subordinazione della vita rispetto all’opera, *Lukács* introdurrà quella nozione di «bontà», intesa appunto come rispetto della vita – giudicata irriducibile a ogni possibilità di spiegazione logica –, che sarà decisiva per la comprensione dei personaggi e dell’opera di Dostoevskij. È quanto troviamo in quel Manoscritto-Dostoevskij, del quale la Teoria del romanzo avrebbe dovuto costituire un’introduzione e che invece sarà pubblicata autonomamente nel 1916. Nella Teoria del romanzo, un’opera fondamentale per qualunque riflessione relativa al grande romanzo tra Ottocento e Novecento, *Lukács* sostiene che proprio il romanzo è la forma d’arte che, nel mondo moderno, meglio porta a rappresentazione la perdita di quella totalità, intesa come immanenza del senso nella vita, che invece caratterizzava il mondo greco quale era espresso dall’epos omerico. Inoltre, grazie alla presenza di quell’elemento riflessivo dal quale nessun autentico romanzo può prescindere, la totalità, ossia il senso, che il romanzo mostra, è una totalità non «organica», come nell’epica classica, ma propriamente «creata»: qualcosa che appartiene non alla vita ma al romanzo stesso. Ed è proprio in virtù della sua capacità di conservare la differenza tra arte e realtà, che il romanzo, si distingue da quella che *Lukács* definisce «letteratura amena». Nelle opere della maturità al centro della riflessione di *Lukács* assumono invece un’importanza decisiva le nozioni di «realismo» e di «rispecchiamento». Così nell’*Estetica* (1963), *Lukács* afferma che vedere nella grande arte un «rispecchiamento» della realtà, significa considerarla non come una mera riproduzione naturalistica dell’esistente bensì come la rappresentazione delle contraddizioni immanenti alla realtà. Di qui, per un verso, l’importanza assegnata alle grandi opere dell’arte non a caso definita «realistica» – da *Goethe* a H. Balzac, da Th. Mann a L.N. Tolstoj – e, per altro verso, l’aspra critica che *Lukács* rivolge alle avanguardie letterarie e artistiche della prima metà del 20° sec., considerate come l’espressione, la punta estrema dell’ideologia irrazionalistica promossa dalle classi borghesi dominanti. Resta tuttavia il fatto che, come sottolineerà *Adorno*, nella riflessione estetica di *Lukács* manca una vera attenzione agli elementi propriamente formali dell’opera.

I contributi di Benjamin e di *Adorno*. Anche nella riflessione estetica sviluppata da Benjamin, come in quella di *Nietzsche*, la questione del rapporto che unisce verità e bellezza assume un’importanza centrale. Il fatto è che, per entrambi, sia la verità che la bellezza si manifestano solo in quanto «velate». Di qui il loro carattere strutturalmente inafferrabile, ossia mai del tutto esprimibile. È quello che emerge, in partic., dalla Premessa gnoseologica che apre l’*Origine del dramma barocco tedesco* (1928), e dal saggio dedicato alle Affinità elettive di *Goethe* (1922). Questo riconoscimento dell’inafferrabilità del bello è decisivo per capire la nozione di «aura» attraverso la quale Benjamin designa l’«apparizione unica di una lontananza per quanto questa possa essere vicina». Da questo punto di vista ciò che l’aura manifesta è l’insuperabilità della distanza che divide eternità e tempo, assoluto e contingente. Non solo, ma la condizione perché si possa parlare di aura è l’esistenza di quella forma grazie alla quale abbiamo a che fare non con un oggetto naturale o industriale ma appunto con una vera opera d’arte. Già nel saggio *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936) Benjamin mette in evidenza come, nella modernità, alla perdita irrimediabile di una tale dimensione auratica, ossia dell’unicità e irripetibilità dell’opera, sia strettamente connessa una produzione artistica basata sulla «riproducibilità tecnica»: è quanto mostrano la fotografia e il cinema. È questa una dimensione profetica del saggio di Benjamin del 1936, se consideriamo il fatto che, negli ultimi decenni del Novecento, la perdita dell’aura e dell’importanza assegnata alla forma darà luogo a quella che sarà definita «perdita della esemplarità dell’arte». Nel Novecento l’autonomia dell’arte, dalla storia è stata difesa da quelle posizioni antiromantiche che si sono opposte alla prospettiva di un’integrale dissoluzione dell’arte nel processo storico. È quanto emerge dalla *Teoria estetica* (1970) di *Adorno* nella quale, proprio in riferimento alla questione dell’autonomia o

meno dell'arte, viene introdotta la distinzione tra arte tradizionale, arte moderna e arte d'avanguardia. Così, se nell'arte tradizionale, che separa arte e vita, e dunque opera e cosa, l'opera d'arte è caratterizzata dai requisiti della bellezza e dell'eternità al contrario, nell'arte d'avanguardia, caratterizzata dalla perdita di ogni distinzione tra arte e vita (ossia tra arte e realtà), la negazione dell'autonomia artistica porta a confondere opera e cosa, con il conseguente venir meno di quei requisiti di bellezza ed eternità ai quali anche l'arte moderna rinuncia, pur mantenendo l'autonomia dell'opera. In questa prospettiva l'arte moderna è un'arte che, lungi dal presentarsi come mero oggetto di contemplazione e (in termini kantiani) come fonte di un sentimento di piacere disinteressato, deve offrirsi in modo pienamente consapevole alla contingenza del mondo e alla temporalità. Il risultato è, per un verso, la tendenza dell'opera a risolversi in qualcosa di irriducibilmente caduco e precario e, per altro verso, l'esigenza di salvaguardare quell'autonomia della sua forma grazie alla quale soltanto l'opera riesce a opporsi all'empiricamente esistente; solo così l'opera si sottrae a quei processi di livellamento e di omologazione che l'«industria culturale» promuove e che, di fatto, riducono ogni espressione artistica a mera ratifica dell'esistente. Tale nozione di 'forma', assolutamente centrale nella riflessione estetica di *Adorno*, è intesa come «contenuto sedimentato». Questo significa che la stessa forma è portatrice di un «contenuto di verità», vale a dire di una «storicità immanente» e, come tale, è memoria di tutto ciò che nel mondo è stato represso, rimosso, cancellato. Di qui la funzione propriamente critica dell'arte moderna, la sua forza utopica: la capacità di mostrare non l'altro 'dal' mondo, bensì l'altro 'del' mondo, quell'altro cioè che non ha avuto alcun accesso all'esistenza (il mondo dei vinti, dei morti, di quanti hanno sofferto). Così, contro le diverse forme dell'avanguardia e della neoavanguardia – contro quelle tendenze che conducono a una dissoluzione dell'arte nelle azioni (dadaismo), nell'espressione (espressionismo), nella rivoluzione della vita quotidiana (surrealismo) – viene ribadita la necessità di una rigorosa distinzione tra arte e vita e, quindi, tra finzione e realtà. Più in generale, interrogandosi sul senso e sulla legittimità dell'esperienza estetica, in partic. dopo la tragica frattura di Auschwitz, *Adorno* mette in evidenza come al punto di vista strettamente estetico, proprio dell'arte tradizionale – un'arte fondata sul tentativo di mostrare l'irrappresentabile (l'assoluto, l'eterno) attraverso il rappresentabile (la contingenza, il finito, il tempo) – l'arte definita «moderna» abbia invece sostituito il punto di vista propriamente etico della testimonianza. Testimoniare, in questo senso, significa raccontare (ossia rappresentare) quello che è impossibile raccontare del tutto e in modo definitivo: significa parlare in nome di quanti non hanno più, o non hanno mai avuto, la possibilità di parlare. In questa prospettiva l'«altro» del quale la forma custodisce la memoria – l'invisibile – è non una presenza che si manifesta, e che manifestandosi annulla il visibile, bensì un'assenza rispetto alla quale il visibile (la forma) è ciò che resta: ciò che resta, appunto, quale testimonianza di ciò che l'arte non può dire, con la conseguenza che, oggi, tale impossibilità, consapevolmente assunta e tematizzata dall'arte, fa tutt'uno con la sua stessa possibilità. Insomma, le parole all'interno di una poesia, i segni sensibili di un'opera pittorica, testimoniano il silenzio, ne sono i rappresentanti. Così il compito residuale, che l'arte secondo *Adorno* deve assumere nella modernità, si esprime innanzitutto nella consapevolezza che bisogna continuare a parlare, appunto per far sentire che c'è qualcosa che non è stato ancora detto, che non può essere mai del tutto detto e che proprio l'opera d'arte permette, in qualche modo, di riconoscere. Questo significa che, soprattutto dopo Auschwitz, è ancora legittimo produrre qualcosa come un'opera d'arte, a condizione però che ciò che definiamo 'arte' sia davvero in grado di dare forma alla stessa crisi della forma tradizionale, alla perdita irrimediabile della sua ovvietà.

L'estetica italiana a partire da *Croce*. Anche per *Croce*, come per *Hegel*, l'e. si iscrive in modo coerente all'interno di una filosofia pensata come sistema. È quanto emerge, in partic., non solo

dall'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale (→) (1902), ma anche dal Breviario di estetica (1912). Nella prospettiva crociana l'e. è scienza dell'intuizione e, come tale, è distinta e separata non solo dalle attività che appartengono al dominio pratico (l'economia e l'etica), ma anche dalla logica che, pur appartenendo, come l'e., all'ambito propriamente teoretico, tuttavia se ne distingue in quanto conoscenza dell'universale. Il fatto è che, secondo *Croce*, l'e. è conoscenza non dell'universale bensì del particolare: una conoscenza appunto intuitiva, in quanto fondata sulla apprensione immediata dei contenuti che si offrono alla nostra percezione sensibile – immagini, colori, suoni – e, come tale, irriducibile a quella conoscenza che invece si fonda sui processi di concettualizzazione e di classificazione della realtà messi in atto dall'intelletto. In questo senso, facendo dell'e. la scienza dell'intuizione e affermando la piena identità di intuizione e arte, *Croce* si collega al senso originario del termine estetica, intesa nell'accezione moderna come scienza della sensibilità (Baumgarten). Più in generale, sempre secondo *Croce*, l'intuizione non può essere considerata una mera affezione prodotta dal mondo esterno, qualcosa come una registrazione passiva (secondo lo schema 'stimolo-risposta'); al contrario l'intuizione è costruzione, sintesi del dato esterno, e in questo senso essa non è materia bensì forma. Di qui la piena identità di intuizione ed espressione: non c'è intuizione senza espressione e viceversa. Così, se è vero che tutte le intuizioni sono propriamente arte, tanto che la differenza che sussiste tra le intuizioni dell'uomo comune e quelle espresse dall'artista è non una distinzione di qualità bensì solo di quantità, tuttavia ciò che caratterizza l'arte vera e propria è la piena coincidenza di espressione e intuizione, ossia di segno e significato. Di conseguenza, in ogni opera d'arte non c'è alcuna differenza tra l'immagine mentale dell'artista e la sua effettiva realizzazione, e questo significa che l'immagine artistica si presenta come qualcosa di già compiuto prima ancora della sua estrinsecazione. In questa prospettiva, il supporto fisico-materiale, nel quale l'artista ha tradotto la propria intuizione, resta privo di ogni autentico rilievo estetico. Di qui l'idea dell'arte come dimensione «lirica», come «intuizione pura», svincolata da ogni dimensione tecnica e da ogni elemento concettuale. Se, come abbiamo visto, al centro della riflessione estetica di *Croce* c'è il riconoscimento del valore non pratico bensì innanzitutto conoscitivo dell'arte, al contrario, nell'ambito del dibattito filosofico e teorico-artistico che si sviluppa in Italia a partire dalla prima metà del Novecento, quello che emerge è l'esigenza di rivalutare l'idea dell'arte in quanto fare. Di qui, allora, il recupero di quella vasta costellazione di temi, problemi e aspetti – la questione della tecnica artistica, l'analisi delle differenze che sussistono tra arti e generi diversi, l'attenzione ai mezzi espressivi, la nozione di 'poetica' – che l'e. crociana aveva svalutato, riducendoli a mero fatto empirico, a elementi del tutto accessori. È quanto ritroviamo, in forme eterogenee e con diverse accentuazioni, non solo all'interno dell'e. di ispirazione fenomenologica – da Formaggio, a Dorfles, a G. Diano – ma anche nell'ambito dell'e. 'marxista' proposta da Della Volpe. Di qui la rivalutazione delle 'poetiche', intese non come apparato di carattere normativo ma come riflessione sviluppata dagli artisti stessi intorno al proprio lavoro. È quello che emerge, per es., dall'opera di Anceschi, nel quale l'attenzione al piano pragmatico della riflessione sull'arte si traduce nel riconoscimento del rapporto inscindibile che lega il momento dell'autonomia e quello della eteronomia. In questo contesto, contro la tematizzazione crociana del carattere eminentemente «lirico» e prediscorsivo (e dunque radicalmente a-logico) dell'arte, tendono a prevalere posizioni fondate piuttosto sulla accentuazione delle istanze propriamente intellettuali connesse al fare artistico (come in Della Volpe e in Anceschi). Tra le opere che meglio esprimono l'esigenza di rinnovamento teorico-culturale nella fase postcrociana, l'Estetica di Pareyson, apparsa per la prima volta nel 1954, è senza dubbio quella caratterizzata dalla forma più compiuta e sistematica. L'e. di Pareyson, nata sul terreno dell'ermeneutica e sviluppata secondo forme e orientamenti diversi da alcuni studiosi provenienti dalla sua scuola – da Umberto Eco a Vattimo –, si configura come «teoria della formatività». Se è vero infatti che ogni espressione

dell'agire umano – inclusi l'agire morale e la conoscenza – è qualcosa che si realizza in 'forme', è anche vero che, nell'esperienza estetica, tale formatività, intesa come agire innovativo e costruttivo, si rende prevalente e intenzionale. In questo senso l'attività artistica è l'esibizione «esemplare» di quella formatività che caratterizza ogni attività umana e che consiste non nella corretta applicazione di regole prefissate e assunte come valide a priori, bensì in un fare che «mentre fa, inventa il modo di fare», nel senso che, lungi dal limitarsi a eseguire un progetto già stabilito, definisce – e, di volta in volta, riscopre – la regola dell'opera, nel momento stesso in cui la porta a compimento. Di qui, allora, il riconoscimento non solo del carattere costitutivamente dinamico, operativo e processuale della forma artistica, ma anche della sua natura eminentemente interpretativa: come la formatività è essenzialmente un procedere per tentativi, così l'interpretazione, ossia l'unica forma conoscitiva appropriata all'attività artistica, consiste in un processo di adeguazione sempre fallibile e di fatto infinita.

L'estetica come «filosofia non-speciale». Nella riflessione di Garroni l'e. è non un settore particolare della filosofia ma fa tutt'uno con la filosofia stessa. Muovendo infatti da un ripensamento complessivo della filosofia kantiana e, in partic., da una rilettura della Critica della facoltà di giudizio, Garroni propone una definizione dell'e. come «filosofia non-speciale della condizione estetica dell'esperienza in genere». In questa prospettiva l'arte, lungi dal presentarsi come l'oggetto epistemico di una 'filosofia dell'arte', è piuttosto il referente privilegiato, ossia l'esibizione esemplare di una riflessione che, stando consapevolmente all'interno dell'esperienza, tenta di risalire verso le sue condizioni di possibilità. Si tratta cioè di risalire verso quel senso che, in quanto apertura-instaurazione dei molteplici diversi significati via via esplicitabili e determinabili, ne costituisce l'orizzonte implicito non ulteriormente analizzabile, e che, come tale, si affida non a un principio di carattere intellettuale bensì a un sentire. Di qui, allora, quella definizione dell'e. come «guardare-attraverso» che esibisce il carattere irriducibilmente e costitutivamente paradossale della filosofia stessa, intesa come filosofia critica, ossia come interrogazione sempre rinnovata. È quanto emerge in particolare nei volumi *Senso e paradosso* (1986) ed *Estetica. Uno sguardo-attraverso* (1992). In questa prospettiva le opere d'arte costituiscono non una 'classe' di oggetti definiti da un tratto pertinente comune ma una 'famiglia', cioè un intreccio di somiglianze e differenze. Non solo, ma se è vero che l'arte, nell'accezione moderna del termine, costituisce non l'oggetto epistemico ma il referente privilegiato della riflessione estetica, è anche vero che nulla garantisce che essa debba continuare a esserlo. È quanto forse sta già accadendo. La conseguenza è appunto la perdita di quella esemplarità che alle opere d'arte è stata riconosciuta, di fatto, solo da qualche secolo e che, in questo senso, ne costituisce una dimensione non necessaria bensì contingente.

Dall'estetica all'estetismo. Questa perdita di esemplarità dell'arte si presenta, sotto il profilo estetico, come uno dei fenomeni più complessi e significativi della contemporaneità. Il fatto è che sempre più, le manifestazioni artistiche sembrano aver perduto quelle caratteristiche che in passato ci facevano parlare non solo di qualcosa come una 'grande opera d'arte', ma anche di quel 'contenuto di verità' grazie al quale soltanto le opere d'arte – era esattamente questa la posizione di *Adorno* – sono in grado di riferirsi al mondo. La conseguenza di questa perdita di esemplarità dell'arte è duplice e in gioco c'è, evidentemente, la questione del rapporto che si stabilisce tra arte e realtà e, con ciò stesso, la possibilità di distinguere i due piani. In questa prospettiva, quello che emerge è, da una parte, la tendenza dell'arte a farsi mondo, e, dall'altra, la tendenza del mondo a farsi arte. Ed è appunto in virtù di questa confusione tra arte e realtà che l'e. finisce col riferirsi a una molteplicità estremamente eterogenea di manifestazioni che, a ben vedere, non sono più artistiche. Di qui la nozione di 'estetismo diffuso' con la quale, non a caso, si indica la tendenza a 'estetizzare' le manifestazioni più diverse: dagli oggetti d'uso comune alla politica, dalle varie forme di spettacolo

agli eventi sportivi. Il risultato è, inevitabilmente, una sorta di 'cosmesi' della vita in generale, che sembra non risparmiare nulla e nessuno e il cui esito è, di fatto, l'affermazione del kitsch o anche di quella che *Adorno* definiva «industria culturale». Abbiamo insomma a che fare con manifestazioni che, chiudendosi in sé stesse e trovando in sé stesse l'unico significato possibile, ci negano quella apertura a una comprensione sempre rinnovata del mondo che invece era propria della grande arte.

ETERNITÀ

Nel suo primo e più semplice significato il termine indica l'infinita estensione del tempo; in senso più proprio e specifico, significa assoluta atemporalità, cioè durata scevra da qualsiasi successione temporale; in questa seconda accezione l'e. è riferita specificamente a Dio. Il carattere di e. viene inoltre attribuito talora a quelle realtà che, pur avendo un inizio nel tempo, trascendono il tempo perché immortali; tali sono ritenute in certi contesti l'anima umana e gli angeli, nonché il mondo che, pur esistente nel tempo, non avrebbe inizio né fine. Nel primo significato ricordato l'e. fu intesa dalla maggior parte dei pensatori greci, per i quali eterno è ciò che infinitamente è durato e infinitamente durerà, senza interruzione. Cogliendo l'aspetto fondamentale dell'atemporalità, Parmenide identificava l'e. con un puro presente, un *vûv*, escludente da sé ogni passato e ogni futuro, distinguendola quindi dal 'sempre', l'*ἀεί*, somma di passato, presente e futuro, del suo discepolo Melisso, per il quale l'essere permane in una continuità temporale senza alterazione, ma con successione dell'identico. In un passo del *Timeo* (37 e-38 a) *Platone* definisce l'essere eterno, cui solo si addice l'«è», come «immobilmente identico», di contro alle cose generate, che si danno nel fluire del tempo. *Plotino* (*Enneadi*, III, 7, 5) insiste sul carattere della simultaneità insito nell'idea dell'e., mentre *Proclo*, commentando il passaggio del *Timeo* platonico richiamato, individua in esso la contrapposizione tra l'e. simultanea (*τὸ αἰώνιον*) e quella successiva (*τὸ αἰεὶ τὸ χρονικόν*). Nelle Scritture l'e. indica la lunga durata e la serie dei secoli, mentre attribuita a Dio esclude ogni principio, fine e successione; in questa accezione passa in *Agostino* e in *Boezio* (che distingue così l'aeternitas del nunc stans dalla sempiternitas del nunc in tempore, e dà dell'aeternitas la celebre definizione: «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», *De consolatione philosophiae*, V, 6, che si legge ancora in *Tommaso d'Aquino*, *Summa theologiae*, I, 10, 1). L'idea dell'e. come infinita durata e presente senza inizio e fine è costante nella teologia medievale (che distingue anche una aeternitas a parte ante da una aeternitas a parte post), pur essendo attribuita solo all'ente perfetto, e trascendendo questo, come tale, l'ordine del tempo. In *Dante* l'e. è carattere che appartiene soltanto a Dio, anzi è la misura stessa dell'essenza di Dio; essa si definisce anche in opposizione al tempo, misura delle cose mutabili nell'essere e nell'esistere, e dall'evo, che misura le cose immutabili nell'essere e mutabili nell'esistere. La caratteristica essenziale dell'e. è l'identità permanente e puntuale, la differenza principale tra essa e il tempo è l'essere tota simul, priva di qualunque fluire. Il carattere di eterogeneità tra tempo ed eterno rimane sostanzialmente indiscusso nel pensiero moderno, che formulerà comunque diverse risposte alle aporie insite nel concetto di e., soprattutto in relazione alla questione del libero arbitrio e dei futuri contingenti. A fronte della svalutazione di queste problematiche in ambito illuministico, il tema torna in primo piano nella filosofia kantiana, in cui la durata intemporale viene indicata come proprietà dell'essere noumenico intellegibile, mentre il tempo si caratterizza quale forma a priori della sensibilità. Il concetto dell'e. come presente eterno torna ancora nell'idealismo postkantiano (*Schelling*, *Hegel*, *Gentile*) che, risolvendo le antinomie che intorno al concetto dell'infinità e della finità dell'estensione temporale aveva suscitato il criticismo kantiano, traduce quel concetto in quello della presenza assoluta dello spirito come soggetto trascendentale. Sostituita dalla nozione di «eterno ritorno», l'idea di e. è bandita nella prospettiva antimetafisica di *Nietzsche*, e ricondotta nell'ambito della fede, seppure da prospettive radicalmente

diverse, da K. Barth e da *Heidegger*: il primo fautore della fede come unica voce capace di parlare propriamente di un Dio assolutamente trascendente e quindi dell'e. con cui si identifica; il secondo sostenitore della necessità che il filosofo – al quale non è richiesta la fede – comprenda il tempo partendo dal tempo, senza nessun richiamo alla trascendenza dell'eterno.

ETEROGENESI DEI FINI

Principio formulato da Wundt, secondo il quale le azioni umane possono riuscire a fini diversi da quelli che sono perseguiti dal soggetto che compie l'azione; in partic., ciò avverrebbe per il sommarsi delle conseguenze e degli effetti secondari dell'agire, che modificherebbe gli scopi originari, o farebbe nascere nuove motivazioni, di carattere non intenzionale.

ETICA

Termine introdotto da *Aristotele* per designare le sue trattazioni di filosofia della pratica; indica quella parte della filosofia che si occupa del costume, ossia del comportamento umano. Salvo che in alcuni filosofi (per es., in *Hegel*), e. è sinonimo di morale, in quanto i due termini si riferiscono alla disciplina che si occupa del «Costume» (gr. ἠθικός; lat. mos). In senso ampio, l'e. può essere intesa come quel ramo della filosofia che si occupa di qualsiasi forma di comportamento umano, politico, giuridico o morale; in senso stretto, invece, l'e. va distinta sia dalla politica sia dal diritto, in quanto ramo della filosofia che si occupa più specificamente della sfera delle azioni buone o cattive e non già di quelle giuridicamente permesse o proibite o di quelle politicamente più adeguate.

La nascita dell'etica nel mondo antico. In senso propriamente filosofico, l'e. sorge nel mondo classico quando cade la fede nell'esistenza di norme obiettive, dettate dalla religione o dal costume, e cioè con la sofistica, che sostituisce a tale fede l'idea della legge come posta dall'uomo, e quindi dall'uomo stesso risolubile, così che non c'è norma d'azione che non sia imposta o accettata per un vantaggio. Sofisti come Prodicò, Ippia, Antifonte, Trasimaco misero in luce le contraddizioni dell'e. tradizionale, sottolineando l'origine umana e non divina dei valori riconducibili all'imposizione o dello Stato o di gruppi di cittadini più forti. I sofisti, in contrasto con l'opinione più diffusa, sostennero anche la tesi dell'insegnabilità della virtù e si impegnarono a elaborare particolari tecniche retoriche rivolte a ottenere la persuasione a proposito della superiorità di determinati valori. A sofisti come Ippia si può fare risalire la contrapposizione tra la legge, espressione del potere prevalente in una determinata società, e una più profonda morale recuperabile con l'appello alla vera natura dell'uomo. Il relativismo che stava a fondamento della morale dei sofisti fu messo in discussione da *Socrate*, considerato il fondatore della scienza etica. Secondo *Socrate* la ricerca filosofica si deve volgere a ciò che può essere considerato universalmente come bene. L'universale, scoperto da *Socrate*, è essenzialmente l'universale etico, e cioè propriamente i concetti con cui principalmente si regolano e giudicano le azioni. *Socrate* insegna che il vero vantaggio coincide con il vero bene, e cioè che il bene dell'individuo si risolve necessariamente nel bene universale. Il cosiddetto intellettualismo etico di *Socrate* (cioè il concetto che chi conosce il bene lo fa, e chi non lo fa agisce in tal modo non per libera scelta ma per ignoranza del vero bene) va inteso non tanto come teoria di un conoscere che determina irresistibilmente l'azione, quanto come teoria che non intende sovraordinare l'intelletto alla volontà, la conoscenza del bene alla realizzazione di esso, bensì rilevare che autentica conoscenza del bene è solo quella che è già per sé stessa amore e volizione del bene, e non inerte contemplazione di esso.

Platone. Tra i socratici, chi meglio capì l'insegnamento del maestro, nel suo moralismo rigoroso e insieme nel suo concreto senso eudemonistico della vita, fu *Platone*, per il quale il problema morale restò al centro di tutta la filosofia. Ma il concetto socratico trapassò nell'«idea», divenendo forma non più soltanto del mondo umano ma anche di quello naturale; e così l'originaria unità del teorico e del pratico si ruppe, e ne nacque l'interna tragedia dell'e. platonica. Da una parte, la concezione dell'idea come fine dell'azione conservò un'importanza tale da presentare tutto il sistema delle idee come piramide di specificazioni progressive della idea suprema del bene e da orientare verso di esso teleologicamente il mondo e, dal punto di vista delle passioni, l'uomo, il quale viene spinto dal miglior ἔθος a una sempre maggiore attività contemplativa delle idee. Ma, dall'altra, questa contemplazione delle idee si presentò anche nell'aspetto dell'unico sapere vero, che l'anima può raggiungere solo quando si stacca dal regno della fallace opinione, cioè del senso e del corpo; e respinge quindi da sé tutto quel mondo affettivo che, legandola alle cose, ne distrae lo sguardo dalla visione della perfetta verità. E il contrasto si acuisce, assumendo forma sistematica, nella concezione psicologica che contrapponeva, nell'anima, la parte razionale, sede della conoscenza, a quella irrazionale, sede degli affetti, a sua volta divisa nella sfera degli impulsi (θυμοειδές) e in quella dei desideri (ἐπιθυμητικόν); concezione confermata dalla teoria politica della tripartizione dello Stato, che a essa si conformava. Dall'accentuazione di uno dei termini dell'antitesi nacque il ripiegamento platonico sull'antica escatologia orfico-pitagorica, negatrice della vita presente per una vita oltremondana; la vita divenne studium mortis, distacco progressivo dal corpo dell'esule anima immortale, che nell'iperuranio aveva già contemplato le idee e ora, ricordandosene, aspirava a ritornarvi.

Aristotele. A tale estremo non giunse *Aristotele*, che, non accettando la dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima, serbò la sua e. nei limiti di questo mondo. Ma il dualismo del teorico e del pratico si ripeté egualmente in lui, ed ebbe un riconoscimento esplicito nella distinzione delle virtù etiche dalle dianoetiche (→), le prime destinate a sovrintendere la vita degli affetti e delle passioni, le altre quella, più altamente umana, della ragione, confermando la superiorità del teorico rispetto al pratico, del conoscere rispetto al fare. L'ampia trattazione etica di *Aristotele* fu rivolta a fondare il bene non tanto su un'idea di perfezione assoluta, quanto piuttosto su una definizione della natura propria dell'uomo. Fine supremo della condotta umana è la felicità (→ eudemonismo), che potrà essere raggiunta adeguando il comportamento alle esigenze tipiche della natura umana. Una volta colto il carattere essenzialmente razionale dell'uomo, *Aristotele* ne deriva la conseguenza etica di indicare la felicità nella vita secondo ragione. È solo con il prevalere delle facoltà razionali e con la realizzazione delle virtù dianoetiche (quali la sapienza, la scienza, l'intelletto, l'arte, la saggezza) che l'uomo può essere felice. *Aristotele* riconosce del resto che gli uomini non sono sempre guidati dalle facoltà intellettuali, ma che spesso sono anzi prevalenti in essi gli impulsi sensibili. Tuttavia, anche quando sono gli impulsi sensibili a determinare le scelte, è possibile indicare una forma di comportamento virtuoso. Avremo infatti le diverse virtù etiche (per es., il coraggio, la temperanza, la liberalità, la mansuetudine) che consistono nel dominare i diversi impulsi sensibili secondo un criterio del «giusto mezzo» che esclude gli estremi, viziosi o per difetto o per eccesso. *Aristotele* riconosce un ruolo privilegiato alla giustizia, che in quanto «conformità alla legge» è la perfezione della virtù.

Edonismo e rigorismo. Anche nell'etica postaristotelica resta ferma la tendenza a identificare il bene supremo per l'uomo nel raggiungimento della felicità. Aristippo di Cirene interpretò la qualificazione socratica del bene come assolutamente desiderabile nel senso che tutto quanto piacesse fosse anche buono; di qui la sua e. prettamente edonistica (→ edonismo), che nel seguace Egesia precipitò poi in pessimismo. L'edonismo instaurato da *Epicuro* fu invece anzitutto esigenza di

liberazione dell'uomo dal timore di superiori fini, o volontà, che dominassero il mondo: attribuì agli dei, in nome della loro perfezione, una beata inerzia e disinteresse, e concepì la natura, per poterne escludere ogni elemento teleologico, sullo schema dell'atomismo democriteo, cercando insieme di evitare, con la teoria della casuale deviazione degli atomi, la ferrea necessità meccanica in cui quello veniva a cadere. *Epicuro* cercò di affrancare l'uomo dal terrore della morte, insegnandogli che non avrebbe mai potuto averne percezione reale, perché quando essa ci fosse stata, non ci sarebbe stato più lui a sentirla. L'uomo restava così pienamente libero, slegato dalle cose; correlativamente il piacere veniva a consistere in una tranquilla e contenta calma dell'animo, pago di sé e non spinto a uscire da sé per occuparsi del mondo. Questo ascetismo edonistico degli epicurei finiva così per coincidere, nel suo ideale di «atarassia» (→), con l'ideale di «apatia» e di «indifferenza» proprio di quell'ascetismo rigoristico dei cinici, che nelle sue premesse teoriche e storiche gli era invece nettamente antitetico. Anche questo rigorismo, o ideale dell'αὐτάρχεια «autosufficienza», e l'altro ideale, da esso dipendente, dell'ἀδιαφορία «indifferenza» (che, togliendo agli oggetti dell'esperienza ogni calore affettivo, impedisce loro di scuotere l'animo dal suo immoto equilibrio), nacquero da un'interpretazione unilaterale dell'ideale socratico dell'αὐταρχία «autogoverno». Il cinismo assicurava così all'uomo la più completa libertà; ma, al tempo stesso, affrancandolo da ogni motivo d'azione, gliela rendeva perfettamente inutile. A questa teologizzazione cinica dell'io reagì lo stoicismo, pur nell'accettazione dell'ideale cinico dell'autarchia e dell'indifferenza, in quanto panteisticamente vide nel mondo stesso il divino e nell'accadere il realizzarsi di un fato (→) razionale, che nulla poteva alterare e di fronte a cui non restava se non la virtù dell'accettazione. Col neoplatonismo, infine, si ebbe una ripresa di motivi tipici dell'e. platonica, ma con un'accentuata impronta mistica: la dottrina delle virtù è così trasfigurata in funzione dell'ideale dell'ascesi (ricongiunzione con Dio), che, pur includendo come suoi momenti l'amore e l'arte, culmina tuttavia nell'ineffabilità dell'estasi.

L'etica cristiana. Su una concezione religiosa nuova si fonda l'e. cristiana: essa è dominata dall'idea della paternità di Dio, innanzi al quale gli uomini sono tutti eguali e tutti fratelli; Egli è creatore buono e padre misericordioso, che non commisura la sua longanimità ai meriti umani, ma «fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» aprendo a tutti le porte del suo regno. L'ideale etico sta tutto nell'attingere la perfezione stessa di Dio: «Siate perfetti come è perfetto il padre vostro che è nei cieli» (Matteo 5, 48). Ma questo richiamo alla suprema perfezione non esprime un aristocratico e individualistico ideale, ma si traduce in un comandamento di amore per gli altri: «amatevi l'un l'altro come io vi ho amato». Si affermava così la nuova e. cristiana che, inserita in un messaggio di universale riscatto, fa cadere ogni distinzione etnica e sociale, e scopre una nuova dignità dell'uomo, chiamando anche gli umili, gli ignoranti, i peccatori al più alto ideale di perfezione morale. A fondamento della nuova e. è posto l'esempio del sacrificio di Cristo, e, proprio in rapporto all'evento della croce, Paolo di Tarso sviluppa una decisiva motivazione dell'e. cristiana: quella della fede, per cui l'uomo va considerato giusto davanti a Dio non in base all'osservanza della legge, ma in base alla sua fede in un Dio che offre indistintamente a tutti gli uomini («giudei e greci») la salvezza. Inserendosi nella civiltà del mondo ellenistico, il cristianesimo doveva necessariamente misurarsi con la cultura greca e ne assorbì motivi essenziali per adeguarli alla nuova concezione della vita e del mondo. Come nel campo della speculazione teologica, così in quello dell'e. il cristianesimo fece propri, in un primo momento, i motivi centrali del platonismo: il richiamo all'interiorità, alla trascendenza e all'ascetismo. Ma questi, pur esprimendosi, come nei padri greci e in *Agostino*, in termini del linguaggio platonico, assumono ora un nuovo significato: nell'«uomo interiore» il cristianesimo scopre non il ricordo di una forma immutabile, ma l'immagine stessa del Dio creatore, il quale è presente a ciascuno con la luce dell'intelletto e della grazia. Nell'e. cristiana dei primi

secoli, esemplificata da *Agostino* e da *Origene*, prevale un orientamento svalutativo della realtà mondana, ereditato dal neoplatonismo. *Agostino* mette in primo piano il problema della salvezza, che è dono della grazia divina; ma poiché la salvezza è un fatto interiore, l'e. cristiana si concentra sulle condizioni soggettive e interiori dell'azione morale, cioè sulle intenzioni piuttosto che sugli effetti. Successivamente, *Tommaso d'Aquino*, proponendo anche sul piano etico la sua grande sintesi tra cristianesimo e aristotelismo, costruirà uno dei primi completi sistemi di e. cristiana. Tommaso pone nell'intelletto la radice della libera scelta della volontà (che è un «appetito razionale»): a esso spetta la conoscenza del bene, fine cui tende ogni essere razionale, e dei mezzi per raggiungerlo. Viene così affermato il netto primato dell'intelletto sulla volontà, in quanto l'intelletto è il fondamento della libertà e ogni atto libero è connesso con un giudizio. L'e. presuppone la presenza nel soggetto di «abiti» e fuori da esso della legge divina; un'impronta di quest'ultima è presente in ogni individuo, ed è la legge naturale («lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura») i cui principi l'uomo scopre grazie alla ragione. Questa e. naturale, per la sua intrinseca tensione verso il bene, trova il suo completamento nell'e. cristiana della redenzione, in quanto l'insegnamento morale dei filosofi trova il suo pieno completamento nell'accettazione volontaria dell'autorità di Dio.

Umanesimo e Rinascimento. Nell'Umanesimo e nel Rinascimento l'accentuarsi degli interessi civili, la polemica contro aspetti della spiritualità medievale (in partic. contro l'ascetismo), la rivendicazione di un fare politico autonomo rispetto alla legge morale, il ritorno ai filosofi antichi, riportano al centro delle discussioni sull'uomo e sul suo comportamento temi dell'e. classica, soprattutto aristotelica e postaristotelica (epicurea), mentre in campo teologico le controversie dell'età della Riforma spostano la speculazione etica sui temi della grazia e della predestinazione. Nel Rinascimento, mentre l'e. cristiana, fuori delle discussioni teologiche, vive in molti movimenti di pietà popolare e nell'esperienza di grandi mistici, l'orientamento della cultura fuori della Chiesa verso un deciso soggettivismo e un coerente empirismo indirizza il pensiero morale a una concezione individualistica ed edonistica. Ne è un esempio l'esaltazione della virtù come attività puramente umana e civile, che accetta i limiti terreni e si distacca da ogni preoccupazione metafisica: l'affermazione di questa virtù è alla base di ogni celebrazione umanistica della dignitas hominis, e trova il suo massimo riconoscimento in Machiavelli, che stacca l'azione politica da quella morale; un ulteriore esempio è offerto dalla fortuna dell'edonismo epicureo, da Valla ai libertini del Cinquecento e Seicento. La condotta dell'uomo è oggetto di un'accurata, ed essenzialmente pessimistica, analisi da parte dei grandi moralisti francesi del Cinquecento e Seicento (*Montaigne*, *Charron*, *La Rochefoucault*, e anche *Pascal*) che mettono in luce la fondamentale fragilità della natura umana e il relativismo di valori profondamente condizionati dalla «coutume», cioè dalla cultura e dalla società.

Seicento. Con *Cartesio* si fa strada l'idea di una descrizione scientifica delle «passioni dell'anima», e dunque del comportamento umano, secondo il modello meccanicistico proprio della scienza moderna. All'orientamento meccanicistico e neoepicureo reagirono in Francia *Pascal* e i giansenisti, rinnovando l'e. cristiana pensata da *Agostino*. In Inghilterra, *Bacone* lasciò l'e. fuori dalla sua riforma del metodo scientifico; al centro della sua riflessione troviamo invece il tema dell'impegno nel mondo dell'uomo, che vede aprirsi prospettive nuove, e forse illimitate, grazie ai progressi della scienza e alle applicazioni tecniche. Il tema di una legge universale (la legge di natura intesa come dettame della retta ragione) e della ricerca del bene sociale ritorna nelle opere sul diritto naturale di Grozio e Pufendorf (→ giusnaturalismo). La legge naturale, al cui interno è difficile distinguere per questi pensatori le componenti morali da quelle giuridiche, viene considerata come fornita di un'evidenza analoga a quella delle verità matematiche e in entrambi i casi la ragione umana ne ha

conoscenza a priori. Mentre per Grozio la natura è la fonte di leggi che hanno una validità assoluta, in base alle quali sarà poi possibile valutare le leggi positive emanate dallo Stato, diversa è la soluzione prospettata da *Hobbes*. Per il filosofo inglese nella natura umana l'impulso più forte è quello della ricerca della propria conservazione e del proprio utile, mentre non è riscontrabile alcuna spontanea spinta altruistica («homo homini lupus»). Gli obblighi morali, non riconducibili alla tendenza individuale al piacere, sono quindi il risultato delle imposizioni di una forza, quella del sovrano, che mira, attraverso le norme da lui imposte, alla conservazione dell'ordine e della pace. Contro la dottrina di *Hobbes* presero posizione gli esponenti della scuola neoplatonica di Cambridge (in partic. Cudworth e More) insistendo sull'assolutezza dei valori etici. Ancora in contrasto con *Hobbes*, Cumberland pone al fondo della vita etica una ricerca del «bene comune di tutti» suffragata da sanzioni divine. La tendenza alla propria conservazione viene posta al centro dell'e. anche da *Spinoza*, per il quale tutte le valutazioni umane che non riconoscono e accettano l'ordine razionale necessario del mondo sono insignificanti e l'uomo virtuoso, come il saggio stoico, deve proporsi di dominare le passioni e seguire la ragione. Compito etico dell'uomo è, dunque, fare consapevolmente quello che non potrebbe non fare perché determinato dalla necessità naturale. Per *Locke* l'obiettivo delle norme etiche, che si formano in relazione a esperienze di piacere e di dolore, è quello di permettere la conservazione della società e di garantire il rispetto reciproco delle libertà e dei diritti fondamentali dell'individuo.

Settecento. Edonistica e individualistica fu – anche nel secolo successivo – l'e. dell'empirismo inglese, da *Hume* fino all'utilitarismo etico di Adamo Smith, orientamenti tutti che cercano, nell'esaltazione dell'individuo e della sua particolare volontà, il fondamento autonomo della morale contro l'universalità di una legge metafisicamente fondata. In Inghilterra, alla riduzione soggettivistica e utilitaristica dell'imperativo morale reagì l'e. del sentimento di Shaftesbury e di *Hutcheson*, che nell'atteggiamento morale vede l'espandersi di un'innata tendenza altruistica (benevolenza), nella quale essenzialmente è fatto consistere il «senso morale». L'idea di questa armonia naturale passa dall'e. all'economia: proprio quegli impulsi individualistici messi in luce da *Hobbes* diventano, in Smith e in Mandeville, il meccanismo del funzionamento della società civile moderna che ricava la sua spinta a espandersi dall'incastro, ben regolato, degli interessi egoistici. Per Mandeville sono proprio i «vizi» che l'e. vuole reprimere (per es., l'amore per il lusso) a dare origine a una ricchezza e a un benessere che finiscono con il riversarsi su tutti i membri della società. Su questa linea proseguono gli esponenti dell'Illuminismo francese, che contro qualsiasi e. spiritualistica fanno valere una ricerca attiva del piacere e la necessità di un comportamento che adatti l'individuo alla vita sociale (in partic. La Mettrie, Helvétius, Holbach e *Montesquieu*). Un analogo rifiuto della morale tradizionale si trova in *Rousseau*, che contro un'e. razionalistica e individualistica auspica una morale liberatoria fondata sui sentimenti e soprattutto sulla pietà naturale (o compassione). *Rousseau* riprende il tema hobbesiano della completa artificialità delle leggi e dello Stato, ma ne ribalta il significato e indica la soluzione in un richiamo alla natura umana, buona e innocente, che viene corrotta dalla vita in società.

L'etica kantiana. Una decisa reazione contro l'e. utilitaristica viene da *Kant*. Egli osservò anzitutto che il mondo della natura, oggetto della conoscenza che ne pone le leggi, esclude da sé quella libertà che pure deve postularsi alla base del mondo morale, oggetto della ragione pratica, affinché questo possieda senso e valore. Realtà morale può quindi esserci solo quando la volontà sia, nella sua azione, determinata da un imperativo categorico, e cioè voluto assolutamente e di per sé, senza alcun riguardo ad altri fini. Questa autonomia e absolutezza della legge morale è, per *Kant*, il segno della sua universalità, del suo carattere a priori. Apriorismo e rigorismo sono così, nell'e. kantiana, coesenziali: e ne nascono anche le sue più gravi difficoltà. Evidenti apparvero subito quelle del

rigorismo, il quale veniva a porre l'uomo contro sé stesso, vagheggiando l'ideale etico dell'uomo in perenne combattimento contro le passioni. Tale difficoltà fu del resto avvertita da *Kant* stesso, che cercò di superarla postulando l'esistenza di un'altra vita e di Dio, come principio del sommo bene, nel quale virtù e felicità, perennemente dissociate nella vita terrena, venissero a coincidere. La filosofia postkantiana approfondisce questi problemi, ora accentuando il concetto di autonomia della morale, ora tornando a un'idea oggettivistica dell'e.: così nell'idealismo etico di *Fichte* trova pieno sviluppo il concetto kantiano di libertà, ponendo come suprema norma etica l'obbedienza alla pura convinzione razionale della propria coscienza; *Hegel* invece, in polemica col soggettivismo romantico e il rigorismo kantiano, vede il superamento della moralità individuale nell'eticità che lo Stato incarna e alla quale il soggetto deve sottostare se vuole elevarsi, sopra la sua singolarità, alla sfera dell'ἦθος. Per *Hegel* quindi moralità indica l'aspetto soggettivo della condotta umana (per es., le intenzioni e le disposizioni interiori), mentre eticità indica l'insieme dei valori e delle istituzioni realizzati nella storia; forme di eticità sono la famiglia, la società civile e lo Stato.

L'Ottocento. Vari, e in polemica contro alcune tesi centrali dell'e. idealistica e hegeliana in partic., furono gli orientamenti della riflessione posteriore. *Kierkegaard* sostenne l'irriducibile individualità della scelta etica, contrapponendo poi la sfera della vita morale, caratterizzata dalla continuità e dall'impegno per l'universalità, alla vita estetica, dominata dal caso, e alla vita religiosa, come «scandalo» e superamento della dimensione della società. In senso antihegeliano *Schopenhauer* presentava una morale in netta antitesi con la storia e la società: fine della condotta etica non è l'integrazione nella tradizione, ma piuttosto la negazione completa dei bisogni naturali fino all'annullamento di ogni desiderio e al più completo ascetismo. *Marx*, dopo avere affermato, in un primo periodo, una morale «umanistica» che riconosceva un valore etico fondamentale al lavoro, giunse a preoccuparsi principalmente di mostrare con le sue analisi (anche in collab. con *Engels*) la natura sovrastrutturale dell'e. vista non tanto come dipendente da scelte individuali, quanto come espressione degli interessi della classe dominante e come strumento di mistificazione e di camuffamento in termini spiritualistici dei suoi obiettivi sostanzialmente economici. Infine *Nietzsche* contro i valori, accettati dall'e. cristiana e socialista dell'altruismo, del livellamento, della sottomissione, propone una scelta «immoralistica» in nome della volontà di potenza, dell'autoaffermazione e della completa liberazione degli istinti. Di natura completamente diversa è lo sviluppo della riflessione sull'e. nella cultura inglese, in cui prevale l'accettazione del principio utilitaristico che vede la condotta morale nella realizzazione della maggiore felicità per il maggiore numero di persone. All'interno dell'e. utilitaristica del 19° sec. si tenta principalmente di determinare con maggiore precisione il calcolo dei piaceri richiesto dalla applicazione del principio fondamentale dell'utilitarismo. Così, mentre con *Bentham* prevale una concezione puramente quantitativa del calcolo dei piaceri, con *J.S. Mill* i piaceri vengono distinti non solo per la loro intensità ed estensione, ma anche per la loro qualità. Alla seconda metà del 19° sec. risale il tentativo di *Spencer* di utilizzare il modello evoluzionistico per rendere conto anche della condotta morale degli uomini. L'insieme dei valori etici viene così visto come uno strumento adottato dagli uomini nelle varie epoche nel tentativo di adattarsi sempre meglio alle condizioni vitali. La stessa coscienza del dovere morale non è altro che il residuo nell'individuo dell'esperienza acquisita dalla specie in questo processo di adattamento. Nella cultura francese troviamo invece, con *Comte*, la proposta di applicare nelle analisi della morale gli stessi metodi delle scienze fisiche. Questa impostazione positivista porta *Comte* a concludere che la condotta morale è quella che tende all'utilità pubblica, che il sentimento dell'eticità è quello della solidarietà e che lo strumento per un'educazione morale è la sociologia.

Novecento. L'eredità di *Comte* è al centro dell'opera di *Durkheim*, rivolta a costruire una scienza della morale come «scienza dei costumi», mentre l'inservibilità dei metodi delle scienze fisico-matematiche nello studio dei fenomeni morali fu affermata da Windelband, Rickert e Weber. Nella riflessione filosofica del 20° sec. l'obiettivo di proporre una ben precisa tavola di valori passa in secondo piano, rispetto al tentativo di caratterizzare le condizioni proprie dell'esperienza morale. Bergson distingue tra due diverse forme di morale, quella chiusa, rivolta al mantenimento delle abitudini che permettono la conservazione della società, e quella aperta, caratterizzata dall'entusiasmo creativo dei grandi innovatori quali i profeti e i santi. Per quanto riguarda i neoidealisti italiani, *Croce* si preoccupa principalmente di distinguere l'ambito dell'evoluzionismo da quello dell'economia come evoluzione dell'individuale, mentre *Gentile* indicherà nell'attività creatrice autonoma propria dello spirito una completa congiunzione tra teoria e pratica, giungendo così a identificare la morale con la conoscenza. Nell'opera di *Scheler* si ha una rigorosa applicazione del metodo fenomenologico all'ambito della morale con l'affermazione dell'esistenza di un'intuizione emotiva immediata come fondamento di ogni scelta etica. Di fronte a questa intuizione si presentano valori assoluti organizzati gerarchicamente in una scala che nasce dalla tensione tra risentimento e amore. Anche secondo Hartmann nella vita etica è in gioco un peculiare tipo di sentimento assiologico che permette di cogliere direttamente gli ideali morali. A ricostruire la genesi psicologica della morale sono rivolte alcune analisi di *Freud*; i valori morali sono visti come l'interiorizzazione da parte dell'individuo di regole repressive degli istinti e delle pulsioni. D'altro canto *Freud* riconosce nel processo di sublimazione da cui nasce la condotta morale individuale un elemento essenziale per la genesi della 'civiltà'. Uno stretto collegamento tra vita etica e scelta viene affermato dagli esponenti dell'esistenzialismo; una scelta aperta verso il recupero dei valori cristiani in alcuni esponenti dell'esistenzialismo religioso come Marcel o verso un concreto impegno etico-politico in esponenti dell'esistenzialismo ateo, come *Sartre*. Alla presentazione di una teoria naturalistica dell'etica si sono indirizzati gli esponenti del pragmatismo americano. In partic. *Dewey* ha rivolto le sue critiche alla nozione di fine ultimo della condotta e alla correlativa aspirazione verso un valore morale assoluto: l'etica è caratterizzata, secondo *Dewey*, da una serie di progetti in vista di una più armonica integrazione dell'uomo nella natura.

La discussione etica nell'ambito della filosofia analitica e del neopositivismo. Il discorso etico di Moore (intuitività e oggettività dei giudizi morali: introduzione del concetto di quasi-proprietà per predicati come 'buono', impossibilità di fornire una definizione riduzionistica di predicati morali, pena la «fallacia naturalistica») che aveva esercitato, con la sua impostazione analitica, notevole influenza nell'ambito anglosassone, è stato rimesso totalmente in discussione dalla radicale critica neopositivistica, rappresentata soprattutto da Ayer. Secondo questa teoria il linguaggio etico è linguaggio non riducibile in schemi logici, in quanto non si rintracciano in esso né proposizioni puramente logiche né proposizioni fattuali: esso è dunque linguaggio che convoglia emozioni puramente soggettive (già in *Russell* si possono rintracciare i precedenti di una simile posizione). Di fronte all'impossibilità di ricomprendere nell'ambito della filosofia neopositivistica qualsiasi discorso di tipo non strettamente scientifico, quello etico in partic., si è tentato, soprattutto in Inghilterra, nel periodo immediatamente seguente alla Seconda guerra mondiale, il recupero del linguaggio etico alla dimensione del linguaggio significativo, mettendo a punto una serie di tecniche analitiche che assumono come base di partenza il linguaggio comune. Così, Stevenson interpreta il discorso etico, mediante l'introduzione di modelli di analisi, secondo un duplice aspetto: da un lato come discorso apprezzativo-persuasorio, pragmaticamente volto a indurre nell'ascoltatore quelle modifiche di apprezzamento e di valutazione che lo allineerebbero alle posizioni di chi se ne serve, e dall'altro come discorso riducibile all'indicativo, cioè informativo-dichiarativo. Toulmin,

considerando invece il linguaggio morale riferito al contesto sociale, come espressione di bisogni e di soddisfazioni, propone una logica autonoma e particolare del discorso etico. Hare infine, studiando l'articolarsi del linguaggio morale in quanto linguaggio specifico dotato di senso imperativo-ottativo, o parte normativa o neustica, e contenuto fattuale, o parte frastica, giunge a proporre la nozione di linguaggio prescrittivo universalizzabile al cui interno, accanto alle stesse regole formali che garantiscono in altri tipi di discorso la non contraddittorietà, operano anche regole empiriche per un controllo fattuale di certi giudizi. Su posizioni analoghe è anche P.H. Nowell-Smith. In armonia con l'impostazione generale della filosofia oxoniense, questo tipo di ricerche risulta applicazione al discorso etico di una concezione del linguaggio che, abbandonate le posizioni neopositivistiche, si riallaccia strettamente alle concezioni dell'ultimo Wittgenstein.

Gli sviluppi della seconda metà del Novecento. L'ultimo trentennio del 20° sec. ha registrato una svolta radicale verso concezioni etiche di tipo normativo, cioè con pretese a delineare la natura direttiva e oggettiva delle richieste della morale. Questa direzione, inaugurata dalla teoria della giustizia di Rawls, è caratterizzata dall'utilizzazione dei risultati raggiunti in ambiti esterni alla filosofia, come, per es., in economia e nella teoria dei giochi, discipline normative miranti a dare una risposta a problemi di coordinamento di comportamenti individuali caratterizzati da interessi discordanti. In tale prospettiva, Rawls ha ripreso il modello contrattualista (nell'interpretazione kantiana), elaborandone una versione alla luce dei problemi della scelta razionale; successivamente ha mostrato tuttavia come egli fosse più interessato a ricercare una forma di consenso «per sovrapposizione», vale a dire un'area in cui le premesse siano comuni sin da principio, piuttosto che a formulare un argomento per arrivare a conclusioni morali comuni a partire da premesse discordanti. Sulla linea di pensiero messa a disposizione dalla teoria della scelta razionale, D. Gauthier ha sostenuto che compito della teoria morale è quello di fondare la considerazione imparziale degli interessi coinvolti senza assumere nient'altro oltre le condizioni e gli interessi reali che caratterizzano gli individui. I risultati acquisiti dalla teoria della scelta razionale sono stati utilizzati anche all'interno di un'impostazione riconducibile all'utilitarismo classico, per es. nella teoria del comportamento razionale adottata dall'economia marginalista. La nozione filosofica di 'piacere' è stata sostituita, in tale versione dell'utilitarismo, da quella economica di 'preferenza', a cui è possibile applicare gli strumenti della teoria dei giochi. Harsanyi ha sostenuto che l'e. è una branca di tale disciplina che si occupa dei giudizi di preferenza basati su criteri impersonali e imparziali, che coincidono con la massimizzazione del livello medio di utilità di tutti gli individui. Chi ha mantenuto la formulazione classica della teoria del valore utilitarista in termini edonistici si è affidato invece agli strumenti della psicologia: così R.B. Brandt ha concepito il processo di scelta razionale come un meccanismo di «psicoterapia cognitiva» sui propri desideri e avversioni. Anziché proporsi di formulare principi che consentano di coordinare interessi particolari, alcune teorie morali hanno ritenuto di dover rintracciare i fondamenti universali dell'e. e, in questa prospettiva, una via molto percorsa è quella basata sulla nozione di diritto morale. A tale nozione, alquanto svalutata sia dalla teoria utilitarista, che la svuotava di contenuto normativo poiché ne riconduceva la giustificazione alla massimizzazione della felicità generale, sia dalla riflessione giuspositivista, che tendeva a separare nettamente le considerazioni etiche dalle questioni di diritto, si è fatto appello anche in assenza di una sua codificazione istituzionale. Da una parte ciò ha costituito una strategia di smascheramento di situazioni di discriminazione non percepite pubblicamente. Dall'altra si sono sviluppate vere e proprie teorie dei diritti: alcune di natura formale, come quella di Nozick, volte ad affermare il diritto all'autonomia dell'azione individuale rispetto all'interferenza statale; altre di natura sostanziale, come quelle di Dworkin, Gewirth e Thomson, fondate sul diritto alla rivendicazione di eguali opportunità per tutti gli individui. In altri casi, come nelle riflessioni di Apel

e di Habermas, si è individuato il fondamento universale dell'e. nella comunicazione intersoggettiva, le cui condizioni a priori sarebbero date dal riconoscimento reciproco tra gli individui.

L'orientamento normativo ha spinto in generale a formulare concezioni realiste della natura dell'e., per le quali la fondatezza dei giudizi morali risiede in una sfera di realtà indipendente dalla mente umana. Se da una parte le teorie dei diritti concepiscono le proprietà morali in termini di rispondenza a un'oggettività pratica, dall'altra lo sviluppo della teoria utilitarista ha spinto a formulare concezioni realiste di tipo naturalistico: si è ritenuto che la storia naturale dei modelli di condotta morale assuma l'aspetto di una rivendicazione di benessere per un numero sempre maggiore di individui (così D.O. Brink e P. Railton). La sfida presentata dai casi singoli è stata raccolta dall'e. applicata, vale a dire dalla riflessione su problemi concreti, che si è andata consolidando in settori disciplinari, come la bioetica (→), l'e. ambientale e l'e. degli affari. Essa non assume sempre la forma dell'applicazione delle teorie morali alle situazioni concrete, anche se spesso ciò accade; in partic., l'utilitarismo ha giocato un ruolo importante nella definizione di questioni centrali della bioetica o della considerazione morale degli animali, come ha mostrato in partic. P. Singer.

ETICITÀ

Termine che traduce il ted. *Sittlichkeit*, con cui *Hegel* designa quel complesso di istituzioni (famiglia, società civile, Stato) in cui la libertà si realizza oggettivandosi, ossia passa gradualmente dalla sua astratta espressione individualistica alla universalità concreta. Nel complesso e articolato sistema di *Hegel*, esposto nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche *in compendio*, (1817) (→) l'e. rappresenta il terzo momento dello Spirito oggettivo, dopo quelli del diritto astratto e della moralità (questo stesso tema verrà trattato in modo più analitico da *Hegel* nei Lineamenti di Filosofia del diritto, 1821).

Il modello antico e la critica a *Kant*. Nello sviluppare il suo concetto di e. *Hegel* ha presente, fin dagli anni giovanili, il modello dell'e. antica, al quale si era ispirato soprattutto Hölderlin. Ma anche *Schiller*, nelle Lettere sull'educazione estetica (1795), in partic. la sesta lettera, aveva l'e. antica come punto di riferimento. L'influenza di questi due autori si avverte nella costante polemica di *Hegel* contro la filosofia morale e la filosofia del diritto di *Kant*, considerato il maggior rappresentante di quelle che nella visione di *Hegel* sono concezioni solo intellettualistiche, e perciò astratte, dei rapporti fra individuo e Stato. La morale individualistica kantiana, la morale della pura intenzione, viene criticata duramente da *Hegel* perché mette l'uomo in lotta con sé stesso. Il dovere per il dovere è l'universale astratto della volontà, che ha la sua diretta opposizione nella natura, negli impulsi sensibili, negli interessi egoistici, nelle passioni, e in tutto ciò che, in una parola, si chiama animo e cuore. Questa morale – dice *Hegel* – può sembrare un progresso rispetto alla moralità tutta esteriore dell'ebraismo e del cattolicesimo romano, perché essere il padrone di sé stesso e il servo di sé stesso sembra presentare un vantaggio rispetto alla situazione in cui l'uomo è servo di un estraneo. Ma quando, come accade nella *Metafisica dei costumi* (1797) di *Kant*, ciò che comanda è posto nell'uomo stesso e in lui si trovano in netta opposizione uno che comanda e uno che obbedisce, disaccordo e scissione assoluta vengono a costituire l'essenza dell'uomo, che diventa in tal modo un essere «anfibo». Questa morale individualistica trova il suo corrispettivo nell'atomismo dello Stato di diritto moderno, in cui – dice *Hegel* anticipando *Marx* – l'individuo gode soltanto la libertà del bourgeois, non quella del citoyen. La libertà del bourgeois, in questo significato, è appunto il fare a meno dell'universale, e quindi è il principio dell'isolamento e del reciproco antagonismo (un tema trattato a lungo da *Hegel* nei paragrafi della Filosofia del diritto dedicati all'analisi della società civile moderna). Occorre invece ritrovare – senza perdere il principio della

soggettività infinita dell'individuo, ma radicandolo in un terreno più congeniale – lo spirito della «bella comunità» antica, la polis greca, il cui scopo precipuo era quello di rendere superflue le leggi grazie ai costumi, e le sregolatezze della vita insoddisfatta grazie al godimento santificato (*Hegel* ha presente soprattutto le feste della Grecia antica, in partic. quelle legate ai culti dionisiaci).

La corporazione come elemento di mediazione tra Stato e individui. La realizzazione concreta di questo programma di rinnovamento dell'antico nel moderno, tuttavia, è apparsa generalmente – in partic. a *Marx*, che l'ha criticata aspramente negli anni giovanili – piuttosto deludente in confronto alle aspettative suscitate. Nella Filosofia del diritto, infatti, il compito di superare l'atomismo e l'antagonismo della società civile (conseguenza delle teorie politiche liberali) è affidato a una istituzione caratteristica della condizione di arretratezza economica e sociale della Prussia, della quale la Francia si era sbarazzata dal 1789, vale a dire la corporazione. Nella Filosofia del diritto, che riflette sostanzialmente la situazione della Prussia, lo Stato descritto da *Hegel* è ancora uno Stato per ceti (Stände) ossia uno Stato corporativo. L'esistenza dei ceti, secondo *Hegel*, ha un significato razionale, perché essi sono un elemento di 'mediazione' (concetto la cui importanza è vitale nella Logica hegeliana e quindi in tutto il sistema) fra lo Stato e i singoli individui. Il ruolo di mediatori è assolto in partic. dai componenti del ceto industriale (artigiani, imprenditori e commercianti), che attraverso le rispettive corporazioni superano l'atomismo della società civile. Ciò accade sia dal punto di vista economico, perché il singolo ritrova nel ceto rispettivo una comunità che lo assiste e gli dà sicurezza, sia dal punto di vista politico, perché partecipa al potere legislativo (nella camera bassa) inviando deputati che sono espressione di una volontà collettiva di ceto. Il fatto che questi deputati non siano forniti di mandato imperativo (cioè non siano semplici esecutori di istruzioni) imprime certamente un tratto di modernità alla filosofia politica di *Hegel* (essendo questo principio rivoluzionario recepito da quasi tutte le costituzioni moderne, cominciando da quella francese), ma non riesce ad alterare il carattere profondamente conservatore di tutta la costruzione edificata nella Filosofia del diritto.

EUDEMONISMO

Dal gr. εὐδαιμονισμός, da εὐδαιμονία «felicità», der. di εὐδαίμων «felice», comp. di εὖ «bene» e δαίμων «demone; sorte». Dottrina che considera naturale dell'uomo la felicità e assegna alla vita umana il compito di raggiungerla; va distinta dall'edonismo, che pone tale compito nel conseguimento del piacere immediato. Eudemonistica in grado eminente è la dottrina socratica del 'bene-attraente' e dell'identità di virtù e felicità, ed è anche l'ideale di *Aristotele*, per il quale la felicità è perfezione individuale, come attuazione delle proprie capacità, il cui culmine si raggiunge nell'esercizio dell'attività razionale; eudemonistica è anche la dottrina di *Epicuro*, e nell'e. si può far rientrare anche la morale cristiana quando pone la beatitudine quale premio della virtù. Il Rinascimento e poi l'Illuminismo e l'utilitarismo ripeterono varie volte il tentativo di dedurre dal naturale desiderio che l'uomo ha della felicità il fondamento della norma morale. Il massimo oppugnatore dell'e. è *Kant*, che lo svaluta come morale eteronoma; e sta proprio in questa esclusione di ogni movente, non solo edonistico ma anche eudemonistico, dall'azione morale (che è tale se compiuta solo per dovere), il rigorismo rimproverato all'etica kantiana.

EVIDENZA

Nel pensiero antico, caratteristica specifica della scienza in opposizione all'opinione. Il termine gr. ἐνάργεια («evidenza») indica chiarezza, vividezza e nella sua accezione più specificamente

filosofica rimanda al modo di presentarsi di ciò che è in maniera tale da escludere ogni equivocità ed errore, e affermarsi di conseguenza come criterio di verità e certezza. In *Aristotele* l'e. è propria dei principi primi dell'intelletto e degli assiomi sui quali si fondano le singole scienze, indimostrabili ed evidenti per sé, il cui carattere di autoevidenza ne rende superflua ogni dimostrazione razionale. Sia tra gli epicurei sia tra gli stoici, l'e. si pone come criterio di verità, ma mentre nei primi – stando a quanto attestato in Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, X, 52) – l'e. coincide con la modificazione prodotta sugli organi di senso dal presentarsi degli oggetti nel processo conoscitivo, gli stoici intendevano con essa il manifestarsi delle cose ai sensi e all'intelligenza in modo da risultarne «comprese» (*Stoicorum veterum fragmenta*, [A], 59, 1-4; [B.f.] 844; [AS] 3). L'aspetto soggettivo dell'e. torna a occupare un ruolo fondamentale nella filosofia moderna con *Descartes*, il quale fa della regola dell'e. la prima delle quattro regole su cui si fonda la conoscenza nel *Discorso sul metodo* (1637, parte II). Già nelle *Regole* (1628, III) egli aveva posto alla base della scienza la possibilità di «intuire con chiarezza ed e., e dedurre con certezza», correlando l'e. con la facoltà dell'intuizione e individuando nella necessità razionale la certezza della deduzione. Ancora viva in *Locke* è l'idea che la conoscenza intuitiva con la quale si coglie l'accordo o il disaccordo tra idee in un dato momento rappresenti il grado più alto di certezza ed e. accessibile «alla debolezza dello spirito umano» (*Saggio sull'intelletto umano*, 1690, IV, 1), mentre nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1705, IV, 11, 10) *Leibniz* limita la chiarezza o e. a ciò che è certo immediatamente; l'e. non è altro che «una certezza luminosa nella quale, a causa della connessione che si scorge tra le idee, non sussiste dubbio»; il fondamento della conoscenza è nella possibilità che le conoscenze «chiare e confuse» possano essere, in linea di principio, analizzate fino a raggiungere verità analitiche ed eterne. L'e. dei nessi tra le nozioni ideali considerate in sé, per es. nelle scienze matematiche, è ancora sostenuta da *Hume*. In *Kant* è indubitabile il principio di non contraddizione come fondamento dei giudizi analitici e conditio sine qua non dei giudizi sintetici a priori, resi possibili da quell'unità sintetica che è soggettiva e condizione di possibilità dell'oggettività dell'esperienza (*Critica della ragion pura*, 1781, A 125). Il tentativo di eliminare, tanto dalla logica formale quanto da quella trascendentale (come già per altro verso in *Leibniz*), i riferimenti ritenuti psicologici come quello rappresentato dalla nozione di e., avrà una sua radicalizzazione in autori *Peirce* e *Frege* e in generale nella tradizione della filosofia analitica. Per altra via, il carattere oggettivo dell'e., tanto caro al pensiero antico e per lo più trascurato nella filosofia moderna, torna in primo piano nella fenomenologia di *Husserl*, indicando il presentarsi o il manifestarsi di un oggetto come tale, qualsiasi siano l'oggetto e i metodi con i quali si voglia attestare o garantire la sua presenza o manifestazione. *Husserl* definisce l'e. come un «riempimento dell'intenzione», dichiarando che essa si realizza quando il momento soggettivo dell'intenzione della coscienza viene «riempito» dalla totalità delle determinazioni che individuano l'oggetto della coscienza stessa, e in virtù delle quali l'oggetto si presenta a essa «in carne e ossa» (*Ricerche logiche*, 1900, II, § 39; *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 1913, I, § 145). Il recupero dell'e. nella sua accezione oggettiva ha avuto un ruolo centrale ed esiti diversi anche nel ripensamento dei fondamenti epistemologici delle scienze empiriche, aprendo la strada a un rinnovato dibattito sull'e. tendente a un suo ridimensionamento, quando non a una vera e propria esclusione, dal dibattito sulla conoscenza.

EVOLUZIONISMO

Sotto il profilo filosofico la teoria delineata da *Darwin* nell'*Origine delle specie* (1859) non può essere considerata una novità assoluta. La visione anticreazionistica e antifinalistica che la sottende era già stata sostenuta soprattutto dagli atomisti, ed è presente in molti passi del *De rerum natura* di

Lucrezio (per es., IV 823 segg. e V 855 segg.). Peraltro *Darwin* ha sempre mantenuto una grande prudenza sui fondamenti filosofici della sua teoria, che non vennero mai esplicitamente enunciati, e ha sempre indicato non già in un testo filosofico, ma in quello di un economista, il Saggio sul principio della popolazione (1798) di Malthus, l'opera che gli suggerì l'idea che in certe circostanze le variazioni favorevoli tendessero a essere mantenute e le sfavorevoli a essere eliminate. Un altro testo importante nell'evoluzione del pensiero di *Darwin* fu, di nuovo, non un testo filosofico, ma l'opera sui Principi della geologia di Lyell (1830-33). Non si può escludere, tuttavia, data la presenza di *Hume* nei Taccuini, che anche le tesi atomistiche e antifinalistiche, presenti per es. nei Dialoghi sulla religione naturale, avessero fornito a *Darwin* ulteriori spunti di riflessione. In ogni caso, già all'indomani della pubblicazione gli aspetti filosofici dell'opera emersero in piena luce, sia a opera di sostenitori di *Darwin*, come Th. Huxley, che di oppositori, come il vescovo anglicano di Oxford Samuel Wilberforce.

Darwin e Spencer. In realtà la teoria evoluzionistica che affrontava esplicitamente questioni di rilevante importanza filosofica era quella di *Spencer*, che a partire dai Primi principi (1862) lavorò incessantemente alla fondazione di una teoria generale dell'evoluzione che investiva tutti i campi del sapere. Quelli di *Darwin* e di *Spencer* sono due percorsi paralleli, che spesso si toccano. Anche per *Spencer* fu decisiva la lettura dei Principi della geologia di Lyell, e *Darwin* riprese da *Spencer* l'espressione «sopravvivenza del più adatto». Tuttavia, nella concezione di *Spencer* l'evoluzione diventa sinonimo di 'progresso'. Secondo *Spencer*, la vita manifesta una continua tendenza ad adattare le relazioni interne dell'organismo a quelle esterne dell'ambiente, allo scopo di raggiungere un equilibrio fra le due esigenze: la specie che raggiunge tale equilibrio è quella in grado di sopravvivere. L'equilibrio così raggiunto è tuttavia un equilibrio dinamico, sulla cui base si innestano nuove esigenze che determinano un progressivo accumulo di variazioni funzionali che sempre meglio rispondono alle richieste di entrambi i fattori. Anche l'attività conoscitiva procede in modo progressivo, essendo il risultato di un lento accumulo di funzioni mentali acquisite nel tempo e trasmesse per via ereditaria. Sul piano politico-sociale l'e. di *Spencer* crea i nuovi presupposti teorici del liberalismo, perché fonda i principi della libertà individuale e dello 'Stato minimo' sulla opportunità di dare libero corso all'evoluzione del genere umano, che sulla base del principio della sopravvivenza del più forte produrrà strutture sociali sempre più perfette.

Darwin e Marx. Anche l'idea di progresso era estranea al pensiero di *Darwin*, e se ancora oggi si collega a essa il concetto di evoluzione ci si riferisce inconsapevolmente alla versione di *Spencer* (da cui non a caso prenderà le mosse il cosiddetto darwinismo sociale). Rispetto a quelle di *Spencer* le ambizioni di *Darwin* erano più limitate: egli non intendeva costruire nessuna teoria generale, non partecipò mai alle discussioni suscitate dalla sua opera, e quando ricevette in omaggio da *Marx* una copia del Capitale (ottobre 1873) fu più imbarazzato che contento. L'atteggiamento di *Marx* ed Engels nei confronti di *Darwin*, d'altra parte, non era meno sospettoso. All'uscita dell'Origine delle specie *Marx* sembrò manifestare un certo entusiasmo, scrivendo che il libro di *Darwin* gettava «le basi per una storia naturale delle nostre vedute», ma successivamente il suo atteggiamento apparve più tiepido. Il ruolo assunto da Malthus nel libro di *Darwin*, infatti, era per *Marx* una spina nel fianco, come risulta chiaramente da una lettera a Engels del 1862 («*Darwin*, che ho riletto, mi diverte quando dice di applicare la teoria malthusiana anche alle piante e agli animali, come se i limiti del signor Malthus fossero rintracciabili nel fatto che egli non applica la sua teoria a piante o animali, ma solo a esseri umani»). In realtà le due visioni di fondo, quella di *Darwin* e quella di *Marx*, sono inconciliabili. Quella di *Marx* rimane nella sostanza una visione finalistica della società e della storia, pesantemente condizionata da *Hegel*; quella di *Darwin*, invece, è una visione in cui il

caso assumerà un ruolo sempre più decisivo, come confermeranno le scoperte della genetica, che individueranno nelle mutazioni puri e semplici errori di trasmissione del codice genetico.

Il darwinismo nella filosofia moderna. Questa circostanza può spiegare perché la teoria darwiniana abbia suscitato nella filosofia moderna atteggiamenti di ripulsa o, nel migliore dei casi, fraintendimenti coscienti. *Croce*, per es., scrisse nel 1939 su *La critica* che «l'immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche della umanità [...] non solo non vivifica l'intelletto, ma mortifica l'animo» e dà «un senso di sconforto e di depressione e quasi di vergogna a ritrovarci noi discendenti da quegli antenati e sostanzialmente a loro simili». Più sfumata la posizione di *Husserl*, che nell'*Idea della fenomenologia* (1907) respinge con decisione la tesi che le forme logiche siano frutto di un processo evolutivo. In questo caso, egli obietta, le leggi logiche esprimerebbero lo specifico modo accidentale di essere della specie umana, che potrebbe anche essere altrimenti, e altrimenti sarà davvero nel corso dell'evoluzione futura. La conoscenza sarebbe così soltanto conoscenza umana, legata alle forme dell'intelletto umano, e incapace di cogliere la natura delle cose stesse. Questi 'assalti frontali' al darwinismo, peraltro, non sono così frequenti. La tendenza prevalente sembra essere quella di operare nei confronti del darwinismo una sorta di 'fagocitosi', rendendolo compatibile con una visione che – nelle linee generali – risulta una sintesi delle idee di *Lamarck* e di *Schopenhauer*, che indicavano nella «volontà» (rispettivamente, degli animali e della natura) la radice dei cambiamenti. È questo il caso di *Nietzsche*, che, pur giudicando la teoria darwiniana utile per spiegare la sopravvivenza e il successo di specie inferiori, preciserà che – soprattutto quando si parla della specie umana nelle sue espressioni migliori – non bisogna sopravvalutare l'influsso del mondo esterno: «l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno, che usa, sfrutta le 'circostanze esterne'». Condizionata da *La volontà nella natura* (1836) di *Schopenhauer* è *L'evoluzione creatrice* (→) (1907) di Bergson. Merito dell'e., secondo Bergson, è aver compreso come la vita si sia sviluppata in forme sempre più complesse da quelle più semplici. Tuttavia, tale sviluppo non è dovuto a mere cause meccaniche di adattamento o a un mero processo di selezione dei più adatti alla sopravvivenza, bensì a una continua invenzione di forme nelle quali la vita tende a manifestarsi, appunto, come «evoluzione creatrice». Esplicitamente condizionato da presupposti teologici è il darwinismo del gesuita Teilhard de Chardin (che tuttavia è stato a lungo osteggiato dalla Chiesa cattolica), secondo il quale l'evoluzione della materia, della vita e dell'uomo è frutto di un disegno intelligente nel quale non si può non riconoscere la presenza divina. Da *Schopenhauer* e da Bergson dipende anche la 'teoria evolucionistica della conoscenza' di Popper, che, presentata come una forma di «darwinismo attivo», risulta in realtà una sintesi di *Lamarck* e Bergson, che finisce per correggere l'e. darwiniano orientandolo in senso antideterministico.

EXPERIMENTUM CRUCIS

Locuz. lat. «esperienza della croce». Espressione che nell'epistemologia denota quell'esperimento il cui risultato permette di decidere tra due ipotesi o teorie antagonistiche. Corrisponde all'it. esperimento cruciale. Il termine è nato per allusione alla instantia crucis («argomento della croce», riferito alle croci poste nei bivi) di F. *Bacone* e all'*experimentum crucis* di Newton, ossia l'esperimento decisivo nel valutare un'ipotesi perché consente una scelta come tra le diverse strade di un crocevia.

FACOLTÀ

Capacità fondamentali dell'anima, da cui vengono fatte dipendere attività e funzioni fra loro essenzialmente distinte. La prima classificazione risale a *Platone*, che distinse una «parte» concupiscibile, una irascibile e una razionale dell'anima. Nell'ambito della concezione ileomorfica dell'anima come «atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza» (*De anima*, II, 1), cioè come forma e principio di organizzazione del corpo e del suo movimento, *Aristotele* stabilì il carattere logico, non fisico, della distinzione tra le diverse parti o potenze dell'anima (anima nutritiva o vegetativa, anima sensitiva e anima razionale, *De anima*, III, 4). La dottrina subì una drastica riformulazione con *Descartes*: l'anima perde le funzioni vegetative e sensitive, che vengono attribuite al corpo, e rimane titolare dei soli poteri di intendere e di volere, cui corrispondono le facoltà dell'intelletto e della volontà. Per l'una e per l'altra, si porrà tuttavia il problema di collegare e ordinare le attività inferiori a quelle superiori, la prestazione dei sensi a quella dell'intelletto. Tale problema è attestato in specie in *Kant*, per l'esigenza di riconoscere una certa autonomia all'immaginazione senza ricondurla alla sensibilità o all'intelletto. *Kant* modificherà inoltre la bipartizione cartesiana (generalmente accolta, con la rilevante eccezione di *Spinoza*, che identificava intelletto e volontà) affiancando alle prime due facoltà una terza, il «sentimento di piacere o di dispiacere». La problematica delle f. si mantenne fino al deperimento della psicologia di impronta filosofica e al prevalere di indirizzi empirico-sperimentali. Nella ricerca attuale, il termine trova tuttavia ancora impiego nell'ambito delle discussioni circa l'esistenza di una «f. di linguaggio umana, determinata dal nostro patrimonio genetico» (*Chomsky*).

FATO

Nozione solitamente definita in correlazione o in contrapposizione a quelle di provvidenza, destino, libertà, determinismo; tuttavia, il precisarsi del concetto di f. come preordinamento irrevocabile di una serie di cause che racchiuda e determini in modo completo il compiersi di qualunque ordine di eventi, risulta da una complessa elaborazione storica mediante la quale sono venuti distinguendosi aspetti che la nozione, quale è posta inizialmente nel pensiero stoico, e segnatamente in *Zenone* (Inno a *Zeus*), non differenzia ancora. Il concetto stoico di εἰμαρμένῃ infatti esprime una connessione fra causalità e regolarità necessaria, mediante la quale si producono gli eventi, che implica, al tempo stesso, l'immanente provvidenza (πρόνοια) divina. F. e provvidenza sono cioè concepiti in modo unitario, non in opposizione. La nozione di provvidenza, infatti, non si riferisce a un intervento trascendente nell'ordine necessario della realtà (che nell'ottica cristiana può essere motivato anche dalla preghiera dell'uomo), ma a un principio interno alla realtà. La resa latina con il termine providentia, presente, per es., negli scritti di *Cicerone* o di *Seneca*, va intesa come «pre-vedere», piuttosto che come «pro-(v)vedere»; lo slittamento verso questa seconda accezione si attua in relazione a temi medioplatonici e plotiniani (*Enneadi*, III, 2-3), e soprattutto alle problematiche cristiane legate, altresì, alla questione del destino personale.

Dallo stoicismo al Medioevo. Nel pensiero stoico il concetto di f. permette di presentare il prodursi o determinarsi degli eventi secondo una prospettiva diversa da quella della causalità aristotelica (incentrata sul passaggio dalla potenza all'atto), ossia come necessario prodursi di tutte le vicissitudini che connotano il cosmo in quanto essere vivente, nel quale il divino è presente come «pneuma» e razionalità vivificante. Da ciò deriva il determinarsi degli eventi futuri e finanche la possibilità della loro pre-conoscenza mediante le tecniche divinatorie della mantica e dell'astrologia (di cui appunto il concetto di f. costituisce il fondamento). Questo è anche il quadro che viene tracciato, con accenti di sferzante polemica, nel *De divinatione* e nel *De fato* di *Cicerone*. Già *Crisippo*, tuttavia, che è fra i rappresentanti maggiori dello stoicismo, amplia la trattazione del

problema della causalità intesa in senso deterministico, recuperando margini di contingenza all'agire umano, mediante l'introduzione, accanto alle cause «coessenziali», o perfette (συνεκτικαί), delle cause «incoative» (προκαταρτικαί), intese come presupposti necessari perché un evento 'possa' prodursi, ma non del fatto che esso effettivamente si produca. La ragione universale regge il cosmo mediante diversi ordini di cause, in tal modo il f. può essere causa anche in senso «incoativo» o «porcatartico», ossia non necessario, senza che la connessione causale venga contraddetta. Il problema dell'armonizzazione fra f. e libertà dell'uomo è affrontato da *Cicerone* e da Alessandro di Afrodisia (il quale muove da un'ottica aristotelica). *Cicerone* ricorre all'argomento del «ragionamento pigro» (ἀργὸς λόγος): se si è malati è inutile ricorrere al medico poiché il decorso del male è già stabilito dal f. (*Cicerone*, De fato, 12-13). Alessandro di Afrodisia discute, sulla base di *Aristotele* (De interpretatione, 9), se l'espressione «domani ci sarà la battaglia» possa essere già oggi necessariamente vera o falsa, quanto alle cause che la produrranno (De fato, 8-11). Sia *Cicerone* (De fato, 17) sia Alessandro di Afrodisia (De fato, 22) o anche, da diversa prospettiva, Seneca (Naturales quaestiones, II, 38), adottano soluzioni che contemplano la possibilità per l'uomo di adottare comportamenti liberi, seppure riconducibili, quali 'concause', al generale concatenarsi delle cause. *Agostino* polemizza contro il f. (esemplato dal f. astrologico) nel *De civitate Dei* (V, 1-7), e nelle Confessioni (IV, 4; VI, 6). Le sue tesi costituiranno riferimenti fondamentali per le discussioni legate alla libertà dell'uomo durante il Medioevo e ancora durante la Riforma, allorché si porrà la questione del libero arbitrio. Si tratta di temi in cui confluisce anche il dibattito sulla prescienza divina che attraversa tutto il Medioevo intrecciandosi nei secc. 13° e 14° nelle prostrate polemiche sui 'futuri contingenti', ossia sul darsi, e in quale misura, della contingenza negli eventi futuri. Temi legati al f. in prospettiva più marcatamente cosmologica sono discussi nel Medioevo anche sulla base del Commento al Timeo di Calcidio (CXLI-CLXIV), ove viene ampiamente stabilita la dottrina del f. come sottomesso e contenuto all'interno della provvidenza divina (anche in relazione all'anima del mondo, che ne costituirebbe uno degli aspetti). Il termine f. è utilizzato anche da Tommaso per indicare il complesso delle cause finite preordinate, per il conseguimento di un dato effetto, da Dio, il quale, nella sua onnipotenza, è però libero di agire quando e come la sua sapienza ritiene opportuno.

Rinascimento e modernità. Il problema del f. tornerà a essere discusso in ambito aristotelico, e autonomamente dal trattamento teologico delle questioni che vi sono connesse, negli ambienti dell'aristotelismo padovano e principalmente da *Pomponazzi* (Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione, post., 1557; trad. it. Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione), il quale, recuperando le posizioni di Alessandro di Afrodisia (ma tenendo presenti anche temi ciceroniani e tutto l'ampio dibattito svoltosi fin dall'antichità), si pronuncia a favore di una tesi moderatamente fatalista in cui il riconoscimento degli ambiti entro i quali si danno comportamenti liberi e volontari dell'uomo, non attiene, e anzi è incompatibile con i problemi legati ai dibattiti teologici sulla prescienza divina e sul libero arbitrio. Nel sec. 17° il libertino erudito Naudé raccoglie nel testo sul f. che pubblica nel 1639 il precipitato della discussione epistolare alla quale il medico olandese J. van Beverwyck aveva sollecitato i dotti europei «de vitae termino fatali an mobili?» ossia attorno al tema se il termine della vita fosse fatalmente decretato o mutevole, tale testo documenta il persistere dei problemi legati al f. in un contesto culturale estraneo alle prospettive religiose e teologiche istituzionali. Nella concezione di *Spinoza* il f. è concatenazione delle cause e ordine necessario dell'intera natura; in quanto necessità universale esso non è più concepito in opposizione, ma come coincidente con la libertà nella sostanza unica che è Dio (cfr. Etica I, prop. 33, scolio 2). È in polemica con le tesi necessitariste che *Leibniz* tratta il problema del f. nella Teodicea (I, 55 segg.) distinguendo il f. «maomettano», ossia la concezione esemplata dall'argomento del «ragionamento pigro», dal f. inteso (in senso stoico) come concatenazione causale che non impedisce di

determinarsi a compiere il proprio volere secondo ragione. L'antinomia fra predeterminazione e libertà viene risolta in base al principio dell'armonia stabilita. *Leibniz*, che richiama il dibattito epistolare lanciato da Beverwyck nel 1634, mostra un atteggiamento di non-ostilità nei confronti della concezione stoica del f. inteso come concatenazione causale degli eventi in base al disegno razionale divino (pur se lo reinterpreta nella prospettiva dell'armonia prestabilita). Tale apertura, che sembra in certa misura reintegrare la 'predeterminazione', origina una polemica nella quale viene coinvolto *Wolff*, seguace ed espositore sistematico della filosofia di *Leibniz*, accusato dal teologo J. Lange (1725) di sostenere, appunto, nella sua metafisica, una concezione fatalista di tipo stoico («fatalis necessitatis») assimilabile al necessitarismo di *Spinoza*. Da tale accusa *Wolff* si difende distinguendo la «necessità geometrica» o «metafisica» di *Spinoza* dal «nexus rerum sapiens» implicata dalla sua metafisica (cfr. Annotazioni alla 'Metafisica tedesca', 1724; §§ 18; 173; 190; 375; 391; *Theologia naturalis*, Pars posterior, 1737; §§ 528; 709). *Kant*, nella sezione dedicata ai postulati del pensiero empirico in generale della *Critica della ragion pura* (Analitica trascendentale, lib. II, cap. II, sez. III) riconosce le proposizioni «nulla avviene per un cieco caso (in mundo non datur casus)» e «nella natura non c'è necessità cieca, ma condizionata, quindi intelligibile (non datur fatum)» come leggi a priori della natura. Esse potrebbero anzi essere rappresentate come principi di origine trascendentale. In tal modo al caso non si contrappone il f., ma la necessità condizionale, ipotetica, ossia l'esistenza degli effetti da cause date, secondo leggi. La necessità del reale è cioè espressa dalla legge dell'esperienza possibile in base alla quale tutto quel che accade è «determinato a priori nel fenomeno» dalla sua causa. In ambito morale, l'alternativa fra necessità e libertà, è superata dal fatto che il determinismo, la necessità che vige nella natura è superata attraverso la libertà postulata dal soggetto trascendentale in relazione all'agire. Dopo *Kant*, è *Nietzsche*, con la ripresa di temi stoici quali quello dell'«eterno ritorno» e del fatalismo stoico, a recuperare la nozione di f. e a parlare di «amor fati» come unico atteggiamento lecito per l'uomo, nel 1° libro della *Volontà di potenza*.

FEDE

Dal lat. fides «credenza religiosa», ma anche «impegno solenne», «lealtà» e «fedeltà», «veracità nel mantenere la parola». In generale, adesione ad affermazioni o dottrine non razionalmente evidenti ma credute in base a fondate o autorevoli testimonianze, o per rivelazione.

Fede e filosofia. Il problema dei rapporti tra f. e filosofia si pone esplicitamente con il pensiero cristiano, poiché il cristianesimo introduce nel rapporto uomo-Dio un aspetto relazionale che coinvolge totalmente intelligenza e libertà. La f. si inserisce in un ambito trascendente, apparentemente irriducibile alla razionalità, ma i primi intellettuali cristiani sentono la necessità di armonizzarla con la razionalità sia dal punto di vista culturale, attraverso l'integrazione con la cultura filosofica pagana, sia da quello epistemologico, per 'rendere ragione' della loro fede. Si determinano dunque diverse modalità nel rapporto tra f. e filosofia che caratterizzano i diversi sensi di filosofia cristiana come: (1) filosofia elaborata dal credente (aspetto storico); (2) pensiero filosofico razionale sui problemi posti dalla f.; (3) riflessione filosofica sul concetto stesso di f. (filosofia della religione); (4) riflessione della f. su sé stessa (teologia filosofica).

Fede e ragione nel Medioevo. L'impostazione prevalente nel Medioevo è quella di *Agostino*, centrata sulla circolarità tra il credere e il comprendere. Anche se la ricerca intellettuale risulta in questo caso intrinseca alla f. (fides quaerit, intellectus invenit), essa resta però sempre aperta nello sforzo di intendere le profondità della f. stessa. Già dall'età carolingia vengono poi introdotte all'interno della teologia le tecniche dell'ars dialectica, disciplina che tradizionalmente coronava gli studi delle arti

liberali del trivium, ma è nell'11° sec. che si manifestano i più espliciti tentativi di razionalizzazione dell'argomentazione teologica, come nel caso di Berengario di Tours. Tocca allora ad Anselmo d'Aosta ritrovare il senso di una indagine teologica guidata dalla ratio dialettica, ma sempre a partire dalla f.: la ricerca di Dio è compito dell'intelligenza (fides quaerens intellectum). La ragione ha però cominciato a ricavarsi, all'interno della f., una sua specifica autonomia. La scolastica prosegue sulla stessa linea, accentuando l'autonomia delle scienze con la riscoperta del pensiero aristotelico: da una impostazione in cui le diverse forme di conoscenza erano considerate anche come modalità attraverso le quali l'intelligenza risale a Dio, ora le scienze assumono valore in sé stesse. Il punto di equilibrio è raggiunto da *Tommaso d'Aquino*: la distinzione dei principi della conoscenza in naturali e rivelati non ne inficia infatti l'unità, poiché anche i naturali derivano da Dio, dunque non può esserci contrasto tra la conoscenza naturale e quella rivelata. La filosofia, ancora intesa come strumento per la sacra dottrina, si evolve verso una nuova sintesi che si svilupperà nel tomismo. Parallelamente però, alla fine del 13° sec., alcuni filosofi della facoltà delle arti, come *Sigieri di Brabante*, riprendendo Averroè affermano la necessità delle conclusioni filosofiche, anche se contrarie alla fede. Si avvia così quel percorso di separazione tra f. e ragione che caratterizzerà l'epoca moderna.

FEMMINISMO

Per filosofie del femminismo si intende la pluralità di teorizzazioni e pratiche che vanno dalle prime formulazioni del prefemminismo, agli studi sulla costruzione del genere (→), al pensiero della differenza sessuale, sino alle elaborazioni più recenti, quali l'Anglo-American feminist criticism, le teorie femministe francese e italiana, e da ultimo la Feminist film theory.

Le origini. Il f. è stato uno dei movimenti del Novecento di più vasta influenza nella vita sociale, politica e culturale a livello mondiale, caratterizzato da dinamicità e pluralità di posizioni e obiettivi. Come movimento teorico, pratico e d'autocoscienza si è affermato nei paesi più sviluppati del mondo occidentale, in centri spontanei d'aggregazione politica e culturale che hanno dato vita a manifestazioni, associazioni, iniziative anche di massa, pure in appoggio ai movimenti antischiavisti, e in tali ambiti negli Stati Uniti e in Gran Bretagna è entrato in uso il termine alla metà dell'Ottocento (Dichiarazione di Seneca Falls, USA, 1848). Soprattutto nelle aree anglo-americana ed europea, in cui affonda le sue radici, il f. è studiato e dibattuto a livello accademico in un'area disciplinare ampia e diversificata, e si è consolidato in filoni di ricerca specifici a carattere interdisciplinare e comparativo. F. e movimento femminista si usano come sinonimi sia per la postulata inscindibilità di teoria e prassi sia per la costitutiva dinamicità del femminismo. Si può dire che al centro del f. ci sia l'idea che le donne, in quanto conformate al 'genere' femminile, sono trattate in modo iniquo nella società, organizzata su una bipartizione di generi che avvantaggia gli uomini, impoverendo il mondo delle potenzialità espressive non di un gruppo sociale ma di più della maggioranza dell'umanità. L'accesso delle donne all'uguaglianza in una cultura a dominanza maschile non è comunque mai stato un obiettivo universale del f., anche perché è controverso cosa significhi l'uguaglianza per le donne, come e riguardo a cosa essa vada acquisita, e quali siano gli effettivi ostacoli da superare. Nel 1792 Mary Wollstonecraft scrisse che nascere donne comporta inferiorità, oppressione e svantaggio e che occorre una rivoluzione perché le donne, quale parte della specie umana, operino, riformando sé stesse, per riformare il mondo (Rivendicazione dei diritti della donna). Dell'anno prima è la Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina di Olympe de Gouges, ghigliottinata nel 1793. In questione era il riconoscimento di piena umanità, cioè che la donna fosse un'individualità autonoma, razionale e morale. Per cambiare un ordine di cose che non è

per natura ma costruito ad arte e trasmesso dall'educazione, occorre l'impegno delle donne in un processo d'autoformazione e il concorso degli uomini progressisti per l'adeguazione dei diritti. Fin dall'inizio il f. unifica conquiste teoriche e pratiche, pensiero e vita, e manifesta il suo ruolo d'avanguardia riguardo ai rapporti di genere e alla vita umana nel mondo. Un'avanguardia che attinge non all'aristocrazia e al popolo ma al ceto medio, il che costituirà un problema in tutte le fasi dell'evoluzione del movimento. Lo scenario in cui prese avvio il f. era quello dei cambiamenti epocali connessi agli sviluppi impressi alla modernità dalle rivoluzioni industriali, con i loro effetti sul sistema patriarcale, sui processi d'unificazione nazionale e sugli apparati istituzionali e statali. In tale contesto le donne acquisirono consapevolezza che il paradigma patriarcale imponeva loro d'essere ciò che gli uomini non sono (o non intendono apparire) e che per questo, con il supporto delle istituzioni poste a tutela dei privilegi maschili, le relegava nel privato interdicendole dal mondo pubblico e dalla cultura a valore simbolico. L'uguaglianza che si rivendica attiene comunque a ordini e sfere d'attività, non significa mai omologazione all'uomo. Nelle sue varie fasi l'ordine patriarcale mantiene una struttura logofallogocentrica che elide la donna senza nominarla, imponendo il discorso dell'universale neutro modellato sul maschile; discorso che è di fatto regolato dalla 'logica del medesimo' in quanto la donna vi compare rappresentata dall'uomo. Quando si giungerà con la seconda ondata (→ oltre) a questa formulazione il f. avrà maturato una più chiara convinzione che i diritti umani attengono a ogni essere umano in quanto individualità autonoma (Martha Nussbaum, Luisella Battaglia, Marisa Forcina), ma il rapporto tra f. e diritti è tuttora problematico (gruppo Diotima, Diana Sartori). Premesso che le donne hanno espresso visioni che oggi possono dirsi femministe assai prima dello sviluppo del discorso femminista della liberazione, la storia del f. non è lineare visti la varietà e l'intreccio di posizioni, avvicinamenti, distanziamenti e separazioni.

Spazi e tempi del femminismo. Dell'attuale scansione del f. in ondate non è condivisa la loro demarcazione, tanto più se cronologica, dato un approccio alla temporalità incline non a visioni lineari e cicliche ma a forme di ricorsività innovativa, che si riflettono nel rifiuto di una schematizzazione. L'immagine dell'ondata è efficace quando se ne focalizza la vitalità e il dinamismo, per cui l'energia è mantenuta attraverso un rinnovato slancio 'a partire da sé', che è quanto ha inteso fare il f. contemporaneo disegnando una storia 'giocata' sulla mobilità di scansioni e confini, quindi sui nessi tra istanze, teorizzazioni e azioni diverse e diacroniche. Come nel caso del 'problema' della prima ondata, cioè dell'affermazione dell'individualità moderna, che avrebbe trovato sbocco nel suffragismo avviatosi all'inizio del 19° sec., affondando le sue radici nel pensiero illuminista e nella rivoluzione francese. A connessioni e innesti le filosofe femministe della seconda ondata preferiscono la 'fluidità', tematizzata soprattutto nel contesto francese (Luce Irigaray) e italiano (gruppo Diotima) trovando antecedenti in scrittrici e poetesse della prima ondata o in femministe ante litteram. Sono approcci diversi che coesistono con i contemporanei topoi del discorso femminista: mescolanza, ibridazione, creolizzazione e meticcio. Oltre alla pluralità e alla delocalizzazione/dislocazione, questi topoi evocano la fluidità del corpo e della sessualità femminile in cui non c'è cesura tra esterno e interno, e su questa peculiare continuità/discontinuità carnale le femministe, anche attingendo creativamente ai miti, si sono espresse in gesti, parole, scritture. La storia del f. trae sostegno dagli studi di storia delle donne, uno dei frutti più felici degli Women studies, e con la correlata storiografia ha dato luogo a controversie, anche perché le due discipline, d'antico dominio maschile, hanno molto concorso all'elisione delle donne dagli ordini simbolici. La scansione in ondate, come la loro articolazione interna, deve tener conto dei diversi orientamenti teorici del f. legati a campi storico-culturali e linguistici diversi. La cartografia, quasi fino all'ultimo passaggio di secolo, mostra in primo piano il f. angloamericano e quello europeo continentale, con la presenza attiva di filosofe francesi e italiane. L'area del f. tedesco (oggi tanto internazionalizzato da

non distinguersi come gruppo), riflettendo la tradizione del socialismo e del marxismo, ha una struttura molto ideologizzata e politicizzata in linea con la nuova sinistra, in piena consonanza con il dettato 'il personale è politico'. Nei paesi di lingua spagnola, dato il prolungato isolamento politico dovuto alla dittatura franchista, si stagliano alcune figure di pensatrici e scrittrici (María Zambrano, Victoria Ocampo) che saranno riconosciute femministe più tardi. Nei paesi del Nord Europa, per le anticipate peculiari acquisizioni di diritti delle donne, il f. ha uno sviluppo celere ma poco originale e si consolida soprattutto nelle sedi accademiche a livello di ricerca e didattica. Al passaggio di secolo lo scenario appare mutato, allargandosi dall'Africa ai paesi dell'America latina e a quelli orientali, in specie l'India. Oltre a coinvolgere le questioni del f. postcoloniale (come le questioni delle donne nere, africane e non, di quelle africane bianche, di prima e seconda generazione, delle emigranti asiatiche, ecc.), questo neo-f. rivisita criticamente i paradigmi del f. storico (Seyla Benhabib), anche scalzandoli, come da ultimo il paradigma della lingua madre che il 'soggetto nomade' del f. postmoderno non conosce (Rosi Braidotti). Si tratta di linee di sviluppo più che di fuga, e i soggetti pure nomadi e 'mascherati' (Judith Butler) sono donne intenzionate a non farsi condizionare e a decidere liberamente delle loro scelte sessuali. Del f. più recente è in discussione se sia una terza ondata o una coda della seconda e se debba definirsi o meno post-f., certo vi si colgono i segni del nuovo e la ripresa di temi antichi.

Le ondate del femminismo. La prima ondata dell'emancipazionismo suffragista ottocentesco, su cui gli studi di storia delle donne stanno dando contributi innovativi, si è avviata con una coppia, Harriet Taylor (*L'emancipazione delle donne*, 1851) e John Stuart Mill (*La soggezione delle donne*, 1869), non assestata sulla binarietà maschile e femminile costruita in modo che il femminile slitti in seconda posizione. Entrambi sono polarizzati sul paradosso di un'uguaglianza dei diritti 'monca' perché non applicabile alle donne. Le loro tesi, liberali in senso radicale e ugualitarie, sfoceranno nella conquista dei più rilevanti diritti richiesti, che il f. di orientamento socialista considera solo formali, in linea con il materialismo dialettico di Engels che lega la subordinazione della maggioranza delle donne alle condizioni economico-sociali (ponendo in questione la portata rappresentativa del suffragismo e il carattere borghese del femminismo). Saranno però i temi engelsiani della messa in discussione della famiglia monogamica e dei rapporti tra uomini e donne nella sfera della sessualità non solo riproduttiva, collegata al desiderio e alla libera scelta amorosa (*L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, 1884), a essere ripresi dal f. della seconda ondata. Nel cinquantennio, o fase d'eclisse, che la precede, il f. rielabora l'uguaglianza dei diritti e delle condizioni materiali mettendo a fuoco il tema della differenza. Virginia Woolf e Simone de Beauvoir ridanno linfa alla teoria femminista, mostrando come l'eclisse sia una modalità dinamica d'assenza/presenza. Entrambe parlano dell'alterità della donna, di quella impostale dall'uomo e a lui speculare e di quella interna a sé che ha bisogno d'esprimere. Woolf sembra investire tutto nel privato, ma il privato cui lei guarda è un mondo, non una sfera accanto a quella pubblica, di fatto ridotta a zona di guerra per uomini bisognosi di possesso e controllo: è un modo d'essere umano che muovendo dall'individualità incarnata si apre all'universalità umana. La cura di sé come forma di relazionalità 'altra', con lo spazio e il tempo per viverla quale pratica di vita estranea alle pratiche maschili di morte, è liberante ed è politica, e le donne hanno in tale campo dei saperi da coltivare e da trasmettere. Simone de Beauvoir assume la differenza a categoria esistenziale, e la donna, in quanto costretta nel prototipo dell'alterità con la maiuscola, l'Altro dall'uomo, ne mostra l'imprescindibilità. Per recuperare la sua differenza, l'alterità con la minuscola, la donna deve attingere a sé stessa, al proprio desiderio, riattivando la propria progettualità esistenziale tramite la narrazione, riscrivendo la sua storia a un tempo individuale e comune. La pratica della narrazione – in forma di parola e scrittura biografica, autobiografica e fantastica – è un

tema costitutivo del f. perché nel richiamare la donna a sé stessa la dispone alla scoperta di sé come altra, non fissando o chiudendo il discorso ma avviando un cammino di autoformazione. Il secondo sesso (1949) si chiude con un'affermazione decisa contro l'omologazione al maschile e a favore della liberazione, ma ciò significa scompaginare l'ordine dei sessi a partire da sé, attingendo a una differenza ancora da scoprire, che impegnerà il f. della seconda ondata. Insorta negli anni Sessanta del Novecento, nel solco dei movimenti antiautoritari e di liberazione, sin da quello studentesco, la seconda ondata è dirompente, ma vive anche fasi di riflusso ricche di nuove elaborazioni. La storia del f. degli anni Settanta/ Novanta, nel suo prolungarsi al passaggio di secolo e al presente, appare percorsa da cambiamenti così forti da prospettare una cesura che sarebbe segnata dall'apparizione del postfemminismo. Questo accentua il carattere di per sé controverso del termine f., laddove sembra più sensato parlare di divergenze del f. postmoderno da alcuni dei sempre mobili parametri femministi. Poco convincente appare anche l'idea di una terza ondata, viste la contiguità temporale e la non univocità della categoria di postmodernità. Il f. filosofico ha peraltro condotto una disanima dei concetti postmoderni, quali differenza e identità, per analizzare la costruzione del soggetto donna e affermare la poliedricità di ogni essere umano comunque sessuato. Infatti, sia l'opera di decostruzione del discorso dell'universale neutro quale soggetto logofallico, sia l'azione di sabotaggio perpetrata sulla tradizione filosofica occidentale per strapparle alcune figure femminili esemplari (Adriana Cavarero), hanno mirato non alla costruzione della casa femminista definitiva fatta a regola, ma all'individuazione di uno spazio relazionale che dia modo al sé di manifestarsi e narrarsi.

La situazione contemporanea. Il f., uso a lavorare sempre sul provvisorio e sul frammentario, soprattutto oggi vive trasformandosi, cosa che evoca la messa in gioco sia di controversie sia di possibilità impreviste. Così è accaduto nella seconda ondata con La mistica della femminilità di Betty Friedan (1963), che nell'avviare un movimento di emancipazione/liberazione delle donne di forte risonanza, ha innescato nuove iniziative pratiche e teoriche, innanzitutto sulla questione del potere. Infatti, mentre per Friedan le donne devono rivendicarlo, altri gruppi (per es., il gruppo Feminist, fondato da Ti-Grace Atkinson) lo contestano mettendo in discussione l'asse sessualità, patriarcato, capitalismo, come avviene anche nei gruppi europei di studio e autocoscienza, che scelgono il separatismo per elaborare modalità proprie di pensiero e discorso (Rivolta femminile, Libreria delle donne di Milano, Centro Virginia Woolf, gruppo Diotima). Parlando di f. anglo-americano e f. europeo va tenuto conto delle difformità dei rispettivi contesti socioculturali e delle matrici filosofiche, come nel caso dell'Anglo-American feminist criticism, delle teorie femministe francese e italiana (ciascuna con le sue articolazioni interne). Nell'attuale ampliarsi del raggio d'incidenza del f. si osserva però, con l'usuale rimescolamento delle carte, una maggiore convergenza problematica, in specie sulle questioni etico-politiche, dove la cura, intesa come forma di razionalità pratica, assume il ruolo di categoria fondativa di una nuova etica pubblica, che attraverso il lavoro 'attento' sui confini morali dati punta a scalzare i rapporti di disuguaglianza (Iris Marion Young, Joan Tronto, Laura Boella). La seconda ondata è caratterizzata in Francia e in Italia da uno scavo sulla sessualità femminile attraverso la rilettura critica delle teorie di Freud, Foucault, Lacan che porta a elaborare una teoria della differenza sessuale che farà testo per gli sviluppi delle filosofie femministe. Luce Irigaray, rileggendo i testi della tradizione filosofica occidentale, e in specie quelli platonici a fronte di quelli freudiani, mostra la cancellazione dall'intera produzione speculativa della donna e della sessualità femminile: il corpo incarnato è assente dall'ordine simbolico, cioè dal discorso che fa testo. Sul fronte semiotico e della teoria psicoanalitica, Julia Kristeva valorizza le potenzialità segniche della lingua materna quale fonte di espressività poetica, gioiosa, libera e liberante, che emerge dalle maglie del linguaggio maschile sotto forma di

trasgressione del significato e del senso normativo. La figura materna assurge a perno di un'elaborazione teoretica ampia e complessa soprattutto con il gruppo Diotima dell'univ. di Verona, il cui «pensiero della differenza sessuale» (accusato di essenzialismo, non solo dal f. di taglio più sociologico e costruttivista) ha avuto larga disseminazione. Rifacendosi all'analisi di Irigaray, esso ha individuato nella madre quale corpo generante il primo referente di un ordine simbolico capace di promuovere saperi incarnati, e da qui una genealogia femminile che prevede forme di separatismo dagli uomini e di affiliazione tra donne (Luisa Muraro). Il f. ha coinvolto con la sua critica e rilettura dei saperi anche l'epistemologia e la storia della scienza (Evelyn Fox Keller), così come rapido sviluppo ha avuto anche l'ecofemminismo. Ma un settore molto vitale a livello internazionale è quello filosofico-religioso, che vede accomunate femministe di varie religioni (Rosemary Radford Ruether, Christine Battersby, Francesca Brezzi, ecc.) impegnate, oltre che nella critica alle istituzioni religiose, in una rilettura dei testi biblici che parla anche di 'dio-donna'. Nel suo versante più dichiaratamente postmoderno il f., utilizzando le strategie decostruzioniste di Derrida e Deleuze, destabilizza il modello binario inscritto nel maschile e nel femminile performati dal discorso egemone, puntando a valorizzare, con la poliedricità del femminile, la polivalenza della sessualità e il carattere eversivo del desiderio (già impliciti nell'anarchia del corpo fluido femminile delineato da Irigaray), l'uno e l'altro normati sull'eterosessualità (Teresa de Lauretiis, Adrienne Rich). Da qui la scelta di entrare nel gioco dei generi, 'mascherandosi' da donne per scalzare i consolidati ruoli di genere e determinarsi come soggetti femministi liberi di scegliere il proprio orientamento sessuale (Judith Butler, e prima Carla Lonzi). Il confronto con i media e le nuove tecnologie caratterizza il f. postmoderno e lesbico, che, mettendo in luce gli aspetti pervasivi e delocalizzanti, ne sfrutta la frammentazione e le discrepanze al fine di sperimentare le possibili trasformazioni della soggettività corporea (come la figura cyborg di Donna Haraway), in vista della liberazione del desiderio, sminuendo il peso delle differenze di genere (Kate Millett, Shulamith Firestone). Ciò incide pure sulla scrittura femminile intesa in senso femminista, cioè come fatto creativo eccedente ogni sua codificazione e in quanto tale non esclusiva della donna (Hélène Cixous). Si parla però anche di una tradizione letteraria femminile che presenta una continuità di immagini e temi mutuati da generazione a generazione, associabile a un costante tessuto relazionale tra le scritte e i loro contesti sociali di vita (Elaine Showalter). Tutto ciò rimanda a una proliferazione di donne capaci di pensiero, volontà e azione, che attingendo a Hannah Arendt – una delle madri simboliche del f. contemporaneo – si possono raffigurare come il nostro «futuro alle spalle».

Feminist film theory. Merita un cenno la anglosassone Feminist film theory, nata alla metà degli anni Settanta del Novecento, riflessione sul linguaggio, oltre che metodo di lavoro, di codifica e di decodifica, che si interroga sostanzialmente sul rapporto tra rappresentazione e differenza sessuale: il cinema si fonda sul piacere di guardare e lo perpetua; il cinema è messa in scena di voyeurismo e feticismo, dove il maschile è il soggetto della rappresentazione e il femminile il suo oggetto. Differenza sessuale, quindi, intesa non come dato biologico bensì come costruito culturale, prodotto di una tecnologia di rappresentazione e autorappresentazione. Ispirata alla psicoanalisi e passando per l'analisi testuale, tale ricerca è approdata alla funzione spettatoriale espressa dai concetti di gaze e desire, ossia di interazione tra sguardo e desiderio. Il contributo di maggior peso è dato dall'inglese Laura Mulvey nel suo testo *Visual pleasure and narrative cinema* (1975).

FENOMENISMO

Dottrina gnoseologica che limita ai fenomeni l'ambito della conoscenza umana. È un atteggiamento che può farsi risalire ad alcune correnti della filosofia greca: ai sofisti e, in particolare, agli scettici, i

quali, ammettendo il carattere veritiero delle percezioni sensibili, sostenevano che non si potesse andare al di là di esse, non essendo possibile affermare nulla di certo sulla natura in sé delle cose. Ma gli sviluppi più significativi del f. si hanno con la filosofia moderna, quando l'indagine sull'estensione e sui limiti della conoscenza diventa uno dei temi centrali della riflessione filosofica, sia nell'ambito dell'empirismo britannico sia nella formulazione del trascendentalismo kantiano. Ricollegandosi allo *scetticismo*, *Hume* esprime con chiarezza l'approccio fenomenistico della sua scienza sperimentale della natura umana: «finché limitiamo le nostre speculazioni alle apparenze degli oggetti ai nostri sensi, senz'entrare in disquisizioni riguardo alla loro vera natura e al loro modo di operare, siamo al sicuro da ogni difficoltà, e non possiamo mai trovarci in imbarazzo su nessuna questione». Alla filosofia, come la intendeva *Hume*, nulla sembrava più adatto di «un moderato *scetticismo*» e di una «leale confessione d'ignoranza in quei soggetti che sorpassano ogni capacità umana». Oltre si era mosso *Berkeley*, il quale, estremizzando gli assunti dell'empirismo di *Locke*, aveva sostenuto non solo che i fenomeni percepiti dal soggetto sono le uniche cose conoscibili, ma che sono anche le uniche cose esistenti, riducendosi la realtà al suo essere percepita. Per questo motivo, quello di *Berkeley* è comunemente definito f. ontologico, in contrapposizione al f. gnoseologico di *Kant*; sulla base della distinzione tra fenomeno (ciò che appare ed è conoscibile) e noumeno (la cosa in sé, soltanto pensabile), *Kant* esclude, infatti, la conoscibilità di ciò che va al di là dei fenomeni, ma ne ammette l'esistenza. Ricollegandosi a suo modo a *Kant*, *Spencer* ribadisce il carattere relativo della conoscenza umana e postula l'esistenza di un 'inconoscibile' come limite della stessa conoscenza fenomenica. Ma la vocazione radicalmente fenomenistica del positivismo è rivendicata da *J.S. Mill* con le parole stesse con cui *Comte* aveva definito la filosofia positiva: «noi non abbiamo conoscenza che dei fenomeni; e la nostra conoscenza dei fenomeni è relativa, non assoluta». Nel ricostruire la genesi di questo atteggiamento, *Mill* risale alle origini della filosofia scientifica, a *Galilei*, *Bacone*, *Newton*, attribuendone poi a *Hume* la più compiuta elaborazione sul piano filosofico. Allo stesso *Mill* si deve l'elaborazione di una forma radicale di fenomenismo. Non insensibile alle istanze gnoseologiche fatte valere a suo tempo dall'empirismo berkeleyano, *Mill* cerca di risolvere il problema della permanenza degli oggetti in assenza di una loro percezione mediante la dottrina della «possibilità permanente delle sensazioni». Secondo questa dottrina, la concezione che ci formiamo del mondo esterno comprende, oltre al numero limitato delle sensazioni in atto in un particolare momento, una varietà illimitata di sensazioni possibili: quelle che l'osservazione passata ci dice che potremmo avere in circostanze note, ma anche altre che riteniamo possibili in circostanze che non ci sono ancora note. Tra Otto e Novecento una formulazione rigorosa di f. si ha con l'empiriocriticismo di *Mach*. Le immagini del mondo su cui si costruisce la conoscenza e la stessa nozione di 'io conoscente' si basano unicamente sulle sensazioni: tutta la realtà è costituita di fenomeni che, collegati in modi diversi, danno origine alle varie esperienze fisiche e psichiche. L'idea di sostanze, materiali o psichiche, che sottostanno ai fenomeni, producendoli, è pertanto niente più che una costruzione illusoria del nostro intelletto: non sono i corpi a generare le sensazioni, bensì sono i complessi di sensazioni a generare i corpi, e la stessa distinzione tra apparenza e realtà diventa per *Mach* un falso problema.

FENOMENO

Dal gr. φαίνόμενον, participio sostantivato del verbo φαίνομαι («mostrarsi»). Ciò che appare o si manifesta ai sensi. In questa accezione il termine fu utilizzato da *Aristotele*, il quale, in analogia con il concetto di f. come «apparizione del cielo», adottato in astronomia da *Eudosso di Cnido* e *Arato di Soli*, ne fece il criterio su cui si fondano le scienze naturali. In un altro senso, il f. come apparenza sensibile si contrappone alla realtà e assume, per es. in *Platone*, un significato piuttosto negativo

proprio per il suo opporsi al «vero essere», che si manifesta non ai sensi ma al pensiero. Per lo *scetticismo* antico il f. è pura affezione, la «rappresentazione soggettiva» di un oggetto e, come tale, variabile da individuo a individuo: se il f. è f. per noi, non vale interrogarsi circa la sua corrispondenza alla realtà e lo scettico può comportarsi coerentemente solo attenendosi al modo in cui le cose gli appaiono. Se la filosofia medievale non si discosta sostanzialmente dalle elaborazioni di *Platone* e *Aristotele*, l'analisi dei f. assume un ruolo centrale nella filosofia a partire dall'epoca moderna, registrando un significativo spostamento di accento: la questione non è più tanto se il f. manifesti o no l'essere reale, quanto piuttosto quella delle condizioni in cui appare l'oggetto specifico della conoscenza umana. Per *Hobbes* la nozione di f., inteso come «apparenza in generale», perde ogni connotazione valutativa circa la sua realtà o illusorietà per diventare piuttosto l'oggetto possibile della conoscenza umana, alla cui base *Hobbes* pone la sensibilità: il senso è l'origine di tutte le «apparenze», «poiché non vi è concezione dello spirito umano, che non sia dapprima, in tutto o in parte, generata dagli organi di senso. Il resto deriva da quella origine». Lungo questa via si muovono sia *Locke*, con la sua l'indagine sull'estensione e i limiti della conoscenza, sia *Hume*, con il suo approccio sperimentale alla natura umana, che risolve l'analisi dei f. mentali nei processi psicologici che danno luogo alla credenza. Sempre lungo la via aperta da *Hobbes*, *Locke* e *Hume* si muovono i teorici del cosiddetto associazionismo psicologico, i quali, rifiutando qualsiasi concezione sostanzialistica della mente, si concentrano sull'analisi dei f. della mente umana (come recita il titolo della principale opera filosofica di James *Mill*), ricostruendo a partire dai f. semplici della sensibilità la formazione dei f. mentali più complessi, in analogia con i processi della composizione chimica. In una direzione diversa, la collocazione della tematica dei f. nell'ambito dei limiti e delle condizioni della conoscenza assume un ruolo centrale nella filosofia di *Kant* con la distinzione operata tra le cose considerate come f., cioè conosciute secondo le forme pure spazio-temporali della sensibilità e le categorie dell'intelletto, e le cose in sé o noumeni, puramente intelligibili, cioè pensate secondo i principi della ragione, al di là di ogni esperienza possibile. Nella filosofia contemporanea, l'elaborazione più rilevante della nozione di f. è quella da cui prende nome la fenomenologia di *Husserl*. In quella che *Husserl* presenta come l'autentica scienza filosofica, il f. non significa più soltanto, come per *Kant*, ciò che l'uomo può conoscere sotto determinate condizioni, ma indica l'immediato e diretto manifestarsi della cosa all'intuizione, il «rivelarsi» della sua essenza che consegue al processo di riduzione fenomenologica, l'operazione di messa in parentesi del mondo, la neutralizzazione di tutte le nostre credenze naturali e interessi pratici. Sviluppando l'impostazione husserliana, *Heidegger* distingue ulteriormente tra f. e apparenza. Se il f. è propriamente il puro «mostrarsi dell'essere come veramente è», il suo autodisvelarsi nella sua oggettività, l'apparire è piuttosto «un non mostrarsi», un annunciarsi di qualcosa che in realtà non viene alla luce e rimane nascosta.

FESTINO

Termine mnemonico della sillogistica, designante il modo della seconda figura del sillogismo in cui, come è indicato dalle tre vocali, la premessa maggiore è universale negativa (E), la minore particolare affermativa (I), e la conclusione particolare negativa (O): fe: nessun P è M; sti: qualche S è M; no: dunque qualche S non è P. Per es.: «Nessun animale è albero; qualche vivente è albero; dunque qualche vivente non è animale». Esso si può ridurre a ferio, mediante la conversione semplice della premessa maggiore.

FETICISMO

Nella teoria di *Marx*, il fenomeno tipico dell'economia monetaria, e di quella capitalistica in partic., per cui le merci non rappresenterebbero semplici oggetti fisici ma rispecchierebbero rapporti sociali e situazioni antropologiche, mentre i rapporti tra gli uomini si rappresenterebbero rovesciati, come rapporti sociali tra cose. Sviluppata soprattutto nel 1° e nel 3° libro del *Capitale*, la teoria del f. costituisce un aspetto essenziale della marxiana «critica dell'economia politica», dal momento che quest'ultima non si limita ad affermare la legge del valore-lavoro, ma mira a ricostruire le «apparenze della concorrenza», ossia a spiegare come lo sfruttamento del lavoro, su cui si baserebbe la creazione della ricchezza borghese, viene necessariamente occultato dai rapporti di produzione capitalistici e non può essere quindi percepito dagli agenti economici. Più in particolare, il f. accompagna, secondo *Marx*, il sorgere dell'economia monetaria e dello scambio dei prodotti mediato dal denaro, in quanto quest'ultimo nasconde la vera ragione dello scambio – e cioè il fatto che si scambiano quantità eguali di lavoro astratto, incorporate in prodotti diversi – e fa apparire il valore come un proprietà intrinseca dei valori d'uso. Con lo sviluppo della produzione capitalistica al f. della merce subentra quindi il f. del capitale, in quanto il rapporto di sfruttamento su cui si fonda l'estrazione di plusvalore viene occultato da una serie di fattori: (1) lo scambio, apparentemente alla pari, tra acquirenti (capitalisti) e venditori (lavoratori salariati) della forza-lavoro, in base al quale il salario si presenta come remunerazione dell'intero lavoro erogato dai produttori, e non solo di una parte di esso, equivalente al valore dei mezzi di sussistenza; (2) la competizione tra capitali, a seguito della quale si forma, nelle varie sfere della produzione, il profitto medio (proporzionale al capitale investito, e non al lavoro vivo impiegato nella produzione), fenomeno che nasconde ulteriormente la reale genesi del plusvalore, in quanto determina una differenza quantitativa tra plusvalore creato e plusvalore effettivamente realizzato dai singoli capitali; (3) l'appropriazione da parte della proprietà terriera della rendita fondiaria, per cui il valore sembra scaturire direttamente dalle terra e dalle risorse naturali, pur non essendo queste prodotte dal lavoro umano. Il f. del capitale si compendia nella «formula trinitaria» (lavoro-salario; capitale-profitto; terra-rendita fondiaria), in cui le condizioni del processo lavorativo (lavoro umano, mezzi di produzione prodotti e condizioni naturali della produzione) si presentano quali fonti autonome del valore.

FIDEISMO

Sistema od orientamento filosofico o teologico che considera la fede come forma di conoscenza anteriore e superiore alla ragione, ritenuta incapace di attingere le più alte verità. Tale sfiducia nella ragione può nascere sia da una critica dei poteri conoscitivi della ragione stessa, sia da una accentuata valutazione della sfera emozionale rispetto a quella razionale, sia da una particolare difesa della 'tradizione', o infine da una priorità riconosciuta alla fede in senso stretto, in quanto si farebbe dipendere da questa la conoscenza della stessa esistenza di Dio (giudicata pertanto non dimostrabile razionalmente), o si attribuirebbe (semifideismo) a quello che la ragione afferma il valore di una semplice probabilità. Una certa inclinazione al f. si può riscontrare in alcune correnti del pensiero patristico e medievale, specialmente in quelle influenzate dal platonismo, o dal neoplatonismo, e generalmente nei mistici; ma esso è più caratteristico di indirizzi di pensiero moderni, sia tra cattolici desiderosi di reagire al razionalismo del sec. 18° (per es., Lamennais, G. Ventura, F. Brunetière), sia tra non cattolici che, da *Schleiermacher* in poi, hanno sottolineato il carattere arazionale, intuitivo, di 'esperienza', del fatto religioso (il dogma sarebbe un tentativo di 'intellettualizzare' il sentimento religioso). Questa tendenza, rappresentata in Francia da A. Sabatier e anche da E. Ménégoz (con la sua distinzione: la «fede» salva indipendentemente dalle «credenze»), ha, soprattutto con il primo, esercitato una certa influenza anche sui cattolici 'modernisti'.

FILOSOFIA

Dal gr. φιλοσοφία «desiderio di sapere». Il termine indica un ambito disciplinare assai variegato e uno sviluppo storico tutt'altro che lineare. La definizione della f. occidentale è parte integrante della sua problematica, ed è riferita di epoca in epoca a sfere più o meno ampie della cultura in una varietà di significati.

Le origini greche della filosofia. Non è semplice convenzione attribuire le origini della f., con *Platone* e *Aristotele*, all'ingenua «meraviglia» che l'Homo sapiens provò dinanzi ai fenomeni della natura: la motivazione viene dalla tradizione dossografica che attribuì ai presocratici gli esordi della f. greca. Ma Talete, *Anassimene* e *Anassimandro* di Mileto, Eraclito di Efeso, vissuti nelle città-Stato della Ionia, furono definiti «fisiologi» piuttosto che filosofi, perché identificarono l'ἀρχή, o principio delle cose, con un elemento fisico – l'acqua, l'aria, il fuoco – o con lo spazio infinito. Secondo la genealogia aristotelica, la «scuola italica» di Melisso e Parmenide di Elea intravide invece nel principio astratto dell'Uno le radici metafisiche della natura; mentre *Empedocle* di Agrigento assegnò l'origine del mondo fisico e i suoi cicli alla lotta tra bene e male. Nei frammenti dei loro poemi cosmogonici Sulla natura, come in quelli di Esiodo, la riflessione razionale reca l'impronta dei miti di origine orientale. Anche la sapienza di Pitagora appare ambivalente: la tradizione attribuì all'enigmatico maestro della scuola italica, vissuto nel 5° sec. a.C., una duplice personalità di «primo dei filosofi» ma anche di mago e sciamano, iniziato alla sapienza egizia, depositario di un sapere occulto adombrato in massime prudenziali e protetto da severe regole di segretezza. La ricerca moderna attribuisce invece a Filolao le intuizioni aritmetiche, geometriche e astronomiche della scuola. Nella polis aristocratica di Crotona la consorte politica dei pitagorici ebbe un ruolo dominante, ma fu dispersa dalle fazioni avverse. In un dialogo riferito da *Cicerone*, Pitagora paragona la vita umana a una fiera dove alcuni gareggiano, altri comprano e vendono, altri osservano e riflettono: sono le «rare persone che trascurano tutto il resto, studiano attentamente la natura e si chiamano amanti della sapienza, cioè filosofi». *Platone* derivò dai pitagorici il primato della matematica, la dottrina della metempsicosi, la cosmologia del Timeo. *Aristotele* discusse le dottrine di Filolao e dei «cosiddetti pitagorici» circa la natura del numero e le cause delle cose, ma criticò le loro dottrine cosmologiche circa il fuoco centrale e sulla musica astrale. I Detti aurei e una vasta letteratura apocrifia assicurarono al mito della prisca sapientia italica una vita autonoma, che si diffuse in varie forme nel mondo ellenistico, nella tradizione medievale, nella cultura del Rinascimento e riaffiorò nelle logge massoniche del Settecento.

Da *Socrate* ad *Aristotele*. *Socrate* dette un'impronta nuova alla f., combattendo sul loro stesso terreno i sofisti mercenari che tra i secc. 4° e 3° affollavano le città della Grecia e della Magna Grecia. Con il suo insegnamento orale egli «accantonò l'indagine sulla natura, si dedicò all'etica, a ricercare l'universale e le definizioni». L'oracolo di Delfi lo definì «il più sapiente degli uomini [...] perché riconobbe che la sua sapienza non aveva valore». La ricerca socratica verte sulla distinzione tra falsa e vera f., approfondisce la distinzione etica tra bene e male, mira a definire il concetto universale e culmina nell'ascesi, intesa come liberazione dell'anima dalla prigione del corpo e dalla vita stessa. Essa proseguì, oltre *Socrate*, nei dialoghi in cui *Platone* sviluppò la propria concezione della f. come «amore della sapienza», simboleggiata nel mito di Eros, figlio della Povertà e dell'Ingegno, «filosofo, perché sta in mezzo tra il sapiente e l'ignorante». Per il *Platone* maturo, il metodo dialogico-dialettico eleva la mente alla contemplazione dei puri archetipi: la f., conoscenza razionale di idee, è adombrata nella simbologia dei miti. Il complesso itinerario speculativo della *Repubblica* riflette le vicende del potere in Atene e nelle poleis italiche, e si conclude in un'utopia

politica illuminata dalla f.: ai mali del genere umano non vi sarà rimedio, «a meno che i filosofi non regnino negli Stati, o i re non facciano genuina f.». Nei frammenti dei primi scritti di *Aristotele* – il *Protrepticus* e il dialogo *Sulla filosofia* – si definisce f. l'insegnamento dei presocratici, la cui storia critica è tracciata nel primo libro della *Metafisica*. Altrove *Aristotele* formulò varie definizioni della f. e della sua funzione nel sistema enciclopedico delle conoscenze. La sua netta distinzione tra teoria e prassi, scienza e tecnica, implica che filosofare significa usare in ogni campo un rigoroso criterio razionale di indagine su singoli problemi: per es., nella scienza politica, il problema della giustizia distributiva o la natura delle varie costituzioni (*Politica*, 1279 b 12). L'esame razionale del filosofo giudica le questioni poste dalla pratica di governo; suo compito, secondo *Aristotele*, non è agire personalmente in politica, ma fungere da consigliere del principe, come egli stesso aveva tentato di fare alla corte macedone da tutore del giovane Alessandro, e più tardi a Siracusa. Più in generale spetta al filosofo lo studio dei principi propri di ciascuna scienza e l'articolazione delle varie scienze pratico-empiriche: psicologia, politica, etica, poetica, fisica, storia naturale. Il primato della f. fu fissato da questa sistemazione gerarchica, che premette al sistema del sapere l'*Organon* della logica sillogistica e una metafisica deduttiva («f. prima») senza escludere l'esperienza e l'induzione. Il metodo aristotelico consiste nella discussione critica delle opinioni dei predecessori; nell'uso di argomenti dialettici per risolvere le questioni; nella descrizione dettagliata dei fatti e nella ricerca delle cause; nel ricorso alle prove; nel fissare la nozione di essere in quanto essere, il concetto di sostanza, le distinzioni tra forma e materia, potenza e atto, tra le quattro cause. La fisica è «f. seconda» perché studia i moti terrestri e celesti, la generazione e corruzione nel mondo sublunare, la classificazione delle specie viventi. La psicologia definisce l'uomo «sinolo», un composto di materia e forma, in parte animale e in parte divino: psicologia, etica e teologia convergono nel distinguere la vita pratica dalla vita contemplativa, che è la forma più alta di filosofia: «se la ragione è divina nell'uomo, la vita secondo ragione è divina rispetto alla vita umana».

Dall'ellenismo alla tarda antichità. L'alternativa aristotelica tra vita contemplativa e vita attiva fu discussa nel mondo antico da peripatetici come Teofrasto e Stratone, mentre nella scuola di Atene iniziarono i tentativi ricorrenti di conciliare la f. di *Aristotele* con quella di *Platone*. Nelle scuole ellenistiche fu formulato un canone eclettico di definizioni della f., rispettivamente come conoscenza dell'essere in quanto essere; conoscenza delle cose umane e divine; aspirazione dell'uomo a rendersi simile a Dio; preparazione alla morte; «arte delle arti e scienza delle scienze», o più semplicemente amore della sapienza. La distinzione platonica tra chi ama la verità e il saggio che ne fruisce, l'alternativa tra la f. come scelta di vita o come mero «discorso sulla f.» (Diogene Laerzio, *Vite*, VII, 41), diventarono luoghi comuni. Tra l'età ellenistica e la tarda antichità si possono individuare tre atteggiamenti nei confronti della riflessione sulla f.: una tendenza etico-pratica, ben definita da *Cicerone*: «tutto ciò che la filosofia insegna si riferisce alla vita»; un'attività prevalentemente esegetica, volta all'esposizione e al commento dei testi; l'aspirazione mistica alla *philosophia perennis* che culminò nel 6° sec. d.C. nei sistemi neoplatonico-neopitagorici di Sinesio, Proclo, Giamblico, *Plotino*. Una concezione della f. opposta e alternativa alla cultura dell'Accademia e del Peripato, delineata fin dal 4° sec. dagli atomisti Leucippo di Mileto e *Democrito* di Abdera, fu sviluppata ad Atene e a Roma dai loro seguaci, *Epicuro* e *Lucrezio*. Se il modello platonico-aristotelico della natura era zoomorfo e a sfondo organicista, quello degli atomisti è meccanico, materialistico, privo di finalità e di intenzionalità; le sue 'cause' si riducono al peso, al numero, alla misura, cioè all'ipotesi astratta di minutissimi corpuscoli indivisibili, tridimensionali, di varia forma, e alle leggi deterministiche che intervengono a regolare il moto degli «atomi» in caduta libera nello spazio e i loro urti fortuiti. Di qui le dottrine gnoseologiche, etiche, antropologiche degli atomisti: la negazione della metafisica, la riduzione degli dei a pallide larve disperse negli intermundia,

l'incitamento a ignorare il terrore dei fenomeni naturali e la collera delle divinità. Nel *De rerum natura* di *Lucrezio* la genesi degli animali e dell'uomo dalla terra avviene per generazione spontanea, dallo stato di natura fino alla formazione della società e del linguaggio. *Epicuro* insegnò nel «giardino» un'epistemologia fenomenista e un'etica ispirata al piacere (ἡδονή), inteso come emancipazione dal dolore, dalla superstizione e dalla paura. La f. atomistica fece scandalo: la dottrina del piacere prediletta dai 'porci del gregge di *Epicuro*' fu condannata dalle scuole avverse, esecrata dai padri della Chiesa, ma ebbe attenti esegeti nel sec. 17° tra gli adepti della nuova scienza corpuscolare e i moralisti libertini. L'immagine 'ateniese' della f. fu dilatata in senso cosmopolitico dalla scuola stoica, sorta anch'essa in Atene, con *Zenone* e *Cleante* (3° sec. a.C.), mentre l'ideale della polis era in dissoluzione. Nella media e tarda Stoa la metafisica monista del logos universale, ragione e anima del mondo, includeva una logica deduttiva, un'etica e una politica. Le dottrine più caratteristiche dello stoicismo – la ragione seminale presente in tutti gli uomini, l'eudemonia (εὐδαιμονία) che pone i singoli in comunione con l'armonia universale, i cicli cosmici del «grande anno» – furono coltivate a Rodi da *Posidonio* e *Panezio*; le condivisero a Roma *Cicerone*, principe del foro, *Seneca*, precettore di Nerone, e il suo liberto *Epitteto*, l'imperatore *Marco Aurelio*: incarnazioni diverse del saggio stoico, in lotta contro le avversità, esperto nella «conoscenza delle cose umane e divine», dedito all'esercizio della ragione e alla «ascesi» che inizia all'arte di vivere secondo natura, a dominare le passioni e a prepararsi alla morte. La tendenza delle varie scuole a trasformarsi in sette e a consolidare in dogmi le proprie dottrine suscitò come reazione il ritorno 'socratico' all'atteggiamento di dubbio e indifferenza, che lo scettico *Pirrone* praticò in Atene (3° sec. a.C.) e che fu poi teorizzato nell'Accademia platonica da *Arcesilao* e *Carneade*. sottrarsi al dogmatismo dei metafisici e vivere in uno stato di indifferenza nei confronti delle opinioni altrui fu, per i primi scettici, un impegno anzitutto morale volto a ottenere, nel dubbio, l'imperturbabilità dell'animo (ἀταραξία). Gli Accademici approfondirono la confutazione logica della mentalità dogmatica mediante argomentazioni probabilistiche, sia negando le realtà nascoste al di là dei fenomeni sensibili, sia insistendo sui limiti della conoscenza e praticando la sospensione del giudizio (ἐποχή). *Sesto Empirico* (3° sec. d.C.) confutò sistematicamente le proposizioni di filosofi, matematici e studiosi di scienze, respingendo nei suoi «tropi» come dogmatica perfino la tesi dell'impossibilità della conoscenza. La sfida scettica di *Sesto Empirico* riaffiorò, dal Rinascimento al sec. 20°, nei più vari contesti teologici, nella riflessione epistemologica e nel metodo sperimentale. Sotto l'impero di Augusto e dei suoi successori la pax romana e la simbiosi delle culture favorirono un clima di tolleranza, aperto al sincretismo etico-religioso che assimilò i culti misterici orientali, l'ermetismo egizio, le pratiche magiche. Una diffusa ricerca di salvezza ultraterrena influenzò le f. neoplatonizzanti e neopitagoriche di *Apollonio di Tiana*, *Apuleio*, *Numenio*, e i sistemi di *Proclo*, *Giamblico*, *Plotino*, *Pofirio*, teorici di una f. emanatista dell'essere, con al centro il tema del destino dell'anima, della sua decadenza nel mondo e del suo ritorno al sovrasensibile. Un contributo essenziale venne a tale κοινή dalla cultura giudaica: la sintesi greco-ebraica di *Filone di Alessandria* interpretò il Logos ellenico in termini fideistici e l'associò all'esegesi allegorica delle scritture. Il messaggio cristiano raggiunse il centro dell'Impero, si diffuse tra tutti i ceti sociali ed entrò in competizione con le varie scuole filosofiche: i primi scrittori cristiani – *Minucio Felice*, *Giustino*, *Eusebio* – fecero l'apologia di un'unica vera f., non priva di echi pagani. *Paolo* mise in guardia i fedeli di Cristo dal contagio della f. profana, seguito da *Tertulliano*, *Arnobio*, *Lattanzio*; mentre i padri alessandrini *Clemente* e *Origene* proposero un corpus sincretistico di teologia dogmatica, derivato dal neoplatonismo. Non meno influenti furono le dottrine degli gnostici, intese a fondere fede e scienza, e dei manichei, sostenitori di una ontologia dualistica del bene e del male. *Agostino*, tentato da queste dottrine, ricercò la sua verità in interiore homine: Dio si rivelava nel profondo della coscienza, al culmine di un itinerario razionale di liberazione dagli errori e dal peccato. La vera f.

non era dunque, come quella dei pagani, patrimonio individuale, ma condiviso dall'ecclesia degli eletti in lotta con la massa dei reprobi, fino al trionfo finale della «città celeste». L'escatologia di *Agostino* comprende la predisposizione dell'anima alla condanna o alla salvezza, il libero arbitrio, la grazia. L'esegesi delle scritture e la missione salvifica della Chiesa mirano al riscatto dal peccato di Adamo di cui ogni uomo è erede. Affine ma meno sistematica è la dottrina pagano-cristiana di Boezio, dove il messaggio salvifico della f., personificata da una «donna di aspetto venerando», concerne i temi della fortuna, della felicità, del male, della provvidenza.

La filosofia medievale. *Agostino* e Boezio furono tra i massimi ispiratori della f. medievale, dedita a definire, tramandare, commentare il corpus di una verità indiscutibile, frutto della rivelazione, dell'autorità e della tradizione. La f. e il sapere tecnico-scientifico greco-romano si ridussero a scarni compendi didattici. Nell'assiduo sforzo di conciliare in formule destinate alla preparazione dei chierici l'esegesi delle scritture ebraiche e l'eredità della metafisica antica, la scolastica non fu meno rissosa delle sette pagane. Nei primi secoli prevalse la f. di *Agostino*, con l'aiuto di compilazioni neoplatonizzanti come il *Liber de causis*, il commento di Calcidio al *Timeo* di *Platone*, gli scritti mistici attribuiti a Dionigi Areopagita; seguì il sincretismo arabo-giudaico di Avicenna, Avicbron, Maimonide; una svolta decisa fu la ripresa dell'eredità di *Aristotele* da parte dei dotti islamici Alfarabi e Averroè, che aprirono la via alle traduzioni di Alberto Magno e *Tommaso d'Aquino*, autori di summae teologico-filosofiche ove la logica, l'epistemologia, l'antropologia, la fisica, la metafisica, la politica dello Stagiritico si fusero sistematicamente con la dottrina della chiesa cattolica. All'ipse dixit peripatetico, dominante nell'ordine di s. Domenico, reagirono i francescani Bonaventura e *Duns Scoto*, fedeli invece all'eredità agostiniana. Nei chiostrini dei grandi ordini religiosi e nelle università – Parigi, Oxford, Coimbra, Bologna, Padova – furono dibattute per secoli sottili questioni logiche concernenti i concetti di sostanza, causa, materia, forma, anima, individuo. La scolastica concepì la f. come ancilla theologiae, privilegiò la fides quaerens intellectum, dibatté senza tregua il problema degli universali logici – come i generi e le specie – rispetto agli enti reali. Questi problemi, essenziali per la teologia, orientarono le dispute di Alcuino, Anselmo d'Aosta, Bonaventura, *Sigieri di Brabante*, *Tommaso d'Aquino* e di molti altri dottori sull'eucarestia, l'esistenza e gli attributi di Dio, la natura e il destino dell'anima. La scolastica fu ricca di venature naturalistiche, occultistiche, magiche, simboliche, allegoriche, interessanti come testimonianze di una cultura. La maturità e la crisi del formalismo scolastico furono segnate dall'insegnamento dialettico di Abelardo e dalla scepsi terminista del francescano inglese *Occam*, anche se ne furono epigoni la tarda sistemazione di Suárez e la neoscolastica cattolica del sec. 19°.

Dall'Umanesimo all'Illuminismo. Nel sec. 15° la f. si rinnovò profondamente nella vita delle città italiane: i cancellieri umanisti fiorentini modellarono sui classici latini una tematica civile e politica, che si sviluppò dopo la caduta di Costantinopoli grazie alla rilettura dei codici greci. Le traduzioni e i commenti di Bessarione, Valla, Alberti, Poliziano, Pico della Mirandola, *Ficino* riportarono al centro della riflessione *Platone* e *Aristotele* dando vita a un sincretismo denso di elementi magico-esoterici, che permearono anche la rinascita della matematica, dell'astronomia, della medicina e delle arti. Il platonismo geometrizzante fu lo sfondo della mistica cristiana del cardinal *Cusano*, mentre il fascino della magia e il sensismo furono condivisi da Telesio e Dalla Porta. Anche la riflessione dei domenicani ribelli *Bruno* e *Campanella* fu nutrita di simbologia esoterica e di temi astrologici, non estranei neppure a Keplero. Il sapere pratico di viaggiatori, medici, ingegneri, matematici, naturalisti, artisti – come mostrano i manoscritti di Leonardo da Vinci – proseguì la corrosione del corpus aristotelico riguardo a circoscritti problemi di anatomia, meccanica, tassonomia. Lo scontro decisivo avvenne in astronomia: togliendo la Terra dal centro del mondo e proiettandola nei cieli, la rivoluzione di Copernico e Keplero provocò il crollo del sistema tolemaico,

e Galileo ne estese le conseguenze distruttive all'intera f. peripatetica. Il metodo sillogistico fu messo in crisi in nome di assiomi tratti per via induttiva da «sensate esperienze e certe dimostrazioni». L'uso del cannocchiale giovò a rimuovere antichi dogmi: il modello geocentrico dell'Universo, l'incorruttibilità di cieli, la diversità dei moti e la perfezione del moto circolare, la metafisica della potenza e della forma. La condanna ecclesiastica di Galileo e dell'ipotesi eliocentrica non riuscirono ad arrestare la diffusione di dottrine alternative: l'immagine platonizzante di una natura scritta in caratteri matematici, la struttura corpuscolare della materia, l'analisi dei fenomeni secondo il peso, il numero e la misura. Il nuovo corso nella f. ebbe al centro l'immagine del mondo fisico creata dal metodo sperimentale. Francesco *Bacone* teorizzò il rigetto dell'autorità degli antichi filosofi e le suggestioni della magia, disegnò un «nuovo organo» di metodi logici induttivi e un nuovo assetto dell'enciclopedia del sapere, profetizzò l'avvento di un futuro regno dell'uomo fondato sull'utilità della scienza e sulla scoperta collegiale delle forze di natura. *Descartes*, dopo aver sognato in gioventù una f. radicalmente nuova, creò la geometria analitica ed elaborò un metodo di ricerca fondato sulle sue regole, anzitutto in ottica, cosmologia, anatomia. Il suo principio del cogito ergo sum fu la premessa di una metafisica fondata sulla distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, destinata a sostituire l'intero edificio della f. scolastica secondo una metafora pregnante: «La f. è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze». La sua fisica meccanicista era una variante della f. corpuscolare che, ricostruita ex novo da *Gassendi* su basi epicureo-lucreziane, fu condivisa dai filosofi naturali nei secc. 17° e 18°. I conflitti ideologici sorti dalla prima rivoluzione scientifica alimentarono f. scettiche, neopirroniane e libertine: *Montaigne* e Charron tracciarono un nuovo ideale del saggio. *Pascal*, matematico, contrappose all'esprit de géométrie l'intuito etico dell'esprit de finesse che rivelava la nullità dell'uomo nel cosmo e invocava una mistica cristiana della salvezza. *Bayle* elaborò sistematicamente argomenti scettici ironizzando sui conflitti tra le metafisiche, inclusi il dualismo cartesiano e l'originale variante panteistica del sistema di *Spinoza*. Le ricerche analitiche di *Locke* attaccarono l'apriorismo di *Descartes*, le idee innate e la metafisica della sostanza, privilegiando l'approccio sperimentale con la verifica delle funzioni e dei limiti dell'intelletto. Il successo della sintesi newtoniana in fisica, ottica, astronomia, calcolo, indusse *Locke* a indicare nelle *regulae philosophandi* di Newton un modello esemplare di logica della scoperta induttiva. *Berkeley* e *Leibniz* furono invece ostili a Newton: il primo mise in questione le astrazioni dell'ottica geometrica in nome di un idealismo soggettivo a sfondo teosofico; il secondo rivendicò contro Newton la priorità nell'invenzione del calcolo infinitesimale, merito di entrambi, e lo attaccò sul terreno dell'epistemologia e della fisica, rivolgendo accuse di materialismo e ateismo alla *philosophia naturalis* newtoniana. Al sensismo di *Locke*, *Leibniz* contrappose le idee innate, un nuovo concetto di sostanza, una logica combinatoria, l'idea di forza viva e il sistema fisico-metafisico della monadologia, intessuto di finalità provvidenziali. La razionalità degli illuministi si ispirò al modello induttivo fornito dai *Principia* e dall'Ottica: Voltaire, gli enciclopedisti d'Alembert, Diderot, Condillac, Turgot, Condorcet trassero da Newton e *Locke* le premesse di una f. militante, volta alla critica radicale del cristianesimo e dell'Antico regime. La critica scettica di *Hume* incalzò la metafisica nei suoi recessi più segreti demolendo il concetto di causa e il suo uso in fisica. Nella *Aufklärung* tedesca prevalse invece la f. di *Leibniz*, grazie soprattutto alla codificazione di *Wolff*, versione moderna dell'ontologia scolastica. Mentre altri *Aufklärer*, come Reimarus, Thomasius, Crusius, Lessing, Mendelssohn insistevano su temi quali il diritto naturale e la laicizzazione della provvidenza, la scolastica leibniziano-wolfiana provocò il distacco del giovane *Kant* dalla metafisica dogmatica. Egli prese atto della critica di *Hume* alla metafisica, e indicò nel metodo newtoniano la guida da seguire nell'analisi della ragione «pura». Ma la sua f. trascendentale trasformò i concetti newtoniani di tempo e spazio assoluto da realtà esterne a forme a priori della sensibilità. Ai giudizi

sintetici a posteriori, propri della scienza della natura, *Kant* oppose il giudizio sintetico a priori, strumento di ricerca in cui il predicato, non contenuto nel soggetto, è estensivo della conoscenza e conduce a scoprire le forme a priori dell'intelletto: le categorie, funzioni dei giudizi, e le idee pure della ragione. La metafisica fu così ridotta a un'illusoria evasione dialettica, ma la «scienza pura della natura» era chiamata nuovamente a giustificare i titoli di legittimità delle singole scienze dinanzi al tribunale supremo della f., dove l'io trascendentale era «legislatore della natura», i fenomeni avevano il loro limite nell'enigma del noumeno, e le idee dell'anima, del mondo e di Dio venivano ridotte a principi puramente «regolativi». Questo estremo tentativo di restaurazione della f. era destinato a nutrire innumerevoli controversie sul ruolo privilegiato e autonomo del pensiero puro rispetto alle altre scienze. *Kant* portò a compimento il suo programma critico ammettendo in etica l'imperativo incondizionato del dovere, reintroducendo l'idea di finalità come massima di una fede trascendentale e come funzione del giudizio riflessivo nell'analisi del mondo vivente.

L'Ottocento. Tra la Rivoluzione francese e l'invasione napoleonica la rinascita dell'idealismo in Germania ebbe uno sfondo culturale comune: il rifiuto della concezione illuministica della ragione, la reazione contro la mentalità scientifica, la nostalgia del naturalismo magico e la ricezione critica del panteismo di *Spinoza*, il recupero della religione in chiave speculativa, la ricerca di un gergo filosofico sui generis, la negazione della psicologia individualistica, un energico richiamo alla nazionalità. Gli schemi correnti tendono a semplificare le tensioni polemiche interne alla triade dei protagonisti della «f. classica tedesca», *Fichte-Schelling-Hegel*, la cui riflessione fu in realtà estremamente articolata, anche se essi condivisero la volontà faustiana di ricostruire ex novo l'intero sistema della conoscenza in nome dell'antico ideale di un sapere assoluto, dominato da un singolo filosofo. La formula kantiana dell'io trascendentale fu il punto di partenza al quale si ispirarono divergenti metafisiche del Geist, lo spirito universale immanente nella natura, nella storia e nella mente umana, controfigura speculativa della teologia luterana.

La dialettica fichtiana dell'io che pone sé stesso e si trova di fronte un non-io, da cui trapassa in un io e in un non-io limitati, traduce in formule astratte la tensione etica del filosofo, che affermò: «La scelta di una f. dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che lo fa suo». Le formule logico-metafisiche della sua «dottrina della scienza» furono in sincronia con il suo energico attivismo morale e con un radicalismo politico aperto al messaggio rivoluzionario, poi incline all'utopia platonizzante dello «Stato commerciale chiuso», all'idealizzazione della cultura germanica e al fervore patriottico dei Discorsi alla nazione tedesca.

Schelling, più versatile, passò dall'idealismo soggettivo alla f. della natura, poi alla f. dell'identità, infine alla radicale opposizione tra positivo e negativo; formule connesse ma distinte, su cui *Hegel* ironizzò: «*Schelling* ha sviluppato in pubblico i momenti della propria educazione filosofica, e ha segnato ciascun nuovo stadio con un nuovo trattato». La Naturphilosophie schellinghiana culminò nel panteismo, in una concezione mistica dell'Assoluto e nell'interpretazione della mitologia come insieme di simboli.

Hegel dedicò un saggio al confronto tra le filosofie di *Schelling* e di *Fichte*, e contrappose a entrambi il proprio metodo dialettico, strumento della ragione speculativa e di una reinterpretazione sistematica dei contenuti della coscienza, dalla percezione sensibile al sapere assoluto. La costruzione del sistema fu preceduta da una serie di abbozzi e programmi: dall'idealizzazione della polis ellenica, in sintonia con il poeta Hölderlin, ai frammenti sull'amore e sulla religione; dalla reinterpretazione speculativa della vita di Gesù alla Logica di Jena e alla *Fenomenologia dello spirito*, si compie l'assimilazione di ogni 'fenomeno' della coscienza nel ritmo irrequieto della

dialettica, simboleggiato da una metafora: «Il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro». La successione di figure dialettiche della Fenomenologia dispiega per mediazioni triadiche l'intero dramma dell'autocoscienza universale; poi, nell'assetto didattico della Propedeutica e nell'Enciclopedia, la fenomenologia diventa sezione di un processo più articolato che dal sapere immediato trapassa alla logica, alla f. della natura, alla f. dello spirito, e culmina nella sintesi suprema di religione, arte e filosofia, dove il pensiero è emulo dell'atto puro aristotelico. Così «ciascuna delle parti della f. è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in sé stesso [...] il tutto si pone come un circolo di circoli».

Le lezioni degli anni berlinesi sull'estetica, sulla religione, sulla f. della storia universale, sulla storia della f. completarono un sistema onnicomprensivo che si considerava conclusivo: «La f. che è ultima nel tempo è insieme il risultato di tutte le precedenti e deve contenere i principi di tutte: essa è perciò la più sviluppata, ricca e concreta». L'ambigua formula «tutto ciò che è razionale è reale, e tutto ciò che è reale è razionale» sottende, nella Filosofia del diritto, l'autocelebrazione del filosofo come apologeta dello Stato prussiano, che è suprema incarnazione dello spirito assoluto. Secondo una suggestiva metafora, la funzione della f. appare esaurita: «La f. viene sempre troppo tardi; in quanto pensiero del mondo, essa appare soltanto quando il reale ha compiuto il proprio processo di formazione [...]; quando la f. dipinge grigio su grigio, una manifestazione della vita è decrepita [...]. La nottola di Minerva si leva soltanto all'inizio del crepuscolo». Accreditando questa immagine crepuscolare di sé, il sistema hegeliano si espose ad accuse di panlogismo e di ciarlataneria e prefigurò gli esiti di un'ideologia violentemente conflittuale. Dal punto di vista delle scienze sperimentali, l'ambizione di ridurre tutti i concetti a triadi dialettiche apparve assurda e regressiva. Dal punto di vista ideologico-politico i seguaci e i critici più immediati si divisero tra una 'destra' di epigoni conservatori e una 'sinistra' militante di pubblicitari consequenzari, rissosi, dediti a reinterpretare la dialettica in senso ateistico, materialistico, religiosamente e politicamente eversivo.

Emarginati e perseguitati per le loro idee, Ruge, Strauss, Bauer, *Feuerbach*, *Stirner*, *Marx*, *Engels* svilupparono fino alle conseguenze estreme la riflessione hegeliana sulla religione, sul diritto, sulla storia universale, riecheggiando ciascuno a suo modo la tesi della fine della filosofia. Bauer denunciò in un pamphlet l'ateismo implicito nella concezione hegeliana del cristianesimo. *Feuerbach* fondò la «f. dell'avvenire» sul concetto di alienazione, rovesciando la f. hegeliana della religione e della natura, anche alla luce della scempi antimetafisica di Bayle, in un umanismo immanentistico e sentimentale. *Marx* trasse da tali premesse conseguenze più radicali. Denunciò l'astrattezza dell'antropologia di *Feuerbach*, statica, ignara dei rapporti sociali e della prassi, affermando: «i filosofi si sono limitati e interpretare il mondo in modi diversi: si tratta ora di trasformarlo». Rimettere sui piedi la dialettica «rovesciata» di *Hegel* significava demistificare la sua dottrina «borghese» dello Stato e del diritto, viziata da una visione spiritualistica dei rapporti sociali, la cui vera realtà è di natura economica e materiale. *Marx* non rinunciò alla dialettica, che applicò alla critica dell'economia politica «classica» di Smith e Ricardo. La sua analisi dell'età capitalista configurò in termini di contraddizioni dialettiche le contrapposizioni reali tra borghesia e proletariato, individuo e Stato, capitale e lavoro. Il «rovesciamento della prassi» comportava un'azione rivoluzionaria volta a sovvertire lo Stato borghese, instaurare la dittatura del proletariato, preparare la futura società senza classi e l'estinzione dello Stato. In questo senso – affermò *Engels* – il proletariato era il vero erede della f. tedesca.

Una versione aggiornata della f. della natura hegeliana fu il materialismo dialettico di *Engels* che, in simbiosi con il materialismo storico di *Marx*, si irrigidì nei dogmi dell'ideologia rivoluzionaria, che conobbe una lunga parabola di varianti e revisioni dal Manifesto del 1848 alla crisi di fine sec. 20°.

Tra gli altri contemporanei e avversari dell'idealismo, *Kierkegaard* oppose alla metafisica il senso del peccato e l'angoscia esistenziale. *Schleiermacher*, *Herbart*, *Schopenhauer* si confrontarono con l'eredità di *Kant*. Il primo pose al centro della sua riflessione il nesso tra morale e religione e coltivò temi pietistici fondati sul sentimento religioso, la rivelazione divina e la ricerca «ermeneutica» della verità. *Schopenhauer* indicò nel principio di ragion sufficiente l'approccio a due livelli della realtà: la superficiale rappresentazione spazio-temporale dei fenomeni del mondo e la «volontà», che occupava il vuoto del noumeno kantiano. La sua metafisica ispirata alla mistica indiana assegnava alla f. il compito di lacerare «il velo di Maia» che occulta ai non iniziati l'energia irrazionale della volontà di cui si nutrono le arti, la poesia, la musica. Il ritorno alla metafisica era presente anche in *Herbart*, che intese la f. come «elaborazione generale dei concetti», tramite l'analisi psicologica degli elementi «reali» più elementari della coscienza, nel quadro di un'epistemologia d'impronta empiristica. La crisi della dialettica idealistica e della Naturphilosophie romantica distrusse le illusioni egemoniche della 'scienza prima' riguardo ai progressi della ricerca in matematica, geometria, fisica, nelle scienze della natura e della vita, in psicologia e nelle scienze sociali. In Germania il neoaristotelico Bolzano e cultori di epistemologia matematica, fisica, psicologica come *Frege*, *Lotze*, *Fechner*, *Wundt*, *Helmholtz*, *Brentano*, rifletterono variamente sulle linee di confine tra l'analisi filosofica e i linguaggi delle discipline sperimentali, che sottraevano alla cultura filosofica tradizionale sfere di ricerca sempre più ampie, mediante tecniche d'indagine ormai remote dalle loro originarie matrici 'filosofiche'. Mentre nella cultura tedesca la gnoseologia kantiana seguì a offrire un orizzonte relativamente omogeneo a scienziati, filosofi ed epistemologi, nella cultura inglese l'eredità empiristica di *Bacone*, *Locke*, *Hume*, sviluppata dai teorici scozzesi tardo-illuministi del common sense, si rinnovò nella riflessione epistemologica di *Herschel*, *Brewster*, *Whewell*, concordi nel privilegiare la sintesi newtoniana come paradigma di certezza in fisica, astronomia, ottica. Il metodo induttivo delle *regulae philosophandi* fu esteso alla ricerca delle leggi operanti nella mente umana, mediante l'analisi dell'associazione delle idee. Alla scienza della mente avrebbe fatto seguito una scienza positiva della società. La *Logica* di *Stuart Mill* enuncia le regole dell'induzione e un programma di metodi d'indagine e prova da applicare alla fisica, alla psicologia, alla sociologia e alle altre scienze. In etica, da *Hutcheson*, *Hume*, *Bentham* ai loro seguaci scozzesi la f. inglese elaborò la ricerca utilitarista della «massima felicità divisa nel maggior numero di individui», che includeva un programma di riforme radicali: il suffragio universale, l'estensione dei diritti civili alle classi lavoratrici, la conquista delle libertà individuali nello Stato di diritto, una maggiore equità economica, l'emancipazione femminile. Sul continente i caposcuola del positivismo furono alcuni studiosi formati nell'ambito di una singola disciplina scientifica: *Comte*, matematico e fisico, *Spencer*, ingegnere, *Haeckel*, zoologo. *Comte* teorizzò una f. del progresso fondato sulla successione delle culture, dall'età metafisica all'età razionale e all'età scientifica; estrapolò dalle varie discipline un metodo atto a formulare le leggi della convivenza sociale e la futura «religione dell'umanità». *Spencer* elaborò una f. evolutiva che generalizzava l'ipotesi trasformistica proposta, nel frattempo, da *Darwin* entro il quadro nebuloso di un'evoluzione cosmica guidata da una forza inconoscibile. *Haeckel* contribuì a sua volta a divulgare l'evoluzione secondo la «legge biogenetica» (l'ontogenesi ricapitola la filogenesi) e sostenne che la soluzione di tutti «gli enigmi del mondo» consisteva in un rigoroso monismo materialistico. I vari sistemi «positivi», ben accolti dai naturalisti, suscitarono reazioni di segno opposto contro l'appiattimento in senso positivistico di discipline «umanistiche» tradizionali come l'antropologia, la psicologia, il diritto civile e criminale, la sociologia, la filologia, l'estetica. La f. del socialismo ambì a diventare a sua volta «scientifica», enunciando le leggi economiche e sociali che avrebbero liberato l'umanità. L'ipotesi di *Darwin* demolì le ultime illusioni fondate sul mito di Adamo; le leggi biologiche della lotta per la vita e della sopravvivenza dei più adatti furono sommariamente estese all'ambito storico-sociale. Ne fu largamente influenzato il

nichilismo paradossale ed estremo di *Nietzsche*, che rinnegò l'intera f. tedesca in nome di un'utopia ellenizzante, proclamò l'inferiorità dell'etica cristiana e la distruzione di tutti i valori, predisse l'avvento di una specie umana superiore, anticipando temi che sarebbero entrati a far parte dell'ideologia nazista.

Le filosofie del Novecento. La sfida del positivismo aprì in Germania un'ampia discussione sui valori umanistici e sulla distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, che coinvolse neohegeliani come Dilthey, neokantiani come Natorp e Rickert, «filosofi della vita» come Simmel, che rivendicarono l'autonomia del sapere storico. Max Weber, critico del marxismo e teorico della sociologia valutativa, sostenne l'influenza determinante delle religioni nella vita economica. In Italia la f. neoidealista di *Gentile* e *Croce* sviluppò contro il positivismo le formule teologizzanti dei neohegeliani napoletani, propose una «riforma della dialettica» avversa al materialismo storico, e declassò a pseudoscienza il metodo sperimentale. Lo storicismo di *Croce* si configurò come una «f. dello spirito» volta a identificare, con Vico, la f. con la filologia, l'estetica, la storiografia. *Gentile* ridusse alla formula mistica dell'«atto puro» la logica, l'arte, la f., lo Stato; oppose al liberalismo di *Croce* la retorica paternalista del Risorgimento e la trasformò in apologia del regime fascista. La rivoluzione relativistica del sec. 20° in fisica, la psicologia sperimentale di James, la psicologia del profondo di *Freud* e *Jung* contribuirono a sottrarre altro terreno ai filosofi, che reagirono secondo linee di tendenza contrastanti. Si cercò, in primo luogo, di reinterpretare i dati della ricerca scientifica all'interno di nuove sintesi spiritualistiche: James divulgò l'etica del pragmatismo; Bergson elaborò una f. dell'evoluzione creatrice, fondata sull'intuizione interiore e su uno «slancio vitale» di natura metafisica; Whitehead estrapolò dalla fisica una f. della natura; l'antropologo gesuita Teilhard de Chardin immaginò un «punto omega» al vertice dell'evoluzione cosmica. Una seconda tendenza fu quella a rivendicare alla f. il compito di organon o di guida epistemologica in tutti i settori scientifici: è il caso di *Frege* e *Russell* che condussero su questo piano l'analisi dei fondamenti in matematica, di Wittgenstein e del Circolo di Vienna che elaborarono logiche neopositiviste, della gnoseologia analitica inglese e della fenomenologia pura del primo *Husserl*. In terzo luogo, si rifiutò in blocco l'approccio scientifico, come esito estremo di una ὕβρις contro la natura e i poteri del creatore: il secondo *Husserl* denunciò l'oblio del «mondo della vita» e l'estrema crisi delle scienze europee; *Heidegger* descrisse l'inferno del mondo umano (*Dasein*) e lanciò un atto d'accusa contro l'intera metafisica occidentale fino a *Kant* e *Hegel*, contro l'universo della τέχνη, alla ricerca di un approccio iniziatico all'Essere tramite la poesia. Si è diffuso un catastrofico senso di disperazione per lo status deviationis in cui versa il mondo moderno dopo la scoperta dell'energia nucleare e lo sfruttamento del Pianeta. L'eco di nostalgie teologiche riaffiora in molte formule filosofiche recenti, dall'esistenzialismo allo strutturalismo, dal decostruzionismo alle magmatiche correnti postmoderne. La frammentazione delle correnti filosofiche è di tutte le epoche; ma la crescita delle discipline scientifiche, la crisi delle ideologie, l'avvento della cultura di massa hanno inflitto alla f. una radicale crisi d'identità. La rinuncia a ogni rigore la riduce a un genere letterario eclettico, nei casi limite a una forma di intrattenimento edificante.

FILOSOFIA DELLA MATEMATICA.

Alcuni principi della corrente di studi metamatematici nota come i. furono già professati da L. Kronecker (critica all'infinito attuale cantoriano) e da H. Poincaré: «Non esiste un infinito attuale; ciò che noi chiamiamo infinito è solo la possibilità di creare incessantemente nuovi oggetti». Anche E. Borel e H. Weil condividono in sostanza i presupposti dell'i. quando, per es., sostengono l'assoluta necessità di metodi costruttivi. Brouwer cominciò a divulgare le sue idee già nel primo

decennio del 20° sec. e presentazioni più sistematiche sono state poi pubblicate dal suo più autorevole collaboratore, Heyting. L'intuizione è l'unico criterio di verità, e solo su di essa può basarsi il pensiero matematico. La matematica non solo è indipendente da ogni verifica sperimentale, ma anche dal linguaggio e dalla logica. I numeri sono nozioni astratte intuibili, quindi privi di quell'esistenza che a essi pretende di attribuire il realismo concettuale. Il fenomeno fondamentale nel pensiero matematico è l'intuizione della «dualità» (twoness) pura, che consente la costruzione successiva dei numeri ordinali finiti; da questa ha origine anche l'intuizione del continuo lineare, cioè della «finità» (betweenness), mai completata mediante l'inserzione di nuove unità e perciò non pensabile come semplice collezione di unità. Condizione necessaria per spiegare l'intuizione della dualità è il tempo, che in questo senso è un a priori; in esso si sviluppa per fasi successive l'attività del matematico, la quale è essenzialmente di ordine psicologico. Perciò, la matematica partendo dalle intuizioni può raggiungere esclusivamente quegli oggetti che sono costruibili in un numero finito di passi. Questo è il motivo per cui non è possibile introdurre l'infinito attuale, che non è costruibile, ma solo l'infinito potenziale, per es., considerando la successione ordinaria dei numeri naturali come perseguibile illimitatamente nel tempo. Tutte le ricerche che prescindono da queste considerazioni psicologiche non possono pervenire alla conoscenza della matematica, sia che si riferiscano ai fondamenti, sia che riguardino un ramo qualsiasi della matematica. Solo in un secondo momento lo studioso potrà rivestire la matematica (che è introspezione sulle intuizioni) del linguaggio per poter comunicare con gli altri. E solo in una terza fase interviene la logica, che è analisi del linguaggio, anzi (come avviene, per es., nella teoria delle relazioni fra enunciati) è solo matematica applicata. Pertanto, se si vuole evitare un circolo vizioso, bisogna riconoscere che la matematica è indipendente dalla logica, mentre questa è sottoposta a quella; Brouwer parla di «illusione della libertà logica». Gli intuizionisti, coerentemente con i loro principi ispiratori, respingono ogni assiomatizzazione della matematica, ritenendola semplice costruzione verbale priva di contenuto matematico e di capacità creativa. Quindi rifiutano non solo la teoria «ingenua» degli insiemi di Cantor, ma anche quella assiomatica di H.F.F. Zermelo, del quale, naturalmente, non possono accettare l'assioma della scelta, sviluppando, conseguentemente, una propria teoria degli insiemi che sostituisce all'idea platonista di insieme i concetti di 'spiegamento' e di 'specie'. Per spiegamento intendono un'accurata determinazione dello schema costruttivo mediante il quale vengono generati i vari elementi dell'insieme. Specie è una proprietà che si può supporre goduta da enti matematici. Sulla base di questi concetti gli intuizionisti possono introdurre il cosiddetto continuo intuizionista, il quale deve essere inteso come la specie delle successioni convergenti illimitate di numeri razionali. Gli intuizionisti negano la validità universale del principio del terzo escluso, nel senso che questo non è applicabile quando l'alternativa $A \vee \neg A$ è affermata relativamente a proposizioni A e $\neg A$ la cui validità non sia decidibile in un numero finito di passi; come avviene quando si deve, per es., decidere dell'infinità di un insieme. Heyting elabora in proposito una nuova logica, in cui vale ancora il principio di non contraddizione, ma non quello del terzo escluso. In essa ogni affermazione significa la riuscita di una costruzione, e ogni negazione significa che dall'ipotesi che si sia effettuata una costruzione si è effettivamente giunti a una contraddizione. Allora, l'enunciato $A \vee \neg A$ significa che almeno uno dei due enunciati A , $\neg A$ può essere affermato; perciò $A \vee \neg A$ non è universalmente valido, come, per es., si vede traducendo in termini intuizionisti la congettura di Goldbach. Poniamo $A =$ 'esiste una costruzione finita per associare a ciascun numero pari due numeri primi la cui somma sia quel numero pari' e $\neg A =$ 'esiste una costruzione finita che consente di calcolare almeno un numero pari che non può decomporre nella somma di due primi': in questo esempio è chiaro che né A , né $\neg A$ sono veri, cioè il principio del terzo escluso non può essere applicato. In conseguenza, gli intuizionisti non possono accettare le dimostrazioni per assurdo. Essendo la matematica tradizionale contaminata da dimostrazioni non costruttive, essa deve essere completamente rifondata.

L'aritmetica intuizionistica sostanzialmente coincide con quella tradizionale. Gli intuizionisti lavorano tuttora alla ricostruzione dell'analisi e giustificano il fatto che la ricostruzione finora effettuata è assai modesta osservando che essi hanno iniziato il loro lavoro con vari secoli di ritardo rispetto ai matematici tradizionali. In realtà si deve riconoscere che l'i. non solo non pretende di distruggere la matematica classica, ma vuole piuttosto ricostruirla su basi più salde; inoltre, l'introduzione di concetti come quello di sequenza di scelte, che non sono introducibili nella matematica tradizionale, consente di sviluppare nuovi metodi e nuove teorie matematiche.

FORMA

Concetto che di solito si contrappone direttamente a quello di materia (→) o di contenuto (→) e il cui uso filosofico trova origine nella speculazione greca.

Il pensiero greco e tardoantico. Il termine f., che per gli atomisti indicava la figura o estensione dell'atomo (σχῆμα), acquista particolare significato con *Platone* per il quale la f. (εἶδος, ἰδέα) è l'essere vero, l'essenza delle cose, realtà che trascende i fenomeni sensibili. Il concetto di f. si approfondisce con *Aristotele*: attraverso la critica del dualismo platonico, egli cala nella realtà sensibile le platoniche f. separate, che, divenute immanenti al molteplice empirico, lo riducono a unità e lo rendono intelligibile. La f., che è la sostanza secondo ragione (οὐσία κατὰ τὸν λόγον), principio d'intelligibilità, diviene così anche il principio dal quale sgorgano tutte le proprietà di ogni singolo essere. Solo la stretta unità di f. e materia costituisce per *Aristotele* la realtà concreta, sinolo, che riceve il suo essere in atto dalla prima e la sua determinazione spazio-temporale dalla seconda; in tal modo la distinzione tra materia e f. si congiunge con altri due binomi fondamentali della metafisica aristotelica: potenza e atto, causa materiale e causa formale; quest'ultima può essere intesa come principio intrinseco, entelechia, che si unisce alla materia per ridurne in atto la potenzialità; oppure come principio estrinseco, quale esemplare archetipo di tutta la realtà. Questo secondo aspetto più spiccatamente platonico della f. (o causa formale) è quello che domina nella patristica e nella scolastica svoltasi sotto l'influenza del pensiero platonico-agostiniano: le f., principi eterni della realtà, che *Platone* aveva immaginato nell'iperuranio, e *Plotino* nel νοῦς, sono dai teologi cristiani unificate nel Verbo come pensieri divini, paradigmi secondo i quali si è svolta l'opera di creazione. E parallelamente l'anima non è concepita come f. della materia corporea (*Aristotele*), ma come principio immortale a questa dualisticamente contrapposto (*Platone*).

La forma nella speculazione medievale. Nella filosofia medievale il concetto di f. assunse rilievo con il ritorno dell'aristotelismo: se tutta la cultura scolastica, dalla seconda metà del 13° sec., accettava le fondamentali strutture della metafisica aristotelica, e tra queste il concetto di f., diverse ne furono le correzioni (in senso platonico-agostiniano) soprattutto per la dottrina dell'anima umana, delle sostanze separate, della potenzialità della materia; è la scuola francescana, più legata all'agostinismo, a essere la più cauta nell'accoglimento dell'aristotelismo. Vaste le conseguenze dell'accoglimento della dottrina aristotelica della f. nella speculazione teologica, che venne modificando e definendo, attraverso la terminologia aristotelica, più tradizionali dottrine e formulazioni dogmatiche. La posizione di *Tommaso d'Aquino* è di particolare rilievo per una ripresa del concetto aristotelico di f. nella maniera più coerente per quanto potevano permettere le implicazioni teologico-religiose. Egli

concepisce l'anima come f. del corpo, che costituisce con questo un tutto inscindibile (la resurrezione dei corpi viene così a completare lo stato temporaneamente incompleto in cui l'anima vive dopo la morte dell'individuo). Correggendo secondo preoccupazioni teologiche l'aristotelismo, Tommaso accentua la divisione tra f. spirituale, che può avere un'esistenza indipendente dalla materia (pur restando sostanza incompleta come l'anima umana dopo la morte), e f. materiale, che esiste solo in ragione del sinolo.

L'evoluzione del concetto nella filosofia moderna. Nella filosofia moderna è stata ampiamente criticata – a partire dal Rinascimento soprattutto dai fisici – la dottrina aristotelica delle f. sostanziali; concepite come realtà immutabili, sostanze inalterabili al di là delle qualità, esse costituiscono un principio inspiegabile e ingombrante per la nuova fisica sperimentale che, interpretando i processi di mutamento come un diverso aggregarsi di parti materiali e risolvendo le qualità in percezioni del soggetto, finisce con il negare la sostanza che era il presupposto fondamento delle qualità oggettivamente concepite. Resta invece operante l'idea di f. come principio intelligibile unificatore del molteplice empirico. In *Leibniz* il concetto di f. o entelechia, principio individuale e irripetibile, è il fondamento della teoria delle monadi. Un ulteriore sviluppo subisce l'idea di f. con *Kant*: liberata dal presupposto oggettivistico e naturalistico per cui essa costituiva un principio sussistente nella realtà extracosciente, la f. è l'attività con la quale il soggetto, sintetizzando la materia, o contenuto, della conoscenza, l'organizza in un oggetto, dà a essa universalità e necessità. Così la f. si chiarisce come l'attività pensante. Per *Hegel* la f. è il carattere proprio del pensiero in quanto tale e cioè in quanto si distingue dal sentimento, dall'intuizione e dalla rappresentazione, che sono i modi con cui il contenuto umano della coscienza, prodotto dal pensiero, dapprima si manifesta. È questo il senso con cui *Croce* e *Gentile* hanno parlato di «forme dello spirito».

FORMALIZZAZIONE

Rappresentazione rigorosa di una teoria da un punto di vista espressivo e deduttivo. Tale rappresentazione viene considerata necessaria per escludere sia la presenza di assunzioni occulte sottese alle argomentazioni, sia le ambiguità insite nell'uso del linguaggio ordinario – a causa della possibile polivalenza semantica dei suoi termini –, sia i salti o i legami scorretti tra gli enunciati. Di qui l'idea che una teoria debba essere assiomatizzata (in modo da evitare regressi infiniti o circoli viziosi nelle argomentazioni fondandole su principi base), espressa in un linguaggio artificiale (in cui i simboli abbiano significati stabiliti in anticipo), e composta di enunciati connessi da regole di inferenza specificate sin dall'inizio. Che un primo passo verso la formulazione rigorosa di una teoria dovesse consistere nell'esplicitazione di enunciati fondamentali era chiaro sin dai tempi di *Euclide*, il quale sistematizzò la geometria sulla base di assiomi (di carattere generale) e postulati (di carattere specificamente geometrico) dai quali il resto degli enunciati, i teoremi, doveva essere dedotto. Le regole seguite da *Euclide* per dedurre enunciati da enunciati non erano però sempre esplicitate, così come non era chiara l'utilità di abbandonare il linguaggio quotidiano per formulare la teoria, e molto della validità di enunciati e teoremi veniva lasciato all'intuizione. Ciò che occorre era esprimere il linguaggio di una teoria in modo che il significato delle espressioni fosse unicamente rispecchiato dalla loro forma: un modo per cui le condizioni di verità di un enunciato dipendessero dalla sua struttura logica. Il primo sostanziale progresso in questa direzione si deve a *Frege*, che in *Begriffsschrift* (1879) fornisce i mezzi per la f. di teorie matematiche: un linguaggio simbolico, regole sintattiche che specificano le combinazioni possibili di simboli per formare espressioni complesse, regole semantiche che stabiliscono il significato delle espressioni, e, infine, regole inferenziali che fissano le relazioni deduttive tra gli enunciati.

FORZA

Nel senso generale di causa operante, di potenza di produrre determinati effetti, il concetto di forza si delineò nel pensiero greco arcaico quale espressione dell'attività ordinatrice e regolatrice di un Universo concepito come animato, trovando una prima articolazione nella dottrina empedoclea dei principi attivi antagonisti dell'«Amicizia» e della «Discordia», governanti le associazioni e dissociazioni dei quattro elementi o nature originarie (terra, acqua, aria e fuoco) postulati dai primi cosmologi, e in quella anassagorea del νοῦς, principio dinamico intelligente non mescolato alla materia seminale da esso organizzata. Nel significato di δύναμις, di capacità di compiere una determinata attività, correlata all'ἐνέργεια, all'esercizio di tale attività, la nozione di f. assunse particolare rilievo nella fisica e nella metafisica aristotelica, soprattutto in rapporto all'analisi del moto, secondo l'opposizione, destinata a segnare la storia della meccanica premoderna, in moto naturale e moto violento o contro natura, e dei suoi effetti qualitativi e quantitativi: la f. inerente o inclinazione (ῥοπή) da cui si origina il moto naturale di un corpo in caduta è pensata come proporzionale al suo peso e inversamente proporzionale alla densità del mezzo attraversato, mentre la velocità di un corpo in moto violento è ritenuta proporzionale alla f. esterna (ἰσχύς) applicata e inversamente proporzionale al peso del corpo stesso. Nello stoicismo l'idea di f. assunse lo statuto di nozione unificante la spiegazione dei fenomeni dell'universo come «simpatia» universale, espressione del λόγος divino o «spirito vivificante» (πνεῦμα) che permea e ordina tutte le cose, fornendo le basi razionali alle f. 'occulte' operanti nella tradizione astrologica, magica e alchemica. Esse si inseriscono in un ampio quadro cosmologico integrandosi sincreticamente nella tarda antichità con dottrine neoplatoniche, neopitagoriche, ermetiche e gnostiche. Dall'altro lato, la dottrina stoica della f. come causa 'attiva' e l'idea che il movimento sia determinato da una f. interna hanno aperto la via alla critica della teoria aristotelica della persistenza temporanea del moto di un corpo dopo la separazione dal motore per trasmissione della spinta dal lanciatore all'aria circostante; tale critica, avviata da Giovanni Filopono sin dal 6° sec., troverà pieno sviluppo nelle discussioni tardo-medievali sull'impetus o principio intrinseco di moto inerente al corpo e sua realtà permanente, non soggetta a corrompersi e non bisognosa di ulteriore causa. La teorizzazione moderna dell'idea scientifica di f. fu avviata da Keplero, il quale, nel quadro cosmologico radicalmente mutato dal De revolutionibus orbium coelestium di Copernico, segnò una nuova svolta concettuale mediante la determinazione geometrica, espressa dalle sue celebri leggi del moto planetario, delle variazioni del rapporto tra velocità dei pianeti e distanza dal Sole, individuato, sotto l'influenza del De magnete di W. Gilbert, come centro di f. attrattive. Nell'opera di Newton la nozione di f. fu elevata a concetto unificatore dei principi della meccanica razionale, enunciati a partire dalla rielaborazione delle leggi del moto di Keplero, della legge galileiana di caduta dei gravi e dalla determinazione cartesiana del principio d'inerzia. Applicate a punti materiali, le leggi newtoniane del moto si basano sulla fondamentale distinzione tra peso e massa, che consentì la definizione della «quantità di moto» o «momento» di un corpo come prodotto della massa per la velocità e della f. impressa quale causa della velocità di variazione della quantità di moto, nonché sull'unificazione di fisica celeste e fisica terrestre nella teoria della gravitazione universale, forza agente a distanza sulla materia ponderabile in ragione proporzionale al prodotto delle masse e inversamente proporzionale al quadrato della distanza. Nel corso del 18° e 19° sec. l'idea di azione a distanza fu sottoposta a numerose critiche nel tentativo di spiegare la gravitazione attraverso la mediazione di un fluido etereo o modelli meccanici fondati sul contatto. All'alba del Novecento la teoria della relatività einsteiniana, iscrivendosi nel solco tracciato dalla fisica del campo inaugurata da Faraday e dal trattamento dinamico, a opera di Maxwell e Lorenz, del mezzo responsabile dei

fenomeni elettromagnetici, impresse una profonda riformulazione del concetto di f., nel tentativo di annullare ogni frontiera tra geometria e gravitazione, inserendo il campo quadrimensionale costituente lo spazio-tempo tra le quantità fisiche agenti sulla materia, e su cui questa a sua volta reagisce, secondo un ideale di unificazione delle f. elementari della natura che orienta la ricerca teorica e sperimentale attualmente in corso.

FUNZIONE

Nel significato di attività rivolta alla realizzazione permanente di uno scopo, il termine corrisponde alla parola greca *ἔργον*, utilizzata da *Platone* per designare l'operazione propria di una cosa («ciò che essa soltanto può compiere, o che compie meglio di tutte le altre», *Repubblica*, I, 352), secondo una caratterizzazione teleologica che trovò ampio sviluppo nella metafisica e nella filosofia della natura di *Aristotele*. Come attività diretta a un fine e capace di realizzarlo, la nozione di f. fu ricondotta da *Aristotele* a quella di forma e sostanza («tutte le cose sono definite dalla loro f. e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome», *Politica*, I, 2, 1253a 20 segg.). Così intesa essa assunse, nel quadro di un sistema di analisi del divenire come passaggio dalla potenza all'atto per l'azione di quattro cause (materiale, formale, efficiente, finale) e di una teoria della natura come forma verso cui procede il mutamento degli enti soggetti a generazione, un particolare rilievo nella dottrina aristotelica delle modalità dell'esplicazione causale nell'indagine fisica e in partic. nello studio degli esseri viventi, dove è stabilito il principio, destinato a influire profondamente sul pensiero biologico e medico, della subordinazione della materia organica al fine e della spiegazione degli organi in vista della loro f. («la natura adatta gli organi alla f., non la f. agli organi», *Le parti degli animali*, IV, 694b). Al significato di f. come operazione diretta a un fine si è affiancato, con l'avvento della scienza moderna nel 17° sec. e lo sviluppo dei metodi di calcolo per lo studio matematico del movimento dei corpi, che ebbe esito nelle procedure di analisi infinitesimale elaborate da *Newton* e *Leibniz*, quello di f. come regola che connette le variazioni di una grandezza o di un gruppo di grandezze alle variazioni di un'altra grandezza o gruppo di grandezze, in un mutato orizzonte epistemico che prevede il prioritario ricorso all'azione della causalità efficiente per la comprensione dei fenomeni naturali, e la loro spiegazione mediante leggi, tendenzialmente di tipo quantitativo, che collegano causa ed effetto. La nuova nozione di f. conobbe i primi tentativi di definizione in *Leibniz* (*Mathematische Schriften*, V) e *J. Bernoulli*, trovando in *L. Euler* (*Introductio in analysin infinitorum*, 1748) espressione puramente formale come combinazione di quantità (variabili e costanti) e di segni d'operazione. In ambito gnoseologico *Kant* ricondusse i concetti e le categorie, in quanto spontanea attività di sintesi intellettuale, alla nozione di f. compresa come «l'unità dell'operazione che ordina le diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune» (*Critica della ragion pura*, 1781, *Analitica trascendentale*, cap. I, sez. I). Si deve a *Frege* (*Funktion und Begriff*, 1891) la generalizzazione logica della nozione matematica di f., a partire dall'analisi della distinzione della f. stessa (designata dalle lettere f, g, ecc.) dai suoi «argomenti» (indicati dalle variabili x, y e z) e dalle costanti (a, b, c), nonché dalla definizione del concetto, in quanto costituente del pensiero, come f. il cui valore, con un argomento x, è sempre un valore di verità, e il suo correlato oggettivo come il decorso dei valori di una f. proposizionale. La discussione sul concetto di f. e il suo rapporto con quello di causa ha tratto nuovo vigore dagli sviluppi delle scienze nella seconda metà dell'Ottocento, segnati dalla crisi del modello meccanicista di spiegazione dei fenomeni microscopici e macroscopici e dall'affermazione del carattere statistico delle leggi scientifiche. La reinterpretazione nelle scienze contemporanee della nozione tradizionale di causalità come connessione funzionale tra i fenomeni osservati, espressa da leggi descrittive miranti a rilevarne la costanza e l'uniformità, ha trovato

nell'opera di Mach e in *Cassirer* (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910) analisi epistemiche e storico-critiche divenute classiche nel panorama filosofico-scientifico novecentesco.

FUOCO

Nel pensiero scientifico greco, sulla linea speculativa della scuola ionica, che cercava l'unico principio materiale delle cose, il pitagorico Ippaso di Metaponto (5° sec. a.C.) pose il f. come primo principio di tutte le cose, mentre Eraclito di Efeso assunse il f. come simbolo materiale di quell'universale contrasto, di quella discorde armonia di tutte le cose che è la legge suprema della realtà. Un altro pitagorico, Filolao di Crotone, propose un ardito sistema cosmico, ponendo nel mezzo dell'Universo non la Terra ma il f. centrale, la divinità Hestia, focolare o altare del mondo, trono di Zeus che plasma e ordina la materia e ne fa il mondo. Intorno al f. centrale si muovono, da occidente a oriente, dieci corpi celesti tra i quali si trova anche il Sole (che non è luminoso per sé stesso, ma riceve i raggi dal f. centrale e li riflette). Mentre i predetti pitagorici avevano posto il f. come unico principio del cosmo, *Empedocle* di Agrigento l'assunse come una delle quattro «radici» di tutto (terra, acqua, aria, f.), che dovevano poi rimanere per molti secoli i tipici elementi delle cose; e *Democrito* di Abdera, fra gli infiniti elementi originari delle cose, da lui detti atomi, ammise quelli di f., piccoli e di forma sferica, che, per il loro moto rapidissimo, darebbero luogo al calore (a quest'ultima teoria si richiamò poi Galileo, quando diede ai corpuscoli responsabili dei fenomeni termici il nome di «ignicoli»). Gli stoici, riprendendo taluni aspetti della tradizione eraclitea, videro l'eterna legge del divenire tipicamente espressa dall'elemento che per eccellenza trasforma e si trasforma, il f., e identificarono più nettamente con esso la divina religione cosmica, considerando quindi la sua manifestazione nel divenire del mondo anche come trasformazione materiale del f. negli altri elementi e aspetti del reale. Tutte le cose, cioè, per gli stoici derivano dal f. e nel f. ritornano quando, compiuto il ciclo del loro sviluppo al termine di ogni anno cosmico, la «conflagrazione» (ἐκπύρωσις) universale riassume nel f. originario tutto ciò che da esso si è generato e che da esso dovrà nuovamente generarsi (legge dell'eterno ritorno).

FUTURO

Come concetto filosofico, il f. è stato originariamente oggetto di discussione soprattutto sul piano logico. Si trova nel *De interpretatione* di *Aristotele* la prima trattazione del problema di quelli che i logici medievali chiamarono futura contingentia, cioè il problema del valore di verità delle asserzioni relative agli eventi futuri. *Aristotele* lo discute in relazione alla validità del principio del terzo escluso: l'applicazione di tale principio alle asserzioni sul f. gli appariva problematica, poiché in casi del genere non è possibile dire, precedentemente al verificarsi o meno dell'evento descritto, che di una coppia di enunciati contraddittori (per es., «domani vi sarà una battaglia navale oppure non vi sarà una battaglia navale») uno sia necessariamente vero e l'altro necessariamente falso, come invece imporrebbe il principio del terzo escluso (che tuttavia resta valido per le asserzioni sul passato e sul presente). Gli eventi futuri sono infatti determinati dalle deliberazioni e azioni umane, e la verità o falsità degli enunciati a essi relativi non è decisa «sin dal principio», potendosi realizzare indifferentemente due opposte possibilità. Il problema aristotelico fu ampiamente discusso per tutto il Medioevo e fu al centro della violenta disputa che oppose a Lovanio (1470) il teologo Enrico di Zomeran e il logico Pietro de Rivo (il quale metteva in dubbio che i futuri contingenti avessero un valore di verità e ipotizzava la possibilità di proposizioni neutre, cioè né vere né false). La problematica si ampliò poi nella questione, metafisica e teologica, sorta nel Medioevo, della libera

determinazione della volontà in rapporto alla prescienza divina: ammettere la verità o la falsità «in atto» di un'asserzione sul f. equivarrebbe a concepire il f. come predeterminato e quindi a negare la libertà dell'azione umana. *Tommaso d'Aquino* attribuì a Dio la conoscenza attuale degli eventi futuri (cioè come già realizzati) senza tuttavia negare la libertà delle azioni dell'uomo.

GENEERAZIONE

Nella filosofia greca, e soprattutto in *Aristotele*, con il termine γένεσις si indica il passaggio dal non essere all'essere (g. in senso assoluto) o dal non essere di una qualità all'essere di questa in una sostanza. Il processo opposto alla g. è la corruzione: di qui il titolo del trattato di *Aristotele* Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (trad. it. Sulla generazione e la corruzione).

GENERE

Dal lat. genus, affine a gignere «generare» e alle voci gr. γένος «genere, stirpe», γένεσις «origine», γίγνομαι «nascere». Nel linguaggio filosofico, giuridico e di altre discipline, si intende per g. una nozione che comprende in sé più specie o rappresenta ciò che è comune a più specie. Il termine γένος fu usato da *Platone*, come il termine εἶδος, per designare l'«idea»: il primo infatti riflette l'aspetto per cui essa è la «stirpe», la «famiglia» (per es., il gatto rispetto ai singoli gatti), il secondo riflette l'aspetto per cui essa è la «figura», la «forma», il «tipo». Più tardi, il termine εἶδος (anche attraverso il concetto dell'ἄτομον εἶδος, la species individua, cioè l'idea che non poteva più suddividersi in idee più particolari: da cui, fra l'altro, il concetto d'«individuo») venne sempre più presentandosi come implicante un'estensione minore a paragone del γένος. E di qui, allora, la superiorità estensiva del g. a paragone della specie (cioè dei due termini latini, genus e species, che letteralmente traducevano i due corrispondenti greci), poi consacrata dalle classificazioni naturalistiche. È detto g. prossimo (corrispondente al latino genus proximum, nella terminologia della logica scolastica) il concetto che è di estensione immediatamente superiore a quella del concetto da definire, e del quale appunto definitio fit per genus proximum et differentiam specificam («la definizione si esegue aggiungendo al g. prossimo l'ulteriore nota differenziale che lo specifica»).

GEOCENTRISMO

Sistema scientifico e filosofico che pone la Terra al centro del cosmo. È il sistema prevalente nel mondo antico, medievale e moderno fino alla rivoluzione copernicana (→), anche se le eccezioni non mancano. Ciò vale in partic. per l'ipotesi del «fuoco centrale», sostenuta dai pitagorici, secondo la quale al centro del cosmo è posto il fuoco, mentre la Terra è uno degli astri, e si muove in circolo intorno a quel centro (cfr. *Aristotele*, *De caelo*, II, 293 a 21-27). Anche un esponente dell'Accademia platonica, Eraclide Pontico, ipotizzò un sistema parzialmente eliocentrico. Il sistema geocentrico rimase comunque quello più seguito, e si divide in due grandi famiglie: sistemi omocentrici e sistemi eccentrici.

Sistemi omocentrici. L'ipotesi omocentrica fu sostenuta da *Platone* e da *Aristotele*. Nella *Repubblica* (→) (616 d segg.) e nel *Timeo* (→) (38 c-d) *Platone* espone un ordine planetario omocentrico che venne poi perfezionato da Eudosso e Callippo. Nell'ipotesi di Eudosso ruotano intorno alla Terra – ferma e stabile al centro del cosmo – sistemi di solide sfere concentriche. Ogni corpo celeste era

situato sull'equatore di una sfera ruotante con velocità uniforme intorno ai suoi poli: Eudosso supposeva poi che i poli di tale sfera non fossero immobili, ma venissero trasportati da una sfera più grande, concentrica alla prima, che ruotava con diversa velocità intorno ad altri due poli. Ma i poli della seconda sfera, alla loro volta, venivano collocati sulla superficie di una terza sfera, concentrica alle precedenti e più grande, ruotante su altri due poli con velocità propria. Nel caso di Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno si rendeva poi necessaria anche una quarta sfera, che serviva a spiegare il moto retrogrado dei pianeti. Poiché ognuno dei pianeti ruotava su quattro sfere, mentre il Sole e la Luna su tre e, infine, le stelle fisse su una, il numero complessivo delle sfere, in Eudosso, risultava di ventisette. La cifra era già alta, ma era destinata a crescere. Callippo, l'allievo di Eudosso, portò le sfere a trentatré. *Aristotele* riesaminando l'intero sistema nel libro XII, 8 della *Metafisica*, portò il numero complessivo delle sfere – governate da altrettante sostanze immobili ed eterne, modellate sul 'primo motore immobile' – a cinquantacinque. Infine Girolamo Fracastoro, nel 1538, portò il numero complessivo delle sfere a settantanove.

Sistemi eccentrici. Il punto debole dei sistemi omocentrici erano le variazioni di luminosità di Venere e di Marte, che facevano dubitare che i pianeti conservassero sempre la stessa distanza dalla Terra, come l'ipotesi omocentrica richiedeva. Nacque così il sistema opposto, eccentrico o plicentrico. Il suo primo ideatore, secondo la testimonianza di Tolomeo, fu Apollonio di Perge. Secondo la nuova teoria il centro della circonferenza, intorno alla quale ruotano i pianeti, è eccentrico rispetto alla Terra. I pianeti hanno quindi una distanza minima (perigeo) e una massima (apogeo) dalla Terra, e ciò rende ragione delle variazioni di luminosità. Il centro di rotazione dei pianeti, poi, non coincide con il centro della circonferenza, ma è collocato in un centro trasportato lungo la circonferenza stessa, descrivendo un epiciclo. La combinazione di questi movimenti spiega i moti retrogradi dei pianeti. Sulla base delle teorie di Ipparco, infine, Tolomeo complicò enormemente lo schema, supponendo che il centro dell'epiciclo non ruoti uniformemente lungo l'eccentrico, ma rispetto a un punto equante situato sulla linea degli absidi (ipogeo e perigeo) dalla parte opposta della Terra rispetto al centro dell'eccentrico.

Presupposti filosofici del geocentrismo. Il sistema geocentrico non conosce relazioni reciproche fra i pianeti, che si muovono, ciascuno all'interno delle proprie sfere, indipendentemente l'uno dall'altro. Il loro moto, rigorosamente circolare, non è un moto composto, come sulla Terra, ma puro. Non è quindi un moto fisico, ma metafisico, espressione del moto delle sostanze che a vario titolo sovrintendono alle rispettive sfere. Questa 'fisica celeste', che non va minimamente confusa con quella terrestre o sublunare, è dominata dal dogma della perfezione del moto circolare, che da *Platone* (*Leggi*, VII, 821 d 822 c) passa ad *Aristotele* e quindi a Tolomeo, e che rappresenta la chiave di lettura, al di là delle loro differenze, dei due sistemi geocentrici, quello omocentrico e quello eccentrico. Questo dogma, attraverso *Tommaso d'Aquino*, venne fatto proprio anche dalla Chiesa cattolica, che aveva tuttavia anche altre motivazioni filosofiche e teologiche per privilegiare il sistema geocentrico. Nella visione platonico-aristotelica il centro del cosmo non era un luogo privilegiato: era al contrario il punto più basso, la 'cantina del cosmo', dove confluiva tutto ciò che era sordido e pesante. Nella prospettiva della Chiesa, invece, il sistema geocentrico sembrava in accordo con l'Antico Testamento, perché assegnava alla Terra una posizione privilegiata, facendo dell'uomo l'apice e il fine della creazione. La Chiesa cattolica, quindi, difese a oltranza il g., arrivando a condannare al rogo Giordano *Bruno* e costringendo Galileo ad abiurare.

GIOCO

Attività strutturata e liberamente scelta, svolta individualmente o in gruppo unicamente in vista di sé stessa e non per altri fini o necessità immediati. Per queste sue caratteristiche *Aristotele* distingueva il g. dal lavoro, equiparandolo alla felicità e alla virtù, anch'esse connotate dall'autosufficienza e dalla libertà, ossia dalla mancanza di necessità. Le osservazioni di *Aristotele* vennero riprese da *Kant*, che sulla base di questi elementi associò strettamente il g. all'attività estetica, e più precisamente al giudizio di gusto, basato sul «libero gioco delle nostre facoltà conoscitive», ossia l'immaginazione e l'intelletto. *Kant*, tuttavia, non mancò di sottolineare anche la funzione biologica del g. quale fondamentale forma di apprendimento che ha un ruolo importante nel processo di sviluppo dell'uomo come di molte specie animali. Sulla base di questo nucleo essenziale di determinazioni concettuali si svilupperà la riflessione filosofica successiva, che nei suoi vari approcci analizzerà il g. sia in chiave pedagogica e psicologica, come strumento educativo e come manifestazione dello sviluppo cognitivo, sia come fenomeno antropologico e socioculturale, sia come forma di comportamento governata da regole concordate, sia, infine, nell'ambito della filosofia ermeneutica contemporanea, come nozione paradigmatica per definire l'esperienza artistica e la natura del linguaggio.

La funzione pedagogica e cognitiva. L'idea già espressa da *Kant*, secondo cui il gioco avrebbe la funzione biologica di addestrare alle attività che garantiscono la conservazione dell'organismo, diventerà una sorta di luogo comune nella pedagogia e nella filosofia del 19° sec., e sarà ripresa e ulteriormente sviluppata in partic. dalla psicologia cognitiva. Essa è alla base della teoria dell'educazione di ispirazione schellinghiana formulata da Fröbel, secondo il quale la tendenza spontanea all'attività creatrice dell'uomo si manifesta essenzialmente nel g.: l'attività ludica non è intesa qui come puro divertimento, o inutile perdita di tempo, ma come un vero e proprio «lavoro», addirittura come «arte», come un'attività «seria», dunque, di fondamentale importanza per lo sviluppo. Analogamente, all'inizio del 20° sec., in pieno clima culturale evoluzionistico, Groos ipotizzò che negli animali superiori, alla nascita immaturi, il gioco serva a mettere alla prova capacità utili all'adattamento ambientale. Più tardi K. Lorenz, avendo osservato le specie animali in ambiente naturale, sottolineò come la specie umana, caratterizzata da comportamenti non specializzati e particolarmente flessibili, abbia bisogno di esercitare la tendenza a esplorare realtà sempre nuove estraendone le caratteristiche distintive. Il g., praticato dagli esseri umani soprattutto nella giovinezza, serve dunque a esperire situazioni nuove in nuovi ambienti in cerca di soluzioni ottimali. Secondo lo studioso dello sviluppo cognitivo J. Bruner, il g. crea una relazione fondamentale fra ciò che è reale e ciò che è immaginario. Dalla trasformazione simbolica del reale, insita nel g., discendono importanti conseguenze: il g. può insegnare la natura delle convenzioni e diventare così un vero e proprio apprendimento di competenze utili al raggiungimento della maturità. Sul ruolo fondamentale del g. nello sviluppo cognitivo e intellettuale si è soffermato in partic. J. Piaget. Partendo dal presupposto che il g. è la «più spontanea abitudine del pensiero infantile», egli distingue tre fasi del comportamento ludico: quella dei g. di esercizio, in cui il bambino si impegna, di solito da solo, nella ripetizione di schemi senso-motori, autonomizzandoli però dal fine pratico per cui sono stati originariamente concepiti e appresi; la fase del g. simbolico, che si protrae più o meno fino ai sette anni, in cui il bambino definisce, da solo o in gruppo, un contesto non-referenziale per la propria attività ludica (situazione immaginaria), e infine la fase dei g. di regole, che insorgono di solito dopo i sette anni e sopravvivono anche nell'età adulta, in cui l'attività ludica, ormai sistematicamente sociale, è governata da regole astratte ed è frutto di accordo convenzionale.

Le teorie di Huizinga e di Caillois. Un fondamentale tentativo di definizione circoscritta e sistematica del g. è offerta dallo storico e filosofo olandese Huizinga, il cui volume *Homo ludens*

(1938; trad. it.) operò una sorta di rivoluzione copernicana nell'approccio al tema del gioco. Per Huizinga il g. è il centro di propulsione di tutte le attività umane, una sorta di big bang primordiale nella cui forma nascono i 'pianeti' arte, letteratura, teatro, diritto, scienza, religione, filosofia e quanto è possibile contemplare nelle civiltà umane: «La cultura sorge in forma ludica, la cultura è dapprima giocata [...]. Nei giochi e con i giochi la vita sociale si riveste di forme sovriologiche che le conferiscono maggior valore». Nella interpretazione di Huizinga il g. è un'attività in un certo senso fisiologica che riesce però a travalicare, anche nel mondo animale, i limiti dell'attività biologica, in quanto non si connette a finalità di sopravvivenza o di sussistenza. Il g. è una attività libera, cui l'individuo aderisce per propria scelta; capace di instaurare una consapevole realtà fittizia diversa da quella della vita ordinaria; disinteressata, in quanto non congiunta a interessi materiali o di sopravvivenza; dotata di una precisa dimensione spazio-temporale nella quale l'individuo compie azioni particolari sotto l'egida di un ordine perfetto, assoluto e temporaneo; è articolata secondo un sistema di regole specifiche, artificiali e inderogabili cui il giocatore si assoggetta sempre per libera scelta. Tale assoggettamento riflette l'essenza dell'«in-lusio», l'essere nel g.: la trasgressione palese delle regole comporta il crollo dell'intero mondo provvisorio. Le indicazioni teoriche e il tentativo di definizione di Huizinga costituiscono il punto di partenza del fondamentale contributo di R. Caillois, che nel suo volume *Les jeux et les hommes* (1958; trad. it. *I giochi e gli uomini*), propone una classificazione 'sintattica' dei g. sulla base di quattro categorie, quattro 'ludemi' irriducibili, principi di base che caratterizzano tanto i g. quanto la disposizione del giocatore: l'agon, o competizione, l'alea o caso (chance), la mimicry o imitazione/simulacro, l'ilinx o gorgo, vertigine. In queste categorie, anche associate binariamente tra di loro, rientrano di fatto tutti i g. possibili. Secondo Caillois, inoltre, i g. si muovono lungo due piani fondamentali e diversi di tensione, due modi di giocare: la paidia (senza regola) e il ludus (con regola). La paidia si esprime in una «libertà prima, originaria» che però rimane in misura variabile come motore indispensabile del g. anche nelle sue forme più complesse e rigorosamente organizzate come, per es., le competizioni sportive.

Il gioco come comportamento strutturato in base a regole. La valenza ludica del concetto di g. recede in secondo piano o scompare del tutto nelle teorizzazioni in cui viene inteso come modello di comportamento o di azione strutturato e governato da regole prestabilite, che devono essere osservate affinché il g. funzioni o abbia un determinato esito. In questa accezione la nozione di g. ha un ruolo centrale nel pensiero del 'secondo Wittgenstein', nella fattispecie nella teoria dei 'g. linguistici'. L'espressione 'g. linguistico', lungi dall'aver per Wittgenstein un'accezione ludica, sottolinea sia il carattere sociale-culturale dell'agire linguistico, sia il fatto che questo è soggetto a regole che costituiscono uno schema di riferimento. Il g. linguistico è un'attività che si svolge seguendo determinate regole, che hanno un carattere convenzionale, ed è definibile e reso tale proprio dalla presenza delle regole che, pur non essendo rigide e spesso sfumate, permettono di capire cosa è 'dentro' e cosa è 'fuori' dal gioco. Sul concetto di g. come azione strutturata da regole si impenna anche la teoria dei g. (→) proposta da J. von Neumann e da O. Morgenstern: un modello matematico per lo studio delle 'situazioni competitive', in cui cioè sono presenti più persone (o gruppi di persone, od organizzazioni) dette appunto 'giocatori', con autonoma capacità di decisione e con interessi contrastanti; tale modello ha trovato applicazione principalmente in economia e nell'ambito della teoria delle decisioni, o della scelta razionale.

La teoria ermeneutica di Gadamer. Schiettamente filosofico è invece l'approccio alla nozione di g. proposto da Gadamer, che assume il g. come modello ermeneutico per caratterizzare l'esperienza artistica e la natura del linguaggio. Il g., per Gadamer, ha un'essenza propria, indipendente dalla coscienza dei giocatori, che lo avvertono come una realtà che li trascende: esso si produce attraverso i giocatori che partecipano al g., sicché ogni giocare è al tempo stesso un esser-giocati. «È il gioco

che ha in sua balia il giocatore, lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco». Anche l'opera d'arte, secondo Gadamer, è g. e, quindi, un evento che non è separabile dalla sua rappresentazione: il modo di essere dell'opera d'arte è g., che si compie solo temporalmente con la fruizione e comprensione degli spettatori. Attraverso la nozione di g. Gadamer caratterizza anche l'essenza del linguaggio, il quale implica sempre una sorta di rapimento 'ludico' che trascende la volontà del singolo. Di qui l'idea del g. come metafora del rapporto uomo/mondo, e del mondo stesso, inteso come 'g. infinito', ossia come autorappresentazione o automanifestazione.

GNOSEOLOGIA

Dal gr. γνῶσις «conoscenza» e λόγος «discorso, trattazione». Termine equivalente a teoria della conoscenza o, in taluni casi, a epistemologia (→), sebbene quest'ultimo sia più specificamente usato, soprattutto in ambito anglosassone (epistemology) per indicare la teoria della conoscenza scientifica, in senso quindi più ristretto. Introdotto nel lessico filosofico da Baumgarten (in ted. Gnoseologie), non ebbe fortuna; al suo posto fu invece accettato il termine tedesco Erkenntnistheorie, già proposto da Reinhold nel suo Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungs-vermögen (1789) e praticamente entrato nell'uso nella seconda metà del sec. 19°, in concomitanza con la ripresa di interessi per l'opera di Kant e in partic. per il suo aspetto di «critica della conoscenza». Della necessità di un ritorno ai problemi gnoseologici, per poter fornire più rigorosi fondamenti alla filosofia, si fece interprete, tra gli altri, Zeller, cui probabilmente risale l'introduzione vera e propria del termine Erkenntnistheorie. L'importanza dell'impostazione gnoseologica nella trattazione dei problemi filosofici fu particolarmente sottolineata dai neokantiani della scuola di Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer), che giunsero a identificare la gn. con la logica, nella loro tripartizione delle discipline filosofiche fondamentali (logica, etica, estetica). La problematica propria della gn. era peraltro legata alla revisione critica cui da parte idealista (a cominciare da Fichte nella Dottrina della scienza) furono sottoposte le tesi kantiane, e una volta abbandonate le posizioni dottrinali più caratteristiche di questo indirizzo di pensiero, già sul finire del sec. 19° la sua importanza cominciò a venire meno, non avendo oltretutto raggiunto dignità di disciplina autonoma (in Cassirer, ultimo esponente della scuola di Marburgo, la gn. appare ormai, specie per quanto riguarda le correnti a lui contemporanee, in strettissima connessione con i problemi e i metodi specificamente scientifici). In seguito, e in partic. negli sviluppi del pensiero neopositivistico e nell'analisi del linguaggio, nonché negli indirizzi variamente biologici e comportamentisti del pensiero americano, al posto di una gn. o teoria della conoscenza, che presuppone la possibilità di sottoporre a indagine un'astratta e generica facoltà del conoscere, sottratta al contesto dei suoi usi specifici e delle sue particolari funzioni, si è andata affermando una «metodologia», sia come studio delle condizioni generali dei processi di indagine, sia come «logica della scienza», nel senso più lato, sia come tentativo di eliminare, attraverso una rigorosa e approfondita analisi del linguaggio comune (e in conseguenza anche di quello filosofico) quei termini che risultassero pure e semplici ipostatizzazioni di processi conoscitivi e mentali in genere (spesso rivelantisi mere finzioni metafisiche), recuperando invece, attraverso l'analisi delle asserzioni in cui viene formulata, il piano della teoria scientifica o delle teorie in generale.

GNOSI

Dal gr. γνῶσις «conoscenza». Speciale 'conoscenza' religiosa da cui fanno dipendere la salvezza i diversi sistemi gnostici, nonché l'intera corrente dello gnosticismo (→). Più genericamente, ogni

tendenza e indirizzo di pensiero religioso affine allo gnosticismo, anche fuori del cristianesimo. La gn. è conoscenza, ma di carattere speciale: non conquista di verità a partire dall'esperienza o da principi o postulati, non cioè conoscenza acquistata mediante un lavoro logico e suscettibile di dimostrazione razionale. La gn. è conoscenza rivelata dei misteri divini e dell'ineffabile grandezza di Dio; ma non conoscenza rivelata da un maestro che con l'insegnamento o l'esempio o con entrambi parli e agisca come divinamente ispirato, usando un linguaggio o compiendo atti immediatamente e direttamente comprensibili da ogni essere umano; essa è invece conoscenza misteriosa, esoterica, espressa per lo più in forma di mito, di figura, e concessa dal rivelatore celeste a piccoli gruppi di privilegiati, di iniziati pronti a riceverla, e forse a trasmetterla sempre come mistero, come dono divino riservato agli eletti.

IDEA

Il termine gr. ἰδέα («aspetto, forma, apparenza» dal tema di ἰδεῖν «vedere») passò nel linguaggio filosofico già nell'età presocratica, quando, per es., venne usato da *Democrito* per significare, in conformità con il suo senso originario, l'atomo stesso, che in forza del suo carattere prevalentemente formale e geometrico era in primo luogo «forma, schema visibile».

Il contributo di *Platone*. Ma la grande fortuna del termine si deve all'uso che *Platone* fece di esso, al pari di quello di εἶδος, che gli equivaleva tanto nell'etimologia quanto nel significato. Ἰδέα ο εἶδη furono per *Platone* le entità eterne, che dominavano il divenire delle cose in quanto queste ultime, o partecipando della loro essenza o assumendole come modelli da imitare, dirigevano il loro processo in funzione di quelle: la genesi degli uomini aveva per causa finale l'i. dell'uomo. Di qui il significato di «tipo» e «modello», che più tardi venne al termine e meglio ancora al suo derivato «ideale», e che si può dire il contributo platonico all'evoluzione del termine, il cui significato originario quadrava d'altronde perfettamente con il carattere della dottrina platonica, tutta costituita di una contemplazione visiva del rapporto fra le i. e le cose e quindi portata a considerare le stesse i. come pure forme, percepibili, se non dall'occhio sensibile, tuttavia dall'occhio dell'intelletto. Né questo carattere visuale, intuitivo, dell'i. si smarrì nei tentativi, che *Platone* fece nella più tarda fase della sua evoluzione filosofica, di togliere a essa il più possibile della sua materiale concretezza mediante una riduzione a entità matematica, perché anche in questo caso intervenne, a render possibile tale riduzione, l'intuitività spaziale della geometria. E l'aspetto formale dell'i. platonica si accentuò nella stessa critica aristotelica, che, riducendo l'εἶδος a pura μορφή della concreta individualità, lo considerò come semplice forma, o concetto di classe.

Il concetto medievale. Questo concetto platonico-aristotelico della realtà ideale si perpetuò in tutto il pensiero del Medioevo, ma naturalmente con le varie oscillazioni con cui questo considerò di volta in volta il problema dell'esistenza di tali valori (e cioè la 'questione degli universali') con occhio o platonico o aristotelico o addirittura empiristico-scettico, attribuendo maggiore o minore indipendenza ed esistenza all'esse idealiter (già *Cicerone* aveva dato cittadinanza latina al termine idea).

L'idea come contenuto mentale. Solo nell'età moderna il nome cominciò invece ad assumere quel significato di entità propriamente mentale, di contenuto di pensiero, che poi gli è rimasto proprio nella sua accezione più comune: né per tale mutazione di valore era stata priva di efficacia la stessa formula medievale dell'esse idealiter, che attraverso il concettualismo e il nominalismo aveva riportato l'idealitas dalla sfera dell'oggettività metafisica a quella della soggettività pensante. Per *Cartesio*, i. è ogni contenuto di coscienza, nell'accezione più generale («ostendo me nomen ideae

sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur»): di qui la distinzione, che tanta importanza doveva assumere per la sua gnoseologia e metafisica, fra le i. «innate» e quelle «avventizie» e «fattizie». Ma più frequente, anche nella prima età moderna, fu la limitazione dell'uso del termine a quei contenuti di pensiero che non implicassero l'immediata attestazione d'una realtà esterna (il cui esse idealiter, si sarebbe appunto detto nel Medioevo, non corrispondesse immediatamente a un esse realiter); così *Spinoza* definì l'i. come «mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans», e *Leibniz* come «propinquam quamdam cogitandi de re facultatem sive facilitatem». Analogamente, l'empirismo inglese (*Hobbes*, *Locke*, *Hume*) considerò le i. come riflessi mnemonici del senso, e dalla loro «associazione» derivò tutto lo sviluppo del sapere umano; ma *Berkeley* tornò alla cartesiana larghezza di significato, e chiamò i. anche le percezioni sensibili, che d'altronde non riflettevano per lui alcuna realtà materiale esistendo oggettivamente solo nel pensiero di Dio. Valore assai più speciale attribuì invece al termine *Kant*, che l'adopterò per designare i concetti della ragione, i quali, a differenza delle categorie dell'intelletto, non avevano per la conoscenza valore costitutivo, ma semplicemente regolativo, rappresentando ideali a cui si doveva tendere nell'ampliamento della conoscenza, senza peraltro poter mai presumere di chiuderli, salvi di antinomie dialettiche, nel cerchio dell'esperienza possibile. Tali le quattro i. cosmologiche, la psicologica, la teologica, l'estetica, e via dicendo.

L'idealismo postkantiano. Dopo *Kant*, caduta già con *Fichte* la preoccupazione di una realtà esterna a cui dovesse riferirsi la fenomenizzazione conoscitiva, i valori che per *Kant* vivevano nel puro regno dei fini e delle norme e non potevano discendere al concreto contatto con il reale non ebbero più bisogno, per esistere, di tale realistica integrazione: di qui l'idealismo (→) trascendentale di *Schelling*, e quello assoluto di *Hegel*, a cui l'i. apparve come categoria suprema del tutto, sintesi ultima della concettualità e della realtà, dell'essere e del pensiero. *Schopenhauer*, invece, che opponendosi al panlogismo degli idealisti vedeva nella volontà cosmica il principio del mondo, considerò le idee come semplici gradi dell'oggettivazione rappresentativa di tale principio. L'idealismo novecentesco è stato tale più nel senso soggettivistico in cui con quel nome si presentava (ed era combattuta da *Kant*) la dottrina di *Berkeley*, che non in quello panlogistico dei postkantiani; tale idealismo si è affermato come, si potrebbe dire, un idealismo senza i., tendendo sempre più a relegare anche questo concetto nel vecchio armamentario logico-gnoseologico da cui si viene liberando, o almeno a risolverlo senz'altro in quello stesso del «concetto».

IDENTITÀ, PRINCIPIO DI

Afferma che ogni cosa è uguale a sé stessa ($A=A$), ossia che una cosa non può essere nello stesso tempo A e non-A. In questa forma esplicita, cioè distinto dal principio di non-contraddizione, il principio di i. non è presente in *Aristotele*, se non come conseguenza necessaria del principio di non-contraddizione. Anche in *Tommaso d'Aquino* il principio di i. non viene citato come principio autonomo: è necessario – egli dice in *Contra Gentiles* (I, 10) – che siano notissime per sé quelle proposizioni nelle quali si predica l'identico di sé stesso, come «l'uomo è uomo», o nelle quali il predicato è incluso nella definizione del soggetto, come «l'uomo è animale». In realtà, la prima formulazione esplicita del principio di i. risale a *Wolff*. Nel § 55 dell'*Ontologia* (1729) si legge: «Poiché è impossibile che una stessa cosa insieme sia e non sia, ogni cosa, mentre è, è; cioè: se A è, è anche vero che A è. Nega infatti che A sia, mentre è; devi allora concedere che A insieme è e non è: il che contrasta con il principio di (non)contraddizione e perciò non può essere ammesso, in forza di questo principio». *Kant* ha ripreso il problema nella Nuova dilucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica (1755), dove egli afferma (prop. II): «Due sono i principi assolutamente primi

di tutte le verità, uno delle verità affermative cioè la proposizione 'ciò che è, è'; l'altro delle verità negative cioè la proposizione 'ciò che non è non è'. Ed entrambe queste proposizioni si chiamano comunemente principio di i.». Una volta «risvegliato dal sonno dogmatico», *Kant* limitò la portata del principio di i. facendone un semplice principio di logica formale, e spostando tutto l'onere dell'effettivo processo conoscitivo sulla logica trascendentale (la quale però non viola mai il principium identitatis et contradictionis). Per *Hegel*, invece, il principio di i. deve diventare principio «dell'identità e della non identità», «conservando» e «superando» nello stesso tempo la contraddizione (secondo il significato pregnante del termine *Aufhebung*).

IDEOLOGIA

Il termine fa la sua comparsa nella Francia di fine Settecento, quando Destutt de Tracy (→) – nel *Mémoire sur la faculté de penser* (1796) e poi nel *Projet d'éléments d'idéologie* (1801) – se ne serve per indicare una nuova scienza avente per oggetto lo studio della formazione e dei caratteri delle idee. Partendo dalle sensazioni (sulla scia di Condillac), e servendosi dello stesso metodo 'positivo' delle scienze naturali, l'i. avrebbe dovuto spiegare il costituirsi delle varie facoltà umane (pensiero, giudizio, volontà), elaborando in tal modo una scienza dell'uomo e della società libera da ogni ipotesi metafisica. Gli intellettuali che condividevano tale progetto (Cabanis, J.D. Garat, C.F. Volney e P.C.F. Daunou) furono detti idéologues e svolsero negli anni del Direttorio e del Consolato un ruolo di primo piano nella cultura francese, anche in virtù del loro impegno a favore degli ideali rivoluzionari. Il termine si diffuse ben presto anche in Italia, dove però si distaccò dalle premesse sensistiche e assunse il significato di studio positivo delle idee e dei costumi delle genti (l'ideologia sociale di Cattaneo) oppure di scienza filosofica delle idee (con Galluppi e *Rosmini*). Nel frattempo, tuttavia, il termine aveva già assunto, nella sua terra d'origine, una connotazione negativa, dovuta al fatto che Bonaparte – irritato per le critiche e le resistenze al suo regime provenienti da alcuni idéologues – aveva accusato questi ultimi di essere dei metafisici, dei fanatici e dei visionari. Ideologo divenne così sinonimo di pensatore astratto e dottrinario, privo di qualsiasi senso della realtà storica e politica: ed è in questa accezione che fu ripreso e 'canonizzato' da *Marx* ed Engels in *L'ideologia tedesca* (1845-46), dove i principali esponenti della sinistra hegeliana vengono ferocemente irrisi perché scambiano le loro battaglie tutte filosofiche contro i fantasmi della realtà (le idee) per vere rivoluzioni capaci di trasformare il mondo.

L'ideologia nel marxismo. Ma l'elaborazione marxiana del concetto di i. è ben altrimenti complessa. Per *Marx* l'i. è una rappresentazione capovolta della realtà. Tale capovolgimento trova la sua manifestazione più tipica nella concezione hegeliana della storia. *Hegel*, secondo *Marx*, separa le idee di coloro che dominano per ragioni empiriche in condizioni empiriche e come individui materiali, da questi dominatori, e con ciò istituisce il dominio di idee o illusioni nella storia; poi mette un ordine in questo dominio delle idee, sviluppa un nesso mistico fra esse, e perviene a ciò considerandole come «autoderminazione dei concetti»; infine, per eliminare l'aspetto mistico di questo «concetto autodeterminantesi», *Hegel* lo trasforma in una persona, l'«autocoscienza». In questo modo, dice *Marx*, *Hegel* elimina dalla storia tutti gli elementi materiali, e può tranquillamente allentare le briglie al destriero speculativo. Alla concezione hegeliana della storia *Marx* oppone la propria, anti-ideologica. La produzione materiale della vita costituisce la chiave di volta della concezione della storia propugnata da *Marx*. Una determinata produzione materiale è anche, per lui, un determinato complesso di rapporti sociali: di rapporti di proprietà (giuridici), di rapporti fra le classi (politici). Di qui l'elaborazione delle dottrine giuridiche e politiche, che servono a giustificare quei rapporti; e di qui anche le manifestazioni intellettuali più astratte (religioni, filosofie), che hanno

anch'esse il loro fondamento nel modo in cui gli uomini producono la loro vita. Nell'ambito del marxismo del Novecento il concetto di i. ha subito alcune significative torsioni. In Lenin mantiene il significato negativo di 'falsa coscienza' se riferito all'i. borghese, ma assume anche il significato positivo di 'scienza dell'azione rivoluzionaria' se riferito al socialismo scientifico: l'i. socialista coincide, in questo caso, con la coscienza rivoluzionaria da instillare nelle masse proletarie. Gramsci, dal canto suo, sostiene che «la pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura deve essere combattuta come un infantilismo primitivo». Nelle società borghesi evolute, infatti, le i. costituiscono insieme di idee capaci di saldare i gruppi sociali e di incidere nella loro coscienza sino ad assumere quella «granitica compattezza» che caratterizza le credenze popolari e che conferisce loro la stessa energia delle forze materiali. Tale processo non può compiersi se non a prezzo di una notevole semplificazione delle idee e di una tendenza al dogmatismo (che nasce dall'esigenza di difendersi dalle obiezioni altrui). In questo senso, le i. sono, per il Gramsci dei Quaderni, la «fase intermedia tra la filosofia e la pratica quotidiana» o «l'aspetto di massa di ogni concezione filosofica».

L'ideologia nella riflessione sociologica. Con Pareto e Mannheim la nozione di i. entra nella sfera dell'analisi sociologica. Per Pareto le i. sfruttano la forza di persuasione posseduta dai 'residui' e dalle 'derivazioni', ossia dagli istinti irrazionali che spingono gli uomini ad agire e dalle spiegazioni pseudologiche che essi danno post factum delle proprie azioni. Mannheim distingue invece tra i. particolare (come menzogna deliberata per nascondere interessi particolari) e i. totale, ossia quel tipo di i. che non nasce da un deliberato sforzo di ingannare, ma dal diverso modo in cui la realtà si rivela al soggetto in conseguenza della sua diversa posizione sociale. L'i. totale è in sostanza una 'visione del mondo' con la quale determinati gruppi, anche inconsapevolmente, nascondono lo stato reale della società a sé e agli altri: essa in tal modo svolge una funzione 'conservatrice', nascondendo ai gruppi oppressi le possibilità di cui dispongono per mutare la loro situazione e offrendo ai gruppi dominanti una 'buona coscienza' fondata sull'occultamento dei mali sociali sui quali si fonda la loro superiorità. Tale funzione conservatrice distingue l'i. dall'utopia (→), ossia da una 'visione del mondo' fondata sul futuro e nella quale gli oppressi possono trovare una ragione di speranza. La sociologia statunitense, invece, ha impiegato il termine in un'accezione neutra, ossia come sistema di idee, credenze e valori capace di orientare la condotta di gruppi e individui; in generale, quanto più l'i. è stata accolta nell'analisi sociologica, tanto più essa ha assunto quel significato neutrale e 'largo' che si ritrova anche nel linguaggio ordinario. Tuttavia, il termine ha anche conservato, soprattutto nella sfera politica, un significato 'ristretto', legato a quelle dottrine volte a rivoluzionare l'ordine sociale e a pervenire, per questa via, a una palingenesi dell'uomo: ed è in riferimento a questo tipo di i. che – a partire dagli anni Sessanta – si è più volte parlato di 'morte', 'fine' o 'tramonto' dell'i., dapprima negli Stati Uniti (D. Bell, *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties*, 1960, trad. it. *La fine dell'ideologia: il declino delle idee politiche dagli anni Cinquanta a oggi*) e in seguito in Europa (R. Dahrendorf, *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie*, 1967, trad. it. *Uscire dall'utopia*; G.-M. Cottier, *La mort des idéologies et l'espérance*, 1970; L. Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, 1980).

IDOLI

Dal gr. εἶδωλα, in lat. idola o simulacra. Il termine compare in *Democrito* per indicare le immagini prodotte sulla sensibilità dagli effluvi di atomi provenienti dai corpi e del tutto simili ai corpi da cui provengono. *Democrito* estendeva il termine εἶδωλα anche ai simulacri degli dei che appaiono agli

uomini: «questi simulacri sono grandi, di alta statura e si dissolvono difficilmente, senza essere proprio immortali; essi preannunciano agli uomini l'avvenire, apparendo loro ed emettendo voci». Il concetto democriteo di εἰδῶλον fu sviluppato e approfondito nella teoria della conoscenza di *Epicuro* (canonica) e ripreso da *Lucrezio* nel *De rerum natura*. Ammiratore di *Democrito*, Fr. *Bacone* introdusse nel *Novum organum* (→) (1620) una celebre dottrina degli idola, termine con cui egli intese indicare i fantasmi, ossia i pregiudizi, di cui la mente deve liberarsi per raggiungere un corretto approccio alla natura. Anche per *Bacone* la mente entra in contatto con le cose attraverso i sensi; le immagini ingannevoli, gli idola, nascono perché «la mente umana, impressionata dalle cose attraverso i sensi, introduce e mescola la propria natura a quella delle cose quando forma e organizza le sue nozioni», allo stesso modo in cui uno specchio deformante altera «i raggi delle cose secondo la propria figura». Operano così in primo luogo quelli che *Bacone* chiama gli i. della tribù, propri della natura stessa della specie umana, che tende a compiacersi delle proprie astrazioni, lasciandosi guidare dall'immaginazione e dalle proprie aspettative. Gli i. della caverna, invece, riguardano propriamente l'individuo e nascono dall'educazione, dagli influssi dell'ambiente, dal temperamento, dalle idiosincrasie di cui ciascuno è vittima. Gli i. del mercato hanno origine nel contatto fra gli uomini e nella forza deformante del linguaggio quando veicola le opinioni e le superstizioni del volgo. Gli i. del teatro sono infine le favole e i falsi sistemi generati dalle filosofie, «accolte e rappresentate sulla scena, che hanno prodotto mondi fittizi da palcoscenico».

ILOMORFISMO

Dal gr. ὕλη «materia» e μορφή «forma». Dottrina scolastica secondo la quale negli esseri contingenti vi è una composizione ontologica di materia e forma. Tale dottrina si precisa conseguentemente all'introduzione della versione latina del testo di Avicenna (Ibn Gēbīrāl), *Fons vitae*, tradotto dall'arabo nel sec. 12°. Maestri francescani di ispirazione agostiniana quali Bonaventura da Bagnoregio, Alessandro di Hales, Matteo d'Acquasparta, Pietro di Giovanni Olivi o Giovanni Peckham sostengono tutti che anche le sostanze spirituali separate (quali gli angeli o le intelligenze motrici) siano composte di materia e forma, seppure si tratti di una materia 'spirituale' o 'sottile' (tema che viene sviluppato anche in relazione alla «metafisica della luce»). Nell'i. si vede un modo sicuro per differenziare le sostanze spirituali separate dalla perfezione di Dio, inteso esso solo come semplicità scevra da ogni composizione e materia. Per *Tommaso d'Aquino* o per gli averroisti – che svolgono l'insegnamento aristotelico – la composizione ilomorfica, invece, è propria solo degli esseri materiali, essendo le sostanze separate e gli angeli privi di materia (e per questo ciascuno è unico nella specie, mancando del principio di individuazione materiale). Nella filosofia araba, i. universale indica la dottrina e la conseguente corrente di pensiero secondo la quale il mondo creaturale è sempre composto di un principio materiale e uno formale. Viene fatta risalire al *Fons vitae* di Ibn Gēbīrāl, il quale delinea un concetto di materia assimilabile a quello di possibilità. Tale dottrina ebbe fortuna nel Medioevo latino soprattutto in ambito francescano.

ILOZOISMO

Dal gr. ὕλη «materia» e ζωή «vita». Termine designante in generale le dottrine per le quali il principio vitale è originariamente intrinseco alla materia, che non necessita quindi di altro movente esterno per il suo divenire. Nell'età più antica il termine si può considerare coincidente con ilopsichismo e pansichismo, in forza della parificazione animistica del concetto di vita con quello di anima: così Talete, che si può considerare il primo ilozoista, afferma che l'Universo è «animato». E

in questo senso si può dire che siano ilozoisti gli stoici, per quanto il loro concetto del «pneuma» come anima cosmica implichi una certa distinzione tra principio attivo, informante, e principio passivo, materiale. Nell'età moderna il motivo ilozoistico riapparve più volte (per es., in Telesio, Bruno e Campanella): e fu il platonico inglese Cudworth a coniare il termine in riferimento alla filosofia di Stratone di Lampsaco e di Spinoza. Ma l'uso della parola si venne man mano restringendo alla designazione della semplice vitalità interiore della materia, mentre i due termini derivati dal concetto di 'psiche' sono stati applicati di preferenza alle dottrine che considerano l'Universo come complesso d'innumerabili centri di coscienza.

IMMAGINAZIONE

Nella psicologia aristotelica, facoltà di produrre immagini sensibili (φαντάσματα). Connessa ai sensi ma non limitata o condizionata da essi, distinta dall'intelletto e dall'opinione, l'i. è per Aristotele una forma di movimento (κίνησις) che si produce negli esseri dotati di sensazione (è causa di molte azioni, soprattutto negli animali) ed è capace di comporre immagini sia in rapporto a oggetti presenti ai sensi, sia costruendone liberamente senza riferimento immediato agli oggetti stessi. Il neoplatonismo, soprattutto con Plotino, tenta una sintesi della dottrina aristotelica e di quella platonica, spiegando l'operare dell'i. come facoltà umana nel quadro dello sviluppo gerarchico dell'essere di cui l'i. incarna uno dei gradi.

Il Rinascimento e l'età moderna. Probabilmente proprio alcune caratteristiche creatrici riconosciute all'i. hanno portato a collegarla – già nella medicina araba, poi nella cultura aristotelica medievale e soprattutto rinascimentale – con alcune operazioni umane che si presentano anch'esse come creatrici: la profezia, l'astrologia, la magia, quindi la poesia; ampie nel Rinascimento e nel Seicento furono le discussioni sulle forze dell'immaginazione. Importanti per il Rinascimento le posizioni di Ficino e Bruno, che mettono in evidenza gli aspetti di produttività e innovatività dell'i. e le sue connessioni con l'arte della memoria, mentre nel Seicento si sviluppa soprattutto il dibattito sulle forze dell'i., sulla loro capacità di modificare anche la realtà esterna e sui pericoli che tali forze comportano, aspetto, questo, che contribuisce a portare a quella netta svalutazione della funzione conoscitiva dell'i. che si attua con Cartesio e soprattutto con Malebranche, il quale definisce l'i. «la pazza di casa», la «folle qui se plaît à faire la folle». Ma la riabilitazione dell'i., in opposizione alla svalutazione razionalistica, si compie già nella tradizione empiristico-sensualistica settecentesca, per es. con J.-B. Du Bos (ma in altro ambito e in un relativo isolamento già Vico si era opposto alla svalutazione razionalistico-malebranchiana dell'i.). La distinzione fra due aspetti dell'attività dell'i. porta anche nei manuali (come la *Psychologia empirica*, 1732, di Wolff) alla distinzione tra l'i. come «facoltà di produrre le percezioni delle cose sensibili assenti» e la facoltà capace di «produrre, mediante la divisione e la scomposizione delle immagini, l'immagine di una cosa mai percepita dal senso». Distinzione questa ben presente in Kant che definisce l'i. come «facoltà di rappresentare un oggetto anche senza la sua presenza nell'intuizione», e pone netta differenza tra l'i. produttiva e l'i. riproduttiva: l'i. è produttiva se è «soltanto spontaneità», come «effetto dell'intelletto sulla sensibilità e sua prima applicazione a oggetti dell'intuizione possibile»; come quando, per es., s'immagina un cerchio, nell'intuizione, ma secondo una regola dell'intelletto; riproduttiva se è «sottoposta alle leggi empiriche dell'associazione». La prima è a priori, la seconda no. La 1ª ed. della *Critica della ragion pura* (→) (1781) poneva l'i. accanto a sensibilità e intelletto come una delle «tre fonti soggettive di conoscenza su cui si fonda la possibilità di una esperienza in generale». Una posizione essenziale l'i. assume nella dottrina della scienza di Fichte; l'i. produttiva pone il non io: «l'i. produce la realtà, ma in essa non vi è realtà: solo dopo che è stata concepita e compresa

nell'intelletto, il suo prodotto diventa alcunché di reale». Nella cultura settecentesca e poi soprattutto in quella idealistica e romantica l'i. assume un'importanza rilevante non solo in ambito gnoseologico ma anche in quello estetico nel senso che in essa viene identificata quella facoltà a cui va riportata la produzione e la fruizione dell'arte, anche se i legami tra l'i. e la sfera estetica sono rintracciabili in periodi in cui quella connessione privilegiata non si era ancora istituita, com'è per es. evidente in alcuni aspetti del pensiero degli stoici, nella cultura rinascimentale e in F. *Bacone*, che enuncia già nel 1605 la celebre correlazione tra le «tre parti della scienza umana» e le «tre parti dell'intelletto umano»: alla memoria corrisponde la storia, alla i. la poesia, alla ragione la filosofia (schema che si ripresenterà, con poche modifiche, nel pensiero del Settecento e in partic. nell'*Encyclopédie*). In genere il riconoscimento del nesso essenziale tra arte e i. non porta all'isolamento di questa facoltà nella sua specializzazione univoca, non va cioè nel senso di un'i. «specificamente o autonomamente estetica», o in quanto indicante un dominio 'specifico' dell'estetico. Anche in *Hegel*, che distingue tra i. semplicemente riproduttiva e i. creatrice o fantasia, e che fonda in quest'ultima («simboleggiante, allegorizzante, poetante») il concetto di genio, la rivendicazione dell'i. o della fantasia va nel senso dell'individuazione di una «facoltà» o di una condizione essenziale per l'intera esperienza, non per un suo aspetto più o meno presuntivamente separato o «specifico». Tali problemi saranno poi ripresi nell'ambito dell'estetica novecentesca, in cui la problematica dell'i. è ormai connessa a una più ampia riflessione sugli aspetti creativi e costruttivi dell'esperienza umana nel suo complesso.

Il Novecento. Nel pensiero filosofico del Novecento, un ruolo importante viene attribuito all'i. nel quadro della fenomenologia: *Husserl* (nelle *Idee per una fenomenologia pura*, 1913) ne sottolinea la funzione di riproporre (ripresentare) le esperienze vissute in forma di «libere fantasie», tali quindi da rivelare, una volta divenute oggetto di contemplazione, la loro vera natura. Pur prendendo le mosse da *Husserl*, *Sartre* si serve dell'analisi dell'i. (*L'imagination*, 1936; *L'imaginaire*, 1940) per fondare la prospettiva ontologica, l'opposizione essere-nulla, pensiero-cose. Raffrontando l'i. agli atti intenzionali, *Sartre* sottolinea il fatto che il contenuto di essa non corrisponde necessariamente a un oggetto trascendente, ma rimane esclusivamente nell'ambito della coscienza. Stabilendo vari gradi nei prodotti dell'i., *Sartre* afferma che quanto più l'immagine è completamente tale, tanto più si perde il suo contenuto trascendente, cioè l'originario riferimento all'oggetto reale. La dottrina dell'i. presenta sviluppi anche nella psicoanalisi (*Freud*), nella psicologia analitica (*Jung*) e nell'antropologia strutturalistica (*Bachelard*), dove viene introdotta la categoria dell'«immaginario» come complesso dei prodotti dell'i. (miti, simboli onirici, creazioni poetiche).

IMMANENTISMO

Filosofia, o corrente ideale che afferma il punto di vista dell'immanenza (→).

IMMANENZA

Caratteristica propria di ogni realtà che non trascende la sfera di un'altra realtà, che non esiste, cioè, separata e indipendente da quella, bensì è con essa in rapporto di coesistenzialità reciproca.

Nella filosofia scolastica. Il termine nella sua accezione filosofica è entrato nell'uso per il senso che la scolastica diede all'attributo di immanens, designando con esso ogni realtà che comunque permane nel dominio di un'altra. Il più generale significato della parola si trovava già espresso nel termine greco di ἐνυπάρχειν, con cui *Aristotele* aveva indicato in partic. l'inerenza essenziale degli

attributi al concetto di cui essi sono costitutivi. Ma il pensiero medievale adoperò quella determinazione non tanto nel campo logico quanto in quello metafisico, e contrappose l'actio e la causa immanens, permanente nel soggetto agente o nell'oggetto realizzato, all'actio o alla causa transiens, che nell'agire del soggetto rappresentava una modificazione contingente o comunque transitoria, e nell'effetto si risolveva morendo come causa. Così per *Spinoza*, che riprendeva tale distinzione medievale, Dio era causa immanens di tutte le cose e di tutti gli eventi, di cui pure sussistevano, volta per volta, le singolari causae transeuntes.

In *Kant* e nell'idealismo. Il termine si diffuse nell'età moderna in contrapposizione a «trascendenza», e per il significato che tale contrapposizione assunse nel campo della gnoseologia e della metafisica idealistiche, forzando l'aspetto della dipendenza e della coesistenzialità delle realtà coinvolte nel rapporto di immanenza. Così poteva dirsi, per es., che la divinità del panteismo fosse immanente al mondo in contrapposizione alla trascendenza della divinità del monoteismo, o che la forma aristotelica fosse immanente alla materia, contrariamente alla trascendenza dell'idea platonica. Ma la stessa possibilità di tale più vasto uso del termine derivò dall'importanza che al concetto dell'i. diede la gnoseologia kantiana con la sua dimostrazione della «trascendentalità», ossia della non trascendenza ma anzi universale necessaria immanenza al pensiero, delle forme a priori del conoscere, e con il suo richiamo a un uso «immanente» e non «trascendente» della ragione, cioè ristretto nei limiti della conoscenza possibile. Nello sviluppo postkantiano dell'idealismo, essendo sempre più la realtà risolta nell'esperienza consapevole, l'i. del reale al pensiero, che per *Kant* vigevo solo quanto alle forme in cui lo sistemava l'esperienza, si estese alla totalità di quello: da ciò il fondamentale carattere «immanentistico» rimasto, fin dall'età di *Fichte*, essenziale all'idealismo, nella sua antitesi a ogni forma di realismo, dualismo, teologismo e via dicendo, che all'esperienza spirituale opponga o sovrapponga, comunque, realtà e valori esistenti in sé.

Metodo dell'immanenza. Nell'apologetica e nella teologia cattolica è stato chiamato metodo dell'i., contrapposto all'estrinseco soprannaturalismo e all'intellettualismo, quell'apologetica che, ritenendo il soprannaturale presente nel soggetto e postulato dalla sua vita morale, vuole dimostrare la necessità delle verità fondamentali della religione rivelata muovendo dai bisogni e dalle aspirazioni della coscienza umana. L'iniziatore di questo metodo è stato considerato *Blondel*, con *L'azione* (1893) e soprattutto con la *Lettera sull'apologetica* (1896). Per *Blondel* è necessario trovare nell'azione la sintesi di naturale e soprannaturale; si tratta dunque di far scaturire il soprannaturale (che si esprime nelle verità rivelate) dall'uomo stesso. Questo orientamento filosofico, che ritrova le sue origini soprattutto nella filosofia di *Kant* e di *Schleiermacher*, ma si riallaccia a motivi derivati da *Agostino* e da *Pascal*, e che può dirsi presente in gran parte del moderno pensiero religioso, specialmente non cattolico (A. Sabatier, W. James, M.F.P.G. *Maine de Biran*, Ollé-Laprune, F. Brunetière, N. Söderblom, Le Roy, Otto), ha costituito il fondamento teoretico del moto di rinnovamento cattolico definito «modernismo», fornendogli i motivi per la polemica contro l'intellettualismo dell'apologetica tradizionale (si ricordi l'opera di Laberthonnière, di Tyrrel). Da questo nuovo metodo apologetico, espressamente condannato dalla Chiesa cattolica con l'enciclica *Pascendi* (1907) di Pio X, deriva una concezione della storia del dogma per la quale il senso delle fondamentali verità cristiane non va ricercato tanto nelle varie definizioni conciliari o filosofiche, sempre legate a un particolare e transeunte linguaggio, quanto piuttosto in quello che il dogma dice o esprime per il credente che della rivelazione ha una diretta e viva esperienza. Alcuni motivi che si riconnettono al metodo dell'i. (la polemica contro l'intellettualismo, il richiamo alla diretta esperienza religiosa come testimonianza interiore della verità della fede, l'accento soggettivista e personalista) rivivono in vari orientamenti teologici (per es., la 'nuova teologia') come nell'esistenzialismo e nel personalismo cristiano.

IMMATERIALISMO

Termine con cui talora fu designata la teoria idealistica risolvete nell'esperienza conoscitiva ogni presupposto di realtà oggettiva e 'materiale'. In partic., esso esprime bene l'aspetto che tale soluzione idealistica del problema gnoseologico e metafisico assunse quando si giunse a sostenere il carattere soggettivo non più solo per le qualità sensibili, ma altresì per quel 'sostrato materiale', che si poteva pensare sussistente come fondamento oggettivo delle percezioni. Con tale nome fu quindi designata da *Berkeley* la propria dottrina, in quanto negava l'esistenza oggettiva non solo delle 'qualità secondarie' (come già aveva fatto *Locke*), ma anche delle 'qualità primarie' e di ogni loro possibile 'sostrato materiale'.

IMMORTALITÀ

Dottrina secondo la quale l'anima dopo la morte sopravvive al corpo, benché non necessariamente in forma personale. Nonostante l'esperienza della morte come qualcosa di singolare e specificamente umano si esprima anche presso i popoli più primitivi, una chiara idea della differenza tra vita e morte difficilmente si definisce senza il contributo del pensiero speculativo.

Il mondo greco. I primi tentativi di dimostrazione filosofica rigorosa si trovano presso i Greci, e in primo luogo nelle opere di *Platone*, che torna sull'argomento in vari dialoghi (*Menone*, *Fedone*, *Fedro*, *Gorgia*, *Repubblica*) avvalendosi di diversi mezzi di dimostrazione. La reminiscenza rivela un intimo rapporto fra l'anima e quelle essenze eterne e immutabili che *Platone* chiama idee; l'anima si manifesta quindi capace di esistere senza il corpo, il quale le è piuttosto d'impedimento che di aiuto nella ricerca della verità, che l'anima deve perseguire sola con sé stessa (αὐτὴ καθ'αυτήν). Un altro argomento si fonda sulla «semplicità» dell'anima, accertata per via gnoseologica (in quanto essa unifica i dati sensibili) e per via pratica (in quanto essa domina sul corpo, e non può quindi essere una risultante armonica delle varie parti e delle varie funzioni di questo). Inoltre, poiché l'anima è, per definizione, datrice di vita, non si può pensare senza contraddizione che essa riceva in sé la morte. Affine a quest'ultimo argomento è quello fondato sull'affermazione che l'anima è per sua natura semovente (αὐτοκινούνη), appunto perché essa deve avere per essenza ciò di cui fa partecipe il corpo. Questo movimento essenziale è quindi piuttosto un'attualità energica da cui può procedere l'attualizzazione (mediante il movimento) di altro. Nella filosofia aristotelica il problema dell'i. si pone soltanto per l'anima intellettuale (νοῦς). *Aristotele* afferma l'anorganicità delle operazioni del pensare e del volere razionale e quindi l'immaterialità e immortalità del principio da cui tali operazioni procedono. Tra gli interpreti di *Aristotele* (in part. gli scolastici), alcuni sostennero che ogni individuo umano abbia in sé medesimo, come suo proprio, un principio sostanziale e immortale. Altri invece sostennero in vario modo trattarsi di un principio universale e impersonale (così Alessandro d'Afrodisiade e gl'interpreti arabi, fra i quali Averroè; tra gli alessandrini italiani *Pomponazzi*). Dagli stoici l'i. fu in genere attribuita soltanto al Logos universale, concepito come il divino fuoco animatore del mondo, di cui le singole anime sono scintille, che in esso devono venire riassorbite nella conflagrazione (ἐκπύρωσις) universale al termine di ogni ciclo cosmico. L'affermazione decisa della materialità, e conseguente corruttibilità, dell'anima come del corpo (dal momento che permangono in eterno, come ab aeterno esistono soltanto i singoli atomi), è sostenuta dagli atomisti (*Democrito*, *Epicuro*, *Lucrezio*). Anche se gli stessi atomi si riunissero per ricostituire ciò che la morte ha dissolto, quelli più grossolani un medesimo corpo e quelli più sottili una

medesima anima, mancherebbe il ricordo della vita antecedente, e quindi la continuità della coscienza personale.

Il pensiero cristiano e la filosofia medievale. Al pensiero cristiano, l'immortalità dell'anima apparve una verità fondamentale, a cui del resto si collegava anche quella della resurrezione dei corpi. I padri della Chiesa affermano che l'immortalità è per l'anima umana un attributo naturale (nel senso che, supposta la sua esistenza, la natura che Dio le ha data la destina a rimanere sempre quello che è, e non a trasformarsi in un'altra sostanza) sebbene non essenziale (perché essa potrebbe anche non esistere, in qualsiasi momento del tempo, se Dio non la creasse e la conservasse). Tale i. naturale *Agostino* dimostrava anche in altri modi, per es. fondandosi sulla capacità che l'anima possiede d'intuire le verità eterne. La maggior parte degli scolastici ritennero che l'i. dell'anima potesse essere filosoficamente dimostrata, con perfetta evidenza razionale. Altri sostennero invece che, filosoficamente, si potesse arrivare soltanto a un certo grado di probabilità. Fra i primi, il più importante (anche perché sintetizzò i risultati di un lungo processo storico) fu *Tommaso d'Aquino*. Questi sviluppò, in una piena e formale dimostrazione, gli accenni profondi ma oscuri di *Aristotele*, collegandoli con argomenti derivanti dalla tradizione platonica e patristico-scolastica. Il suo argomento fondamentale è quello strettamente metafisico, fondato sulla natura dell'anima come forma subsistens. L'anima umana cioè, a differenza di quella dei bruti, è ordinata per natura, in modo immediato, a esistere in sé e non soltanto a far esistere (sebbene essa abbia anche quest'ultima funzione), inerendo in una porzione di materia, il composto che ne deriva e che essa vivifica. L'anima cioè sussiste per proprio conto e fa partecipare il corpo della sua sussistenza, senza dipendere a tale riguardo dal corpo stesso, è quindi naturalmente ordinata a sussistere sempre (supposta la creazione e la conservazione da parte di Dio): «substantiae vero quae sunt ipsae formae nunquam possunt privari esse» (*Summa contra Gentiles*, II, 55). Tommaso conclude che l'anima sia una forma subsistens dal fatto che essa opera senza il corpo nelle sue attività razionali (pensiero e volontà, *Summa Theologiae*, I, q. LXXV, a. 2). Tra gli scolastici che ritennero che l'immortalità dell'anima, pur essendo certa per rivelazione, non potesse essere dimostrata con perfetta evidenza razionale, va ricordato *Guglielmo di Occam*.

L'età moderna. Nella filosofia di *Descartes*, e dei pensatori che a lui più direttamente si ispirano, l'anima è concepita non come forma del corpo, ma come sostanza a sé, dotata di una semplicità essenziale, che è il fondamento metafisico della sua incorruttibilità. Più complessa è l'interpretazione del pensiero di *Spinoza*. Secondo quest'ultimo non vi è né dualità di sostanze secondo la specie, né pluralità secondo il numero; ma vi è dualità di attributi (almeno degli attributi a noi noti, pensiero ed estensione), e pluralità dei modi di questi attributi, nell'unità della sostanza. Ciò che si chiama anima individuale è un gruppo di modi del pensiero, corrispondente a un gruppo di modi dell'estensione, e inerente nella sostanza divina. Senonché, appunto per questo, l'anima (che in certo modo è l'idea del corpo) partecipa all'eternità di tale sostanza: eternità che è una presenza extratemporale, non un prolungarsi indefinitamente nel passato e nel futuro. Di questa sua presenza eterna, l'anima è sempre in qualche modo consapevole (*Ethica*, V, 23) ma questa consapevolezza non è ricordo di stati antecedenti, né anticipazione di stati futuri. L'antico materialismo, già sotto la forma di atomismo rinnovato nel sec. 17° da *Gassendi* (con riserve di carattere religioso) e da *Hobbes*, trovò largo credito nel sec. 18° e ancora nella seconda metà del 19°. La negazione dell'i. dell'anima è fondata, per alcuni pensatori che si collocano in quest'arco temporale, sul presupposto metafisico della corporeità e conseguente corruttibilità di tutto ciò che esiste (d'Holbach, Cabanis, J. Moleschott), ritenendo che le manifestazioni psichiche anche più elevate (pensiero e volontà) derivino per evoluzione da quella stessa sostanza eterna da cui procedono tutte le altre manifestazioni della realtà (Haeckel). Una particolare importanza storica ha avuto, anche nei riguardi di questo problema, il

criticismo di *Kant*. Dal punto di vista della ragione, *Kant* riteneva che tale problema fosse insolubile, come insolubili erano per lui tutti i problemi metafisici, riguardanti non il «fenomeno» (accessibile) ma la «cosa in sé» (inaccessibile all'umana conoscenza). Vero è che noi pensiamo una sostanza (la nostra anima, appunto), come sostrato cui ineriscono e da cui procedono i fenomeni psichici, dati come materia del senso interno e ordinati nella forma intuitiva a priori del tempo (non dello spazio). Ma questa categoria (concetto puro) di sostanza manifesta, secondo *Kant*, non un'entità reale che sussiste in sé, ma piuttosto una nostra (universalmente umana) esigenza mentale, che vale solo in quanto è applicabile all'esperienza, serve cioè a collegare in sintesi i dati del senso interno. Mentre la ragione nel suo uso teorico porta così a conclusioni agnostiche, nel suo uso pratico invece (in quanto pensa la legge direttiva della volontà come «imperativo categorico» e riflette sui presupposti necessari della validità di questa legge) essa implica una conclusione affermativa, non nel senso che faccia conoscere, ma che fa necessariamente «postulare» l'immortalità dell'anima; la fa postulare, perché senza di essa sarebbe inconcepibile quel progresso morale indefinito, che comunque l'uomo deve proporsi come scopo principale del suo agire. Non essendo per la volontà umana raggiungibile, in nessun momento del tempo, quella santità assoluta e definitiva che è propria della volontà divina, essa ha bisogno di continuare a sforzarsi per migliorare, nell'indefinito del tempo futuro. Benché non saputa, l'immortalità deve quindi essere creduta, con un atto di fede razionale pratica. Il positivismo insiste sull'aspetto agnostico del criticismo kantiano, affermando la conoscibilità del solo fenomeno e l'impossibilità di trascendere con la ragione l'esperienza sensibile. Se ammette una fede non l'ammette più come fede razionale (alla maniera di *Kant*), ma come stato puramente 'sentimentale', o come decisione arbitraria e autosufficiente della volontà. Così alcuni positivisti credettero di evitare il contrasto fra la loro dottrina filosofica e le aspirazioni religiose, compresa fra queste l'aspirazione all'i., fondando tale accordo sull'inconoscibilità perpetua (*ignoramus, ignorabimus*) della realtà in sé. *Spencer* sostenne perciò la necessità di affermare un «Inconoscibile» e fu combattuto su questo punto dal positivista italiano *Ardigò*. La scuola positivista italiana, che a quest'ultimo si ricollega, ne ha superato le tesi negative, sfruttando altri elementi del suo pensiero. Così specialmente *Tarozzi* (che però, nell'ultima fase della sua riflessione, si distacca dal positivismo) distinguendo la questione *an sit* dalla questione *quid sit*, conclude che una realtà trascendente e una vita oltremondana possa essere affermata (non però dimostrata), sebbene non possiamo sapere quale essa sia. Sul carattere volitivo delle nostre credenze insistono specialmente i pragmatisti (per es., *W. James*). Altri le considerano come 'finzioni' utili, per es. *Vaihinger* con la sua filosofia del come se (→ *Als ob*). Diversa fu la via seguita dall'idealismo. Esso affermò l'eternità extratemporale dell'Io puro (*Fichte*), o dell'Assoluto (*Schelling*), o dell'Idea (*Hegel*), interpretando l'individualità come negativa e limitatrice, negando a quest'ultima ogni permanenza e ogni fondamento morale all'aspirazione corrispondente. Fra gli hegeliani posteriori alcuni accentuarono l'aspetto negativo della dottrina (per es., *Feuerbach*), altri cercarono di avvicinarla alla dottrina tradizionale, parlando di una conservazione nell'assoluto (per es., *J. Michelet*), altri infine, specialmente anglo-americani, parlarono di un valore positivo e di una permanenza dell'individuo stesso, come momento non superabile anzi insostituibile nella coscienza universale (per es., *Royce*). Una molteplicità di tendenze si ritrova anche nel neohegelismo italiano. *Croce*, concedendo all'individuo umano un carattere puramente istituzionale e convenzionale, conclude che la vera i. è soltanto quella delle opere conservate (in quanto appunto superate) nel processo storico. *Gentile* insiste sull'assoluto valore e l'eternità indefettibile dell'Io trascendentale come atto puro e di ogni momento positivo di vita, che nella sua concretezza si identificerebbe appunto con l'atto puro (Teoria generale dello Spirito, X, 8: «l'i. [...] è affermazione che il soggetto fa di sé nel proprio assoluto valore»). In quest'ultima concezione (dell'i. come assolutezza) si avvicina a *Gentile* anche *Guzzo*. Va infine ricordato che la dottrina spiritualistica tradizionale, che

afferma l'esistenza, in ogni individuo, di un principio sostanziale incorporeo e indistruttibile (anima), è sostenuta dai neoscolastici, e da numerosi altri pensatori, anche se differiscono notevolmente tra loro nella più esatta determinazione di tale principio e attualità permanente.

IMPERATIVO

Proposizione che esprime un comando o una norma d'azione, che l'uomo impone a sé stesso. *Kant* distingue l'i. categorico da quello ipotetico: questo esprime un comando condizionato, ossia consiglia un'azione come mezzo per conseguire un fine (il suo schema è: se vuoi A, devi voler B, causa di A; per es.: se vuoi conservarti in buona salute, sii sobrio); il primo esprime un comando incondizionato, assoluto, ossia ordina un'azione, come fine per sé stessa; per es.: sii giusto. Mentre dunque gli i. ipotetici esprimono regole d'abilità o consigli di prudenza, l'i. categorico esprime la forma della universalità e della necessità di una azione voluta dalla ragione (da cui la sua formulazione: «opera in modo da volere che la massima della tua condotta divenga universale») e costituisce con ciò il principio supremo della moralità.

INCONSCIO

Il concetto di inconscio fa la sua prima esplicita apparizione nella storia della filosofia in *Leibniz*, che in polemica con *Locke* – per il quale non esiste nulla di cui non abbiamo sempre attualmente coscienza – ipotizzò la presenza di «piccole percezioni» che vengono assimilate senza averne coscienza. Nella prefazione ai Nuovi saggi sull'intelletto umano (1705) *Leibniz* scrive che mille indizi provano che ci sono in noi ogni momento innumerevoli percezioni senza appercezione (→), più efficaci di quanto sembra. Infatti anche le percezioni avvertibili derivano per gradi da quelle così piccole che non si possono avvertire. *Leibniz* fa l'esempio del rumore del mare, che è il risultato della somma di piccole onde che, essendo piccole percezioni, noi assimiliamo inconsciamente. In *Leibniz* la teoria delle piccole percezioni è parte della dottrina monadologica, secondo la quale ogni monade è un centro permanente di attività, all'interno del quale non esistono momenti di quiete. Dopo *Leibniz* il tema dell'i. assume un grande rilievo in *Schelling* e nella filosofia romantica della natura. Sia *Schelling* che *Hegel* definivano lo spirito operante nella natura uno «spirito i.» o uno «spirito nascosto», uno spirito cioè della cui presenza le scienze naturali, governate dall'intelletto, non hanno consapevolezza. Ma è soprattutto dopo *Schopenhauer* e *Nietzsche* che l'i. diventa una importante chiave interpretativa della cultura e della stessa esistenza umana. La scoperta del 'dionisiaco' e quindi del fondo oscuro e irrazionale della cultura classica, operata da *Nietzsche* nella *Nascita della tragedia* (→) (1872), sommandosi alle teorie di *Schopenhauer*, che identifica l'i. con la volontà cieca e irrazionale che opera nell'uomo attraverso l'istinto sessuale, troveranno uno sviluppo e una giustificazione teorica nel concetto di Es o i. di *Freud*. L'Es o Id è la voce della natura nell'animo umano, perché contiene tutte le spinte pulsionali di carattere erotico, aggressivo e autodistruttivo insieme (Eros e Thanatos possono essere considerati alla stregua di opposti correlativi), che sono il modo specificamente umano in cui gli istinti si sono evoluti.

INDETERMINISMO

Tesi ontologica secondo cui gli eventi che accadono nella realtà non sono determinati dal verificarsi di condizioni sufficienti al loro accadere, come vorrebbe la concezione opposta: il determinismo (→). Quest'ultimo è stato variamente discusso a partire dal sec. 18° sotto l'imprecisa formulazione

«ogni evento è necessariamente determinato da una causa», che a sua volta ha indotto alcuni pensatori a sostenere l'idea secondo cui il futuro è prevedibile, almeno in linea di principio. La formulazione è imprecisa perché non si avvede che l'analisi della relazione di causalità permette più interpretazioni. Non si può infatti escludere che gli eventi siano causati indeterministicamente, dove la causa non determina necessariamente l'effetto ma si limita ad accrescere la probabilità che esso si verifichi. Tanto i fautori dell'i. quanto quelli del determinismo hanno fatto spesso appello ai risultati della ricerca fisica, affermando per es. che la meccanica quantistica ha dimostrato l'i., così come si riteneva che la teoria newtoniana dimostrasse il determinismo. Tuttavia, derivare conclusioni ontologiche da teorie scientifiche appare azzardato. Non vi è infatti un unanime accordo riguardo all'idea che la fisica classica, compresa la teoria newtoniana, sia deterministica, e nella stessa meccanica quantistica l'i. sembrerebbe coinvolto solo riguardo all'interpretazione dei processi di misurazione, interpretazione che rimane tuttora controversa. Che gli ultimi risultati della scienza militino a favore dell'i. appare poi in contrasto con lo spirito di alcune teorie biologiche (per es., il determinismo genetico), psicologiche (per es., la psicologia evoluzionistica), neurofisiologiche e socioculturali, che tendono a considerare il comportamento umano come causalmente determinato dai fattori cardine delle rispettive teorie. Piuttosto, ciò sembrerebbe mostrare che l'i. quantistico, anche ammesso che sia corretto al livello delle microparticelle, non abbia ricadute significative al livello del comportamento macroscopico. A ogni modo, l'i. ha un ruolo nella discussione sul libero arbitrio, in quanto diversi autori ritengono che la libertà sia possibile solo in un contesto indeterministico. Tre sono le posizioni distinguibili a tale proposito: l'i. semplice, quello causale e la cosiddetta agent causation. I fautori della prima posizione assumono una concezione non causale del nesso che lega le azioni umane agli agenti (o ai loro stati mentali), considerandolo un nesso di carattere intenzionale: a produrre azioni non sono cause bensì ragioni, individuate nei desideri, credenze e intenzioni possedute in un dato momento da un agente. L'eliminazione delle cause dal piano della spiegazione delle azioni (cause la cui forza determinante renderebbe ineluttabile il verificarsi dell'effetto) mostrerebbe così la verità dell'i.: se le azioni sono incausate, nulla le necessita, e qualsiasi azione compiuta avrebbe potuto non esserlo, fermi restando lo stato mentale dell'agente e le ragioni maturate per l'azione. I fautori dell'i. causale fanno invece rientrare le cause nella spiegazione dell'azione; soltanto che ritengono lecita una causalità indeterministica, ossia una causalità che non necessita l'effetto ma pone tra questo e la causa un nesso meramente probabilistico: tra lo stato mentale come causa e l'azione come effetto interverrebbe un elemento indeterministico a rendere possibile un eventuale diverso corso d'azione, garanzia del comportamento libero. In breve, un'azione non è causalmente determinata ma causalmente influenzata, e sarebbe proprio tale i. di fondo a garantire la libertà. La terza posizione si basa sull'assunto che il genere di causalità adatto a spiegare il comportamento libero non è quello postulato dalle scienze naturali, e nemmeno riconducibile alla consueta causalità tra eventi, ma è del tutto speciale. Esso è immanente negli agenti che, nel corso delle loro innumerevoli e variegata azioni, hanno costitutivamente la possibilità di autodeterminarsi creando catene causali originali.

INDIVIDUALISMO

Viene definita individualistica qualunque posizione che conferisca all'individuo un valore preminente rispetto alla comunità di cui egli è membro. È individualistica la concezione giusnaturalistico-liberale (che ha i suoi massimi esponenti in *Locke* e in *Kant*), per la quale il singolo, in quanto persona, ha un valore assoluto, prima e indipendentemente dai rapporti di interazione con i suoi simili (→ giusnaturalismo). In tale prospettiva il singolo individuo è superiore alla società di cui entra a far parte, e lo Stato è solo il risultato di un accordo o contratto stipulato fra

i singoli individui (→ contrattualismo). Lo Stato, quindi, non è una persona reale, ma solo una somma di individui, ciascuno dei quali deve avere una propria sfera di libertà. Questa concezione è stata espressamente teorizzata da Constant nel suo celebre discorso del 1819 su La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni. Qui egli ha affermato che la libertà degli antichi era caratterizzata in senso collettivo, era una libertà vigilata dalla comunità: nel senso che essa consisteva nell'esercitare collettivamente e direttamente molte funzioni della sovranità (si deliberava nella pubblica piazza sulla guerra e sulla pace, sulle leggi, sull'operato dei cittadini, ecc.); ma questa libertà collettiva era compatibile con l'asservimento completo dell'individuo all'autorità pubblica («Tutte le azioni private sono sottoposte a una sorveglianza severa. Niente è concesso all'indipendenza individuale, né per quanto riguarda le opinioni personali, né in materia di attività economica, né, soprattutto, in materia di religione»). La libertà dei moderni, invece, è la libertà dell'individuo, al quale deve essere riconosciuto il diritto di non essere sottoposto che alle leggi, di esprimere la propria opinione, di scegliere il proprio lavoro e di esercitarlo, di disporre della proprietà, di andare e venire senza chiedere permessi, di esercitare il culto che egli preferisce, ecc. La preoccupazione per la sorte dell'individuo nella società democratica di massa è al centro del pensiero di Tocqueville e di *J.S. Mill*. In tale società Tocqueville vede il pericolo del sorgere di un nuovo Stato paternalistico, in cui il sovrano si ritiene responsabile delle azioni e del destino di ciascuno dei suoi sudditi, e opera al fine di guidarli e di illuminarli nei diversi atti della loro vita e, se occorre, di farli felici loro malgrado. *Mill* condivide la preoccupazione di Tocqueville, e contro i pericoli della società democratica di massa difende appassionatamente i diritti dell'individuo e il valore della sua autonomia. «La natura umana – egli dice – non è una macchina da costruire secondo un modello e da regolare perché compia esattamente il lavoro assegnatole, ma un albero, che ha bisogno di nascere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente». Ma perché la natura di ciascuno abbia la possibilità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse, secondo la loro vocazione, i loro talenti, le loro aspirazioni e il loro carattere.

INDIVIDUAZIONE, PRINCIPIO DI

Criterio o elemento della determinazione ontologica dell'ente singolo che rende ragione della sua unità e indivisibilità e quindi della differenziazione di due cose l'una eguale all'altra o – laddove la sostanza comune o universale sia intesa come ontologicamente prioritaria – di più individui esistenti in una stessa specie. È il principio della conoscibilità dell'ente singolo e richiama il grande problema logico e metafisico dell'identità e della differenza. Tale principio ha avuto diverse applicazioni a seconda delle epoche e dei contesti di volta in volta interessati.

L'individuazione nel pensiero antico e medievale. Il primo tentativo di definizione della conoscibilità dell'ente singolo si deve ad *Aristotele*. Interrogandosi sullo statuto ontologico degli enti naturali, e ricercando quindi i principi che diano ragione del loro mutamento, lo Stagirita elabora una teoria della composizione degli enti sulla base della distinzione di forma e materia. Laddove la prima determina l'ente nelle sue qualità specifiche o in quelle accidentali, la seconda offre un sostrato permanente al mutamento, garanzia a un tempo del divenire e dell'identità della cosa con sé stessa. In tal senso, se ciò che accomuna più individui di una specie è la forma, la materia – capace di recepire i contrari – individua la forma, spiegando a un tempo la distinzione nell'essere e il mutamento della cosa. Nell'Alto Medioevo, quando il mondo latino ancora non conosce che parte degli scritti logici di *Aristotele*, il problema dell'individuazione dell'ente è affrontato a partire dall'Isagoge di Porfirio e attraverso la mediazione del Commento di Boezio; esso interessa così il

problema degli universali nonché, sul piano teologico, la dottrina della Trinità (ogni persona andando individuata e distinta dall'altra al di là di ogni composizione materiale). In generale, gli autori altomedievali rintracciano il principio di *i.* di un ente nei predicati accidentali che ne determinano la differenziazione numerica. A partire dal sec. 12°, con il processo di traduzioni che porterà alla conoscenza dell'intero corpus degli scritti aristotelici nonché di alcune fondamentali opere dell'esegesi araba, l'individuazione torna a essere considerata sul piano metafisico. Fondamentale è la posizione di Avicenna che, introducendo fra l'altro il concetto di 'forma della corporeità', rintraccia l'individuazione delle sostanze sensibili nell'estensione spaziale che si realizza attraverso la materia, la quale rende possibile ricevere l'insieme degli accidenti. Per Averroè il sostrato per la ricezione degli accidenti è piuttosto dato dalla forma, che finisce così per costituire il principio di individuazione. L'apparente contraddizione tra le soluzioni adottate si deve alla complessità e all'ambiguità delle soluzioni aristoteliche. Nello stesso *Aristotele* gli interpreti moderni hanno sottolineato il ruolo della forma e non solo quello della materia nell'individuazione. Alle interpretazioni arabe (l'ilomorfismo → universale ripreso in ambito francescano) vanno aggiunte poi quelle ebraiche che, al pari delle prime, influenzarono la riflessione della scolastica cristiana. In essa il problema dell'individuazione ha implicazioni in almeno tre questioni filosofiche e teologiche: l'immortalità personale e la resurrezione dei corpi, da una parte, e la natura delle sostanze spirituali, dall'altra. Queste ultime, prive di materia, sono in genere pensate come individui nel loro essere specie. Per il francescano Bonaventura da Bagnoregio il principio di *i.* è l'insieme o la comunicazione di materia e forma che costituisce l'ente (la materia è solo possibilità, in tal senso a individuare è il composto e l'angelo non è necessariamente una specie), mentre per *Tommaso d'Aquino* esso è dato dalla materia quantitate signata. A individuare la cosa come tale non è quindi la materia prima e comune, pura potenzialità, ma la materia estesa, ossia la materia che, entrando in composizione con la forma, è di volta in volta sottoposta a una determinazione quantitativa. Il problema di come intendere la materia signata e di come qualificare il complesso rapporto tra materia e quantità sarà poi affrontato dal tomismo. Si distinguono così le opinioni di Francesco Silvestri, che riprende Capreolo, di Tommaso de Vio e di Crisostomo Iavelli. Alternativa rispetto a quella di Tommaso è la soluzione di *Duns Scoto* che cerca di riconoscere in modo più deciso l'originalità dell'individuo attraverso il concetto di *haecceitas*, la determinazione stessa della singolarità di un individuo, irriducibile ad altri concetti metafisici.

Dalla filosofia moderna agli sviluppi attuali. Alla riflessione di *Duns Scoto* va accostata quella di Suárez che riconosce il principio di individuazione nell'*entitas*: ogni sostanza singolare è tale in sé stessa, per il suo essere ente, e lo è sia nel caso della sostanza semplice, sia in quello della sostanza composta, nel qual caso l'individualità richiede insieme la materia e la forma. Gli sviluppi della nozione nel pensiero moderno che va via via emancipandosi rispetto all'aristotelismo dipendono, comunque, dagli ambiti di interesse delle varie scuole: la filosofia cartesiana, dominata dall'atto del cogito, in sé stesso individuante, sembra abbandonare la questione del principio di *i.*, il cui problema è invece affrontato dagli autori che tenteranno di conciliare la singolarità dell'ente, rivendicata dal nominalismo, con la sua intelligibilità universale. *Spinoza* elabora il principio come negazione; *Leibniz*, che al principio di *i.* dedica la sua tesi di baccellierato (*Disputatio metaphysica de principio individui*, 1663), elaborando la soluzione nominalista, giunge alla concezione dell'individuo come determinato dall'insieme dei suoi predicati (*omne individuum sua tota entitate individuatur*), che sono però infiniti e dunque conoscibili nella loro totalità soltanto da Dio. Infine, per *Locke* – le cui soluzioni verranno poi riprese per es. da *Schopenhauer* – il principio di *i.* va ricercato nelle determinazioni spazio-temporali. In psicologia il principio di *i.* interessa il concetto di coscienza di sé. In un senso del tutto particolare il principio di *i.* è inteso da *Nietzsche*, in cui la critica ravvisa un

principio ontologico applicato al problema della distinzione dell'essere umano (Mensch) dal resto del mondo, laddove carattere individuante dell'uomo è la sua «volontà di potenza» e un principio etico: l'atteggiamento dell'uomo e le sue scelte di fronte all'eterno ripetersi dell'identico, fanno dell'individuo quello che è. In logica, da *Leibniz* in poi, la questione è legata a quella dell'identità degli indiscernibili, ma le riflessioni sull'individuazione nella filosofia analitica sono varie, e spesso vengono ripresi i concetti aristotelici di forma e di genere (si sviluppa la nozione di predicati sortali). Con *Frege* viene posto in primo piano il problema dell'individuazione di oggetti astratti; con *Strawson* il concetto di individuazione viene intrecciato con quelli di referenza e di predicazione.

INDIVIDUO

Termine che significa «indiviso», o che non può essere diviso, e viene riferito a ogni singolo ente in quanto distinto da altri della stessa specie. Come termine filosofico esso compare per la prima volta in *Cicerone* (individuum) per tradurre la parola greca ἄτομον. *Boezio* usa il termine *i.* attribuendogli sia la determinazione della indivisibilità, sia quella della impredicabilità: «Si dice *i.* ciò che non si può dividere per nulla, come l'unità o la mente o ciò che non si può dividere per la sua solidità, come il diamante; o ciò che non si può predicare di altre cose simili, come *Socrate*» (Ad *Isagogen Porphyrii*, II). Nell'ambito della filosofia medievale questa determinazione della impredicabilità con riferimento all'*i.* venne ripresa da *Pietro Ispano* («*I.* è ciò che si predica di una sola cosa, come *Socrate* e *Platone*», *Summulae Logicales*). *Tommaso d'Aquino* distingue fra *i.* vago, corrispondente alla specie («l'*i.* vago, per es. l'uomo, significa una natura comune con un determinato modo d'essere, che compete alle cose singole, cioè che sia sussistente per sé e distinto dagli altri»), e *i.* singolo («l'*i.* singolo significa invece qualcosa di determinato e che distingue; così il nome *Socrate* significa questa carne e questo volto», *Summa theologiae*, I, q. 30, a. 4). Per *Guglielmo di Occam*, in quanto egli nega l'esistenza di una realtà universale, realtà significa essenzialmente individualità. Una vera e propria rivoluzione nel modo di concepire l'*i.* avviene nella filosofia moderna, a opera di *Hegel*. Egli introduce infatti la nozione di «*i.* universale», il quale altro non è che «lo spirito autocosciente nel suo processo di formazione», mentre «l'*i.* particolare è lo spirito non compiuto: una figura concreta [...] il cui essere determinato domina una sola determinatezza e nella quale le altre sono presenti solo di scorcio» (*Fenomenologia dello Spirito*, prefazione).

INDUZIONE

Dal lat. *inductio*, der. di *inducere* «indurre». Processo mediante il quale si passa dalla considerazione di casi particolari a una conclusione universale. Il problema a questo proposito più dibattuto è stato quello dei limiti e della giustificazione di questo processo. Nell'opera di *Aristotele* l'*i.*, la cui scoperta è attribuita a *Socrate*, è contrapposta alla deduzione sillogistica. L'*i.* può raggiungere solo dei risultati parziali, non potendo scoprire l'essenza del genere esaminato, e con essa ci si limita alla semplice indicazione di caratteri comuni rintracciabili nell'insieme di individui effettivamente osservati. Malgrado l'*i.* sia sempre imperfetta, essendo impossibile un'enumerazione completa dei casi particolari e non potendo quindi raggiungere la necessità propria della scienza, tuttavia può essere utilizzata nella retorica a fini persuasivi. La medesima svalutazione dell'*i.* è presente in tutta la filosofia antica e medievale, con la sola eccezione degli epicurei, mentre agli scettici, e più specificamente a *Sesto Empirico*, si deve far risalire la chiara determinazione della distinzione tra *i.* completa e incompleta, ossia tra una conclusione universale inferita dall'esame di un universo completo d'individui di una certa classe e una conclusione solo generale raggiunta sulla base di

un'esperienza parziale. Nella filosofia moderna e contemporanea si assiste a un sempre più deciso rifiuto dell'i. come processo in grado di raggiungere conclusioni universali, ma, diversamente da quanto accadeva nella filosofia antica, questo rifiuto non sempre è accompagnato da una definitiva liquidazione dell'i. e dall'affermazione che essa ha un valore secondario, a cui si contrappone la via privilegiata della scienza. Nel sec. 17°, infatti, se *Cartesio* e i cartesiani riaffermavano una svalutazione sostanzialmente di origine aristotelica dell'i., *Bacone* invece si impegnava in una riqualificazione dell'i. per farne la base principale della scienza. Non si tratta più di fondare la conclusione universale su un'enumerazione completa dei particolari, quanto piuttosto di giungervi attraverso la convalida di un'ipotesi fondata sull'esperienza di un numero limitato di casi. Ma *Bacone* legava ancora l'i. all'universale. Nel 18° sec. la critica di *Hume* mise in crisi proprio questo legame, avviando l'analisi dell'i. nella direzione dello studio di una tecnica in grado di raggiungere conclusioni solo generali e probabili. Dopo *Hume*, malgrado il tentativo di *Kant* di fondare sulle condizioni trascendentali della conoscenza la capacità universalizzante dell'i., andò sempre più affermandosi nel 19° e nel 20° sec. la tendenza a concepire l'i. come una tecnica capace di raggiungere solo conclusioni generali, valide per gli individui di una certa classe che non sono stati ancora osservati con un grado maggiore o minore di probabilità e comunque mai con assoluta necessità. Il tentativo di *Stuart Mill* nel 19° sec. di riaffermare la validità oggettiva assoluta delle conclusioni dell'i. facendole dipendere da leggi causali rappresenta quindi un'eccezione. Per il resto predomina lo sforzo di determinare (per es., nel Novecento, nelle riflessioni sull'i. di J.M. Keynes, W. Kneale, Reichenbach, Carnap, G. H. von Wright, ecc.) i vari gradi di probabilità che una conclusione induttiva raggiunge a seconda dell'estensione dell'universo di individui osservati. L'i. come processo probabilistico è stata spesso ritenuta nel 20° sec. quasi la regola metodologica centrale della ricerca scientifica. Tuttavia, pur senza negare la legittimità dell'i., nella filosofia della scienza contemporanea non è mancato chi (come Hempel con i cosiddetti paradossi della conferma) ne ha messo in evidenza le insormontabili difficoltà logiche o chi, in contrasto con gli obiettivi neopositivistici di fondazione logico-probabilistica e in un rinnovato spirito humeano (come Goodman), ne ha segnalato il carattere di procedura eminentemente pragmatico-linguistica non ulteriormente riconducibile a qualche forma di inferenza logico-sintattica. Più radicale il punto di vista di Popper, che ha invece negato la legittimità stessa dell'i. e la possibilità di pervenire alla formulazione di leggi e teorie scientifiche attraverso l'accumulo dei casi di conferma di ipotesi date, ravvisando per contro nel metodo per prova ed errore, nel controllo empirico di asserti singolari dedotti da ipotesi escogitate in modo non induttivo, il carattere fondamentale deduttivo della ricerca scientifica.

INFERENZA

Ricavare pensieri o enunciati da altri pensieri ed enunciati, partendo da premesse e arrivando a una conclusione. Un'i. può essere deduttiva o induttiva: si ha una deduzione quando le premesse posseggono un grado di universalità maggiore della conclusione e, posto che la deduzione sia valida, la conclusione segue necessariamente dalle premesse: se queste sono vere, anche la conclusione lo è. Si ha invece un'induzione quando la conclusione inferita è una generalizzazione ricavata da premesse riguardanti esempi particolari della generalizzazione stessa, e questa non segue necessariamente dalle premesse. La prima teoria dell'i. si deve ad *Aristotele*, che codifica quelle che secondo lui sono le forme fondamentali del ragionamento deduttivo sulla base del sillogismo. Questo è uno schema di i. composto da tre enunciati (due premesse e una conclusione) del tipo soggetto-predicato; nella conclusione, il soggetto è il cosiddetto termine minore e il predicato quello maggiore, che possono essere variamente distribuiti nelle premesse. Tale distribuzione dà origine a

quattro figure sillogistiche, all'interno delle quali i tre enunciati possono assumere quattro forme: universale affermativa, universale negativa, particolare affermativa e particolare negativa. La teoria del sillogismo mira a esaminare quali fra i 256 modi sillogistici così ottenuti rappresentano i. valide, ossia tali da rendere la conclusione vera qualora le premesse lo siano. Un limite della sillogistica è dato dal fatto che non tutti gli enunciati sono del tipo soggetto-predicato. A studiare enunciati e forme di i. più generali furono i logici megarici e stoici che, stabiliti vari modi in cui gli enunciati si possono connettere tra loro formando enunciati complessi, esaminarono le condizioni per cui un enunciato è vero o falso data la verità o falsità degli enunciati componenti. Le tradizioni aristotelica e megarico-stoica furono poi combinate a opera dei logici medievali, le cui analisi della quantificazione e dell'implicazione dovevano venir riprese tra Otto e Novecento.

INFINITO

Ciò che è inesauribile e immisurabile, senza limite o termine.

L'infinito come principio primo. Le prime teorizzazioni sull'i. si incontrano nei presocratici, nel quadro dei tentativi di individuare l'ἀρχή, ossia il principio primo della realtà naturale. Caratteristica la posizione di *Anassimandro*, secondo cui tutto origina dall'ἄπειρον, inteso come un che di indeterminato e privo di qualsiasi limite (πέρας), eterno, immutabile e indistruttibile. È proprio dal porre limiti all'indistinto ἄπειρον che nasce la variegata molteplicità delle cose osservabili, ed è in virtù del loro tornare a dissolversi nell'indistinto (dunque del perdere i limiti che gli conferivano una determinata forma) che le cose periscono. La concezione anassimandrea dell'i. può essere vista alla base dell'idea centrale di *Anassimene*, quella che identifica l'ἀρχή con l'aria: è infatti abbastanza intuitivo considerare i. l'aria che ci circonda e rende possibile l'esistenza dei vari esseri intorno a noi. Come che sia, in *Anassimandro* si può scorgere il germe della generale valenza negativa con cui la successiva cultura filosofica greca ha connotato l'i., una valenza derivante dal considerare imperfetto tutto quanto non sia limitato da una qualche forma. Per i pitagorici, una forma del genere è data da rapporti numerici e nasce grazie all'interazione tra ἄπειρον e πέρασ, principio cosmologico fondamentale: limitare l'illimitato una volta dà infatti luogo al punto, limitarlo due volte dà luogo alla linea, tre volte al piano, quattro volte al solido. L'aspetto positivo viene dunque fatto risiedere nel limite che conferisce forma e pienezza al mondo (la cui trama è tessuta di numeri interi positivi e fissata da equazioni matematiche), mentre quello negativo sta nell'i., illimitato e imperfetto. Nel Filebo *Platone* echeggia tale impostazione pitagorica: l'ἄπειρον, in qualche modo identificato con il non-essere e dunque con il male, e consistente in una serie di opposti tra loro in conflitto (caldo-freddo, secco-umido, ecc.), è limitato secondo proporzioni intelligibili ponendo fine ai conflitti e dando luogo a ciò che esiste nell'Universo. A ogni modo, con loro enorme disappunto i pitagorici dovevano in seguito riconoscere la presenza dell'i. anche nella trama matematicamente ordinata che costituiva l'ossatura della realtà osservabile. Il noto teorema legato al nome di Pitagora (secondo cui l'area del quadrato costruito sull'ipotenusa di un triangolo rettangolo è equivalente alla somma delle aree dei quadrati costruiti sui cateti) portava a porre la questione del rapporto tra diagonale e lato del quadrato. Ci si rese conto che tale rapporto non poteva essere espresso da un'equazione coinvolgente interi positivi ed era dunque «incommensurabile», svelando così i forti limiti che questi ultimi avevano ai fini di un'esatta e rigorosa descrizione della realtà: un nuovo tipo di numeri – gli irrazionali – si imponevano all'attenzione del matematico, numeri che sembravano aprire l'abisso dell'i. all'interno degli stessi calcoli aritmetici e geometrici. Del resto, un chiaro esempio dell'avversione nei confronti dell'i. si ha con *Zenone di Elea*, nella riflessione del quale l'i. si ammanta del carattere della paradossalità, dato che i vari paradossi legati al suo nome poggiano

sull'apparentemente ineliminabile ruolo dell'*i.* stesso. Nell'intento di argomentare contro la possibilità del movimento, per es., Zenone afferma che per raggiungere la tartaruga a cui ha concesso una certa misura di vantaggio Achille deve in un primo momento percorrere la misura concessa, momento in cui la tartaruga avanza di un'altra misura, e successivamente percorrere la misura appena percorsa dalla tartaruga, proprio mentre la tartaruga avanza di un'ulteriore misura, che Achille coprirà contemporaneamente a un nuovo allontanamento della tartaruga, e così via all'*i.* senza che Achille possa mai raggiungere e tanto meno superare la tartaruga.

L'impostazione di *Aristotele*. I paradossi di Zenone e il concetto di *i.* furono sottoposti a un attento scrutinio da *Aristotele*, il quale riuscì a risolvere una forte tensione concettuale: quella derivante, da un lato, dal considerare tali paradossi come una chiara dimostrazione dell'inapplicabilità del concetto di *i.* alla realtà, e dall'altro dal rendersi conto dell'inevitabilità del ricorso all'*i.* allo scopo di spiegare, per es., la serie dei numeri, il corso del tempo e l'assenza di un limite alla divisibilità del tempo stesso, della materia e dello spazio. Lungi dall'essere un qualcosa di estrinseco, tale tensione era profondamente radicata nel sistema filosofico di *Aristotele*. Stando alla sua riflessione intorno al mondo fisico, infatti, l'Universo è finito, essendo costituito da una serie finita di sfere concentriche in cui il movimento si propaga a partire da una causa prima posta all'esterno della serie stessa: il primo motore immobile. Questo è eterno, e parimenti eterno è l'Universo, privo di origine e fuori del tempo. L'essere 'fuori del tempo', però, l'essere 'sempre', tende a caratterizzarsi come *i.*: di nuovo, il concetto di *i.* appare nel sistema aristotelico tanto vuoto quanto indispensabile. La magistrale risoluzione di tale tensione era destinata a costituire una duratura eredità intellettuale, appena offuscata nel sec. 19° dai risultati di Cantor. Nella *Fisica Aristotele* chiarisce la sua avversione nei confronti dell'*i.* in atto considerando meramente 'strumentale' l'appello all'*i.* dei filosofi a partire da *Anassimandro*, ossia come una mossa fatta all'unico scopo di dare un senso alla genesi e all'esistenza delle cose senza che vi fosse una dimostrazione dell'esistenza dell'*i.* di per sé, come qualcosa di effettivamente dato. Ciò nonostante, egli riesce a individuare un senso per cui l'*i.* esiste: esso esiste in potenza, ossia come disposizione a un cambiamento continuo. L'*i.* potenziale non è dunque un singolo essere, per es. un oggetto, dotato di una sostanza particolare, ma è un processo che coinvolge qualcosa che è al contempo sempre finito e sempre diverso, esattamente come il giorno, che è finito, delimitato, «ma pur sempre diverso» (*Fisica*, 206 a, 33). L'*i.* potenziale è una caratteristica fondamentale della realtà, presente in tutti quei procedimenti in cui siamo condotti avanti senza fine, come in certi calcoli o divisioni, o nella considerazione del tempo. I noti argomenti zenoniani perdono così la loro paradossalità: in una serie infinita, spaziale o temporale, le sezioni esistono solo in potenza e non in atto. Come *Aristotele* dimostra in *Sul cielo*, in atto l'*i.* (di un corpo o di una sua proprietà, come il peso) non può esservi.

I secoli successivi. È nella filosofia cristiana che l'*i.* perde la connotazione di non finito e quindi imperfetto per assumere un carattere di positività. Clemente Alessandrino è il primo a considerare Dio come ἄπειρον, e così più tardi Nicola di Metone nella sua accesa polemica contro Proclo. Nel Medioevo la distinzione aristotelica tra due tipi di *i.* è riproposta come distinzione tra *i.* sincategorematico e *i.* categorematico, dove questo (l'*i.* in atto) viene attribuito a Dio. *Cartesio* stesso doveva poi echeggiare la distinzione aristotelica nella sua decisione di riservare il termine di *i.* a Dio e di applicare quello di indefinito alle grandezze illimitate. Una dura critica ad *Aristotele* si ha agli albori dell'età moderna con *Bruno* che, nel suo deciso sostegno dell'opera di Copernico, considera *i.* il mondo confutando le tesi esposte nello scritto *Sul cielo* e nella *Fisica*. In generale, la filosofia moderna assiste a una mondanizzazione del concetto di *i.* attuale sia nel senso che ne fa un attributo della realtà che circonda l'uomo, sia nel senso che permette all'uomo di attingervi facendosi partecipe dell'*i.* stesso. La via aperta da *Bruno* è poi ripresa, attraverso la mediazione di

Spinoza, dall'idealismo tedesco: *Fichte*, *Schelling* e *Hegel* non contrappongono più il finito, l'individuo empirico, all'i., ma li collegano in un rapporto di partecipazione. Larga parte della filosofia moderna è impegnata con i paradossi collegati alla nozione di i., e pensatori come *Hume* e *Kant* preferiscono, rispettivamente, o rifiutare completamente la validità di questa nozione, o confinarla nel campo delle antinomie irrisolvibili. Ma proprio la filosofia moderna, specialmente con *Newton* e *Leibniz*, ha saputo fare del concetto di i. l'oggetto di analisi e calcoli del tutto positivi, suggerendo quel ribaltamento che diviene operante nella matematica del sec. 19° con *Cantor* e *R. Dedekind* per cui il concetto di i., da nozione paradossale, diviene una nozione padroneggiabile.

Cantor e il transfinito. *Cantor* dichiara improprio l'i. potenziale (l'ἄπειρον) in quanto si riferisce a una grandezza finita anche se variabile, e ne sottolinea la dipendenza dall'i. attuale. Questo tuttavia, inteso come i. eterno e increato, risulta del tutto inconoscibile dalla mente umana. L'i. che può essere oggetto di conoscenza è secondo *Cantor* il transfinito, in quanto 'creato' e suscettibile di essere accresciuto. A persuadere dell'esistenza del transfinito sono i numeri transfiniti di cui *Cantor*, in sintonia con la definizione di numero come insieme fornita da *Frege* e *Dedekind*, illustra i criteri di costruzione. Sulla scia di *Galileo* e *Leibniz*, *Dedekind* aveva sottolineato un aspetto paradossale di alcuni insiemi i.: il fatto che i loro elementi possono essere messi in corrispondenza biunivoca con gli elementi di un loro sottoinsieme, contraddicendo l'idea tradizionale che il tutto è più grande di una sua parte. *Dedekind* e *Cantor* fanno di questo aspetto un punto di forza prendendolo come base per definire un insieme i., e riservando agli insiemi finiti la caratteristica che se B è un sottoinsieme proprio di A, allora il numero di elementi in A è più grande del numero di elementi in B. Così *Cantor*, muovendo dai concetti di cardinalità e ordinalità, presenta un metodo per misurare la grandezza degli insiemi i. e un metodo per ordinarne gli elementi in successione, passa poi a definire il concetto di numero cardinale e di numero ordinale, costruisce una successione per grandezza di insiemi i., associa a ciascun insieme un numero transfinito (cardinale o ordinale), e dimostra che non c'è alcun numero cardinale maggiore e alcun numero ordinale maggiore: nella costruzione di numeri transfiniti si va avanti senza fine.

INNATISMO

Concezione che considera l'uomo in possesso fin dalla nascita di determinate conoscenze, anteriori quindi all'esperienza. A questo significato se ne affianca talvolta un altro, che rinvia all'esistenza nella mente dell'uomo di capacità ordinatrici e regole di conoscenza non derivate dall'esperienza e precedenti rispetto a essa. La forma classica di i. è quella di *Platone*, secondo la quale l'uomo (intendendo per «uomo» l'essere umano maschile, perché l'incarnazione in una donna è considerata una punizione dell'anima; cfr. *Timeo* 42 b) dispone già di tutti i concetti prima dell'esperienza terrena. Il presupposto metafisico dell'i. platonico è il dualismo anima/corpo. Prima di incarnarsi l'anima vive una vita iperuranica a contatto con le idee, culminanti nell'idea del *Bene*. In seguito all'incarnazione dimentica tutto, ma se opportunamente stimolata (per es. attraverso l'eros), la parte razionale dell'anima è in grado di recuperare – tramite l'anamnesi (→) – tutto il bagaglio di conoscenze acquisite nell'esistenza disincarnata. «Poiché l'anima – si legge nel *Menone* (81 c) – è immortale ed è nata molte volte e ha visto ogni cosa, sia qui che nell'ade, non c'è niente che essa non abbia appreso: sicché non fa meraviglia che possa ricordare, sia intorno alla virtù, sia intorno ad altre cose, ciò che prima sapeva». L'i. vuole essere già in *Platone* un tentativo di rendere conto dell'apparente universalità dei concetti e dell'apparente impossibilità di derivare concetti come quelli di bene, utile, e in genere quelli matematici, dall'esperienza, in quanto sarebbero invece i presupposti dell'esperienza stessa. Tracce di i. sono presenti in larga parte della filosofia antica e medievale:

talora, come in *Aristotele*, si limita l'i. ai principi logici; talora, come nel caso degli stoici, lo si estende alle nozioni ritenute comuni; talora infine, come in *Agostino*, si cerca di collegarlo alla particolare funzione del Verbo come principio e fondamento, attraverso l'illuminazione delle menti, della conoscenza vera. Nel pensiero moderno, accanto alle riformulazioni di un i. proprie di *Cartesio* e dei platonici inglesi del 17° sec. (in primo luogo di Herbert di Cherbury), che ammettono la preesistenza di ben precise idee, prevale sempre di più la tendenza a concepire come innate solo determinate capacità di organizzazione dei dati dell'esperienza. Questa forma di i. coesiste ancora in *Leibniz* con quella classica, ma diverrà sempre più l'unica forma di i. dopo l'analisi delle condizioni trascendentali della conoscenza compiuta da *Kant* nella *Critica della ragion pura*. In *Kant* possono essere considerate innate nella mente dell'uomo – accanto alle tradizionali funzioni della logica classica – una serie di funzioni logiche trascendentali di unificazione dei dati sensibili, ossia le categorie, considerate articolazioni di un'unica funzione, l'Io penso o appercezione trascendentale.

INTELLETTO

Termine, di significato complesso, inteso comunemente come la facoltà, propria dello spirito, o pensiero, di intendere le idee o di formare i concetti, come il potere conoscitivo della mente (contrapposta alla sensibilità, alla volontà, ecc.).

Nella filosofia antica e medievale. Il latino *intellectus* corrisponde in origine al greco *νοῦς*, e analogamente l'*intelligentia*, atto dell'*intellectus*, alla *νόησις*, atto del *νοῦς*; ma la differenza tra i due termini ha avuto solo di rado rilievo filosofico. L'uso filosofico del termine 'intelletto', nella forma greca del *νοῦς*, è inaugurato da Anassagora, che con esso identifica la divinità ordinatrice del cosmo. Né decade con *Platone*, che, subordinando il mondo materiale dei sensibili (*αἰσθητά*) a quello ideale degli «intelligibili» (*νοητά*) e determinando come *νόησις* la più alta forma del conoscere, superiore alla *διάνοια*, apre la via alla concezione aristotelica della *νόησις*, come suprema forma di appercezione del reale, propria della stessa autocoscienza divina e fornitrice dei primi principi agli sviluppi del pensiero dianoetico. D'altra parte, nel *De anima* aristotelico compare la distinzione dell'«i. per cui [l'anima] diviene tutto» (detto poi «intelletto in potenza» da non confondere con l'aristotelico «i. passivo corruttibile» da assimilare alla fantasia) e l'«i. per cui [l'anima] fa tutto» (detto «i. agente» →); il primo è capace di ricevere gli intelligibili, il secondo rende intelligibili in atto le forme o idee potenzialmente presenti nelle immagini sensibili, e sembra essere non facoltà umana, ma facoltà eterna, immortale e divina. Di qui le varie interpretazioni dei commentatori greci e arabi passate agli autori medievali: l'i. agente è spesso identificato con Dio (Alessandro d'Afrodisiade) o con una intelligenza separata (Avicenna), o viene inteso come facoltà dell'anima forma del corpo (Tommaso), e Averroè giungerà a separare dal soggetto individuale anche l'«i. in potenza», facendone una sostanza separata, unica per tutta la specie umana.

Nel pensiero moderno. Nell'età moderna, di i. parlano soprattutto i razionalisti, da *Cartesio* in poi, facendolo sede delle idee innate e delle più profonde e certe verità, e provocando così la critica empiristica di *Locke*, che riprende l'adagio scolastico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, a sua volta integrato dal *nisi intellectus ipse* di *Leibniz*. Ma la vera trasformazione moderna dell'idea d'i. è operata da *Kant*, che trasferisce il carattere d'assoluta totalità e superiorità gnoseologica, propria dell'antica *noesis*, nell'idea di «ragione» (*Vernunft*), concependo invece l'i. (*Verstand*: «intendimento», ma negli stessi scritti latini di *Kant* equiparato a *intellectus* e *intelligentia*) come facoltà delle categorie che il pensiero impone a priori all'esperienza. Vero è che per *Kant* l'i. resta comunque la più alta funzione teoretica, giacché i principi della ragione non ammettono immediato uso conoscitivo e si attingono soltanto sul piano della ragion pratica; ma ciò

non toglie che esso risulti essenzialmente limitato nella sua attività, non potendo varcare il dominio dell'esperienza possibile senza cadere nelle antinomie della dialettica. Donde l'ostilità dei postkantiani per la staticità e l'angustia dell'i., e il loro ideale di una «intuizione intellettuale» che abolisse le barriere distinguenti, in *Kant*, la conoscenza intuitiva da quella intellettuale. L'idealismo del sec. 20° ha inteso eliminare il concetto stesso particolare di i., risolvendolo in quelli più vasti di pensiero, autocoscienza, filosofia. D'altra parte, Bergson, reinterpreta e modificando il concetto hegeliano di un i. che immobilizzerebbe in fisse determinazioni il reale, ha contrapposto l'i. all'intuizione, considerandolo una funzione adeguata soltanto nel campo della conoscenza astratta, ma incapace a cogliere la complessa realtà dinamica della vita. Di qui una svalutazione della conoscenza scientifica a favore della vera conoscenza, quella filosofica. Nell'ambito delle correnti pragmatistiche e strumentalistiche l'i. è concepito invece come funzione organizzativa, strumento essenziale per l'adattamento dell'uomo alla realtà che lo circonda, a livello biologico, sociale, e così via; è così abbandonata la concezione tradizionale dell'i. come facoltà riflessiva, sottolineando invece l'interazione tra pensiero e attività pratica in generale.

INTELLETTO AGENTE (O ATTIVO)

In gr. νοῦς ποιητικός; in lat. intellectus agens; in arabo al-'aql al-fa'āl. Nella filosofia aristotelica e nella sua tradizione indica la disposizione attiva dell'intelletto capace di astrarre la specie intelligibile dalla materia e di imprimerla nell'intelletto passivo o possibile che viene così attualizzato. Esso è dunque a un tempo il principio ultimo della conoscenza e la sua garanzia.

La teoria aristotelica. La discussione sulla natura e il ruolo dell'i. a. ha origine dalle pagine del terzo libro del *De anima* di *Aristotele*. Al suo stadio iniziale l'intelletto umano è concepito come una tabula rasa che, potenzialmente in grado di ricevere tutte le forme, ossia di pensare tutti gli intelligibili, per avere intellesione, deve essere attualizzato. In base alla teoria aristotelica dell'attualizzazione della potenza, l'intelletto potenziale (o possibile o passivo) rimanda così necessariamente a qualcosa che è già in atto, cioè a un intelletto «produttivo» e quindi attivo che eserciti un'azione analoga a quella che la luce, permettendo la visione dei colori, svolge rispetto ai corpi sensibili (*De anima*, 430 a 10-25). L'intelletto attivo o agente, definito «separato», «immisto», «immortale», «eterno» – senza tuttavia che venga chiarito il senso di tali qualificazioni – è dunque il principio ultimo della conoscenza.

I commentatori greci e arabi. L'i. a. rappresenta già a partire dalla prima generazione di commentatori una delle grandi questioni esegetiche della tradizione aristotelica. Da una parte, restava da chiarire il senso delle qualificazioni attribuite all'i. a. dal testo aristotelico, dall'altra, emergevano questioni fondamentali che andavano al di là del problema gnoseologico: la definizione dell'anima e dell'individualità umana, nonché, soprattutto nel contesto religioso medievale, la sua immortalità e le questioni escatologiche della beatitudine e della pena che a questa si connettevano. Fra le soluzioni adottate in ambito ellenistico, spiccano quelle – opposte fra loro – di Alessandro di Afrodisiade e di Temistio. Alessandro identifica l'i. a. con la causa prima divina, il primo motore immobile: quando l'intelletto divino incontra l'intelletto passivo individuale (chiamato 'materiale' perché in potenza come la materia), se ne serve e pensa, agendo come il Primo motore. Secondo Temistio, al contrario, l'i. a. non è trascendente ma immanente all'uomo e la sua unione con il passivo va pensata in analogia con l'unione di forma e materia. Le interpretazioni ellenistiche vengono discusse anche dagli aristotelici di lingua araba. Avicenna pone così, per la specie umana, un unico i. a. ma, a differenza di Alessandro, non lo identifica con Dio, bensì con l'ultima delle intelligenze celesti che, separata, ossia immateriale, è poi lo stesso principio metafisico che dona le

forme alla materia del mondo sublunare (ed è quindi «dator formarum» wāhib al-ṣuwar, oltre che «datore di intelletto» wāhib al-'aql). In quanto disposizione a ricevere le forme intelligibili, l'intelletto potenziale o possibile e passivo è invece individuale ossia proprio dell'anima umana immortale che trova nell'attualizzazione il proprio orizzonte ultimo, non soltanto sul piano gnoseologico, ma anche su quello etico e infine escatologico. Anche Averroè fa dell'i. a. una sostanza separata, ma affianca a essa l'intelletto possibile o passivo, anch'esso separato. La complessa soluzione di Averroè, variamente rielaborata nel corso degli anni, consiste nel porre due sostanze separate o piuttosto due aspetti o modi di un'unica sostanza. All'individuo, in ogni caso, è lasciata la capacità di ricevere gli intelligibili soltanto in quanto egli fornisce le immagini sensibili sulle quali l'i. a. opera poi per far passare gli intelligibili dalla potenza all'atto. L'atto dell'intendere è così garantito nella sua universalità e nella sua verità (è uno ed è propriamente dell'intelletto separato), ma appare sottratto all'individualità umana. L'immortalità dell'anima personale viene in tal modo negata.

La scolastica. In ambito latino, le questioni esegetiche sollevate dal *De anima* aristotelico, tradotto per la prima volta nel 12° sec. da Giacomo Veneto, vengono ampiamente dibattute, facendo presto ricorso anche alle interpretazioni arabe. I primi tentativi per armonizzare il testo aristotelico (e il problema della conoscenza) con la dottrina cristiana dell'immortalità utilizzano la teoria avicenniana alla luce dell'agostinismo; così alcuni (Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle) attribuiscono l'i. a. all'anima e usano la distinzione avicenniana delle 'due facce' (superiore e inferiore) dell'anima, altri (Guglielmo d'Alvernia) attribuiscono la funzione dell'i. a. all'illuminazione divina. La lettura di Averroè è invece segnata da almeno due fasi. In una prima fase (primo averroismo), il commentatore viene letto alla luce di una possibile armonizzazione con la dottrina cristiana: l'i. a. è, come l'intelletto possibile, attribuito all'anima umana. Nella seconda metà del 13° sec., invece, alla facoltà delle Arti di Parigi, si inaugura una lettura critica di *Aristotele*, oltre che di Averroè, che, rivendicando autonomia per la filosofia, cessa di interpretare il testo aristotelico alla luce della dottrina cristiana. È questo il cosiddetto secondo averroismo latino. *Sigieri di Brabante* riafferma per es. l'unicità dell'i. a. che esiste come unità specifica e si individualizza solo nell'unione con i phantasmata di ogni singolo uomo. Alle interpretazioni averroiste si oppongono i teologi Alberto Magno e Tommaso d'Aquino con la redazione di scritti Sull'unità dell'intelletto. Sulla base del testo di *Aristotele* (non l'auctoritas è rifiutata, dunque, ma la sua lettura), Tommaso tenta di dimostrare nel suo *De unitate intellectus contra Averroistas*, a un tempo l'universalità del conoscere e l'immortalità dell'anima. Nella sua interpretazione l'intelletto è «separato» in quanto privo di corporeità: dunque sia l'i. a. che quello passivo appartengono all'individuo, cosicché sia l'immortalità dell'anima che la sua capacità conoscitiva sono salvaguardate. L'i. a., diverso nei singoli uomini, agisce sulle specie sensibili e forma le specie intelligibili con un'operazione che, in continuità con *Aristotele*, è ancora spiegata con la metafora della luce. La disputa sull'i. a. attraversa ancora il secolo successivo anche se, già a partire dal sec. 14° e in partic. con *Guglielmo di Occam*, la questione verrà assunta criticamente. Il progressivo confinamento della questione all'interno della tarda scolastica si deve anche alle condanne ecclesiastiche del 1277. Nell'aristotelismo rinascimentale, Pomponazzi assume una posizione accostabile a quella di Avicenna, ma molti saranno gli autori vicini ad Averroè.

INTELLETTUALISMO

Ogni concezione che dia particolare valore all'attività conoscitiva dell'intelletto, o subordinando a esso le altre funzioni spirituali, o comunque basando precipuamente su di esso la conquista gnoseologica della verità. In seguito alla svalutazione della funzione dell'intelletto, operata da vari

punti di vista durante il 19° sec. (per es., dall'idealismo dialettico, o dalle diverse forme di irrazionalismo, di intuizionismo, di volontarismo, di pragmatismo), il termine *i.* è venuto sempre più assumendo un significato negativo, ed è comunemente adoperato per caratterizzare ogni forma di teoreticismo e di razionalismo a cui manchi il senso concreto della vita sentimentale, pratica, estetica dell'uomo. Così anche, nella critica letteraria e artistica, il termine indica il prevalere dell'attività intellettuale e della ragione sull'attività estetica, affettiva e fantastica.

INTENZIONALITÀ

Riprendendo l'uso del termine lat. *intentio* (→ *intenzione*) invalso nel neoplatonismo arabo e nella gnoseologia aristotelico-scolastica (a indicare sia l'atto conoscitivo con cui il soggetto tende verso un oggetto, sia l'immagine o forma dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente), Brentano e *Husserl* hanno parlato di *i.* come quel carattere per cui un fatto di coscienza (come 'credere', 'desiderare', 'aspettarsi', ecc.) tende verso qualcosa di altro da sé, è 'coscienza di' qualche cosa, vi si riferisce, pur non essendo tale cosa necessariamente reale o esistente, dato che la mente può riferirsi a oggetti non esistenti o non localizzabili esternamente (per es., quelli delle allucinazioni, dei sogni, della finzione letteraria o dell'utopia politica). L'*i.* riguarda pertanto quell'ampia gamma di stati mentali che posseggono un contenuto concettuale, dato che non si può credere senza che vi sia un creduto o sperare senza che vi sia uno sperato. Mentre però Brentano considerava l'*i.* come il carattere essenziale di tutti i fenomeni psichici, *Husserl*, sotto l'influenza di Bolzano e *Frege*, sottraeva l'*i.* all'ambito dell'esperienza psichica portandola in quello della pura validità logico-oggettiva. Riproposta sulla scena filosofica tra gli anni Cinquanta e Sessanta del sec. 20°, quando la critica al comportamentismo in psicologia (e al positivismo logico che lo giustificava sul piano epistemologico) favorì un orientamento che avrebbe poi imposto il paradigma cognitivista nelle scienze umane, la questione dell'*i.* fu inizialmente discussa sul piano linguistico, in partic. da Chisholm, secondo cui ogni uso di segni presuppone qualche stato intenzionale. Negli anni Ottanta del 20° sec. l'*i.* ha ricevuto una rinnovata attenzione da parte di quanti, nell'ambito della filosofia della mente, hanno cercato una via d'uscita dalle pastoie della prevalente teoria dell'identità mente-cervello. In tale prospettiva, tra le riflessioni di maggiore rilievo si possono annoverare quelle di J. R. Searle e Dennett.

INTENZIONE

Dal lat. *intentio* «atto di tendere verso un oggetto», quindi l'atto dell'intelletto teso a comprendere l'oggetto o quello della volontà teso a ordinare l'azione a uno scopo; nelle traduzioni arabo-latine e nei testi medievali che ne dipendono corrisponde ad almeno due termini arabi: *ma'qūl* – che vale letteralmente «intelligibile» e – *ma'nā* – «significato» o appunto «intenzione». La progressiva specializzazione semantica del termine, che va differenziandosi da *intensio*, con cui si indicherà un aspetto quantitativo di intensità (e a partire da *Leibniz* la modalità opposta all'estensione di un concetto), permette di distinguere almeno tre ambiti di utilizzo: gnoseologico, logico, etico.

Gnoseologia e psicologia. Il termine *intentio* assume uno specifico significato tecnico con le traduzioni latine degli scritti di tradizione aristotelica, e in partic. con le traduzioni delle opere avicenniane. In senso tecnico (il termine può infatti avere anche il senso generico di 'cosa'), Avicenna utilizza il termine *ma'nā*, tradotto per lo più dal latino *intentio*, in due distinte accezioni. Nella prima esso indica – nel *De anima* – il contenuto non sensibile di una percezione sensibile, per es. l'aggressività che l'agnello avverte alla vista del lupo, contenuto che, se non è come tale

veicolato da un elemento particolare della percezione sensibile, è colto nel suo insieme dalla facoltà estimativa. Accanto alla percezione sensibile del lupo (nella forma cui accede con i cinque sensi esterni e i sensi interni), l'agnello ha insomma una percezione del 'significato' di essa, e cioè del fatto che si tratta di un animale pericoloso e da cui è opportuno fuggire. Nella seconda accezione, intentio indica, nella Logica e nella Metafisica, sia la forma intelligibile universale (ma'qūl), distinta da quella sensibile, sia il contenuto concettuale che, corrispondendo all'essenza della cosa, va inteso in senso assoluto, al di là di una qualunque determinazione quantitativa (non è né universale né particolare). Ai significati di derivazione avicenniana va poi ad accostarsi l'uso del termine rintracciabile in Averroè che intende intentio come il contenuto appreso dalle diverse facoltà conoscitive. Tratto distintivo della riflessione latina medievale – e in parte della stessa riflessione di lingua araba che la influenza – è l'attenzione all'atto noetico prima che alla rappresentazione che ne consegue. Su questa linea si pone *Tommaso d'Aquino* che – tra l'altro consapevole dell'equivocità che va attribuita alla voce – intende l'intentio come il termine del processo conoscitivo (il concetto universale propriamente detto) e la species come il suo principio e inizio. Il phantasma, illuminato, dà luogo alla species intelligibilis o species impressa che, rispecchiando la realtà esterna (è una similitudo rei extra), contiene ciò che c'è di universale e quindi in fondo di conoscibile nella cosa; è in relazione alla species impressa che è nell'intelletto possibile che questo stesso intelletto possibile forma poi una species expressa o un verbum mentis e cioè l'intentio. In quanto è termine del processo conoscitivo, l'intentio è per altro ciò grazie a cui si conosce, e non ciò che è in effetti conosciuto (è id quo intelligitur e non id quod intelligitur) e cioè l'oggetto. In tal senso, l'oggetto conosciuto non è presente come tale all'intelletto, e lo è piuttosto intenzionalmente, attraverso la species. A costituire lo sfondo di tale concezione è la dottrina della verità come corrispondenza; la verità è cioè intesa come adaequatio intellectus et rei, secondo una formula che Tommaso attribuisce a Isaac Israeli ma che corrisponde, invece, a un passaggio della versione latina della Metafisica di Avicenna (I, 8. Nel testo arabo, tuttavia, in luogo di 'aql «intelletto», si ha 'aqd : «nesso»). In tal senso, viene sottolineato il legame tra noetica e ontologia: l'atto del pensiero si definisce e ha senso soltanto in relazione all'essere. La filosofia moderna, in virtù di quel processo di ripensamento del rapporto tra soggetto e oggetto del conoscere che ha un suo momento centrale nel cogito cartesiano, perde tale relazionalità, insistendo sulla problematicità del rapporto tra species e res, in parte già sottolineata, per altro, dagli autori del tardo Medioevo – Durando di S. Porciano, Pietro Aureolo, *Guglielmo di Occam* – i quali misero in dubbio la necessità di supporre la species per spiegare la conoscenza. Il termine intentio viene poi recuperato da Brentano, che lo utilizza per esprimere le diverse modalità con le quali l'oggetto – che può venire rappresentato, affermato o negato, amato o odiato – si presenta alla coscienza (cfr. *La psicologia dal punto di vista empirico*, 1874; *La classificazione dei fenomeni psichici*, 1911). Prendendo le mosse da Brentano, *Husserl* farà dell'i. (Intention) il perno della propria teoria volta a ristabilire la relazionalità tra soggetto ed essere. L'intenzionalità, che indica la diversità dei modi di percezione dell'oggetto, diviene così la caratteristica fondamentale delle esperienze vissute della coscienza (cfr. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, 1913).

Logica. Connesso con quello gnoseologico, ma non a esso riducibile, è l'uso del termine nella logica medievale. Nei testi di logica intentio interessa in genere il rapporto tra la res e l'intelletto. Testo di riferimento è il Prologo dell'Isagoge di Porfirio che, ponendo la questione dell'esistenza delle forme universali senza però assumere una posizione a riguardo, scatena la disputa degli universali che si può dire percorra l'intero pensiero medievale. Al di là delle varie soluzioni adottate, la logica scolastica distingue le «i. prime» (primae intentiones), nozioni cui corrispondono cose che hanno un'esistenza extramentale ('animale', 'uomo', ecc.), e le «i. seconde» (secundae intentiones) che

sono nozioni di nozioni (per es., soggetto, predicato), riflettono un atto dell'intelletto sul suo proprio pensare, hanno un'esistenza meramente «intenzionale» o mentale e sono il soggetto o oggetto proprio della logica. Nella riflessione scolastica, dunque, si distingue tra un primo livello di conoscenza intellettuale, che è quello della corrispondenza con la realtà, e un secondo livello, che è quello del tutto mentale o intellettuale della logica. La fonte di tale distinzione è ancora nei testi avicenniani: nel commento all'Isagoge si legge che la logica differisce dalle altre scienze, perché considera le proprietà che appartengono a una quiddità in quanto concepita nella mente; nella *Metafisica* (I, 2) il soggetto della logica è identificato nelle intentiones intellectae secundae che si fondano sulle intentiones intellectae primae. Di rilievo è poi la discussione sullo statuto ontologico delle i. seconde sviluppatasi tra il sec. 13° e il 14°. Decisiva in questo senso sarà la teoria della significazione (impositio) che ha in *Guglielmo di Occam* un momento centrale. Collegando il nome alla intentio, *Occam* distingue, infatti, i nomi di «seconda imposizione» (i nomi di nomi o le loro proprietà) da quelli di «prima imposizione»; questi sono a loro volta distinti in nomi di «prima i.» che significano le cose stesse (le quali hanno un'esistenza extramentale, per es., 'uomo') e nomi di «seconda i.» (per es., 'specie'). Questi ultimi significano i concetti che hanno esistenza soltanto nella mente. In questo senso, l'i. rappresenta un segno che sta per una classe di oggetti; un oggetto è quindi sostituito dal concetto ogni volta che entri in gioco in un giudizio o in un ragionamento.

Etica. In ambito etico l'i. rimanda all'intenzionalità, ossia al rapporto della volontà con il fine. Per Abelardo l'i. in quanto orientamento della volontà determina la qualifica morale dell'atto: un atto non è peccaminoso se procede da una buona i., che è però tale in sé stessa, ossia in rapporto a Dio, e non soggettivamente (Conosci te stesso, Scito te ipsum). In *Tommaso d'Aquino* e nella filosofia tomista il termine viene utilizzato nel dar conto dell'atto umano volontario, a indicare il momento della decisione che muove ad agire, correlando il fine con i mezzi. L'intentio finis costituisce l'atto della volontà, che suppone una conoscenza del fine differente nei diversi enti: così la conoscenza razionale umana determina l'implicazione morale dell'atto. In tal senso, l'i. non è rintracciabile nell'etica aristotelica dove l'atto non viene esaminato in base al suo fine, ma in base al suo movente. Grandissimo rilievo all'i. nell'atto morale è dato anche da *Kant* nella *Critica della ragion pratica*.

INTERPRETAZIONE

Il termine copre una molteplicità di usi, tutti più o meno riconducibili a un procedimento di decodifica di un testo (per es., della Bibbia), di un simbolo o anche di un comportamento al fine di individuarne il significato. In senso restrittivo, con il nome di ermeneutica (→), la nozione di i. è stata al centro della filosofia di *Heidegger* e *Gadamer*.

Il concetto di interpretazione in *Aristotele*. *De interpretatione* (gr. Περί ἑρμηνείας) è il titolo latino di uno dei trattati di *Aristotele* raccolti nell'*Organon* nel quale lo Stagirita tratta del discorso significante, delle parti del discorso (nome e verbo) e del modo in cui esse si congiungono per dar luogo a proposizioni o giudizi dichiarativi che possono essere veri o falsi, pervenendo quindi a formulare la definizione dell'affermazione come «il giudizio che attribuisce qualcosa a qualcosa» e della negazione come «il giudizio che separa qualcosa da qualcosa» (*De interpretatione*, VI, 17 a 25-6). In questo senso il termine indica sostanzialmente l'insieme delle caratteristiche che sono alla base dell'espressione linguistica del pensiero (delle «affezioni dell'anima») e del rapporto tra linguaggio (suoni della voce e simboli) e realtà. La dottrina aristotelica avrà un'ampia influenza nella logica medievale, sia per la distinzione dei giudizi universali e particolari in affermativi e negativi, presente anche nei Primi analitici, sia per la formulazione del cosiddetto principio di bivalenza, secondo cui ogni giudizio è vero o falso, benché nel *De interpretatione Aristotele* individuasse una

possibile eccezione al principio nei giudizi relativi al futuro (futuri contingenti), come «domani ci sarà una battaglia navale», che non è né vero né falso.

Interpretazione e semiotica. Un uso più ristretto e più specifico del termine *i. si* ha a partire dalla filosofia di *Peirce*, uno dei fondatori della semiotica, la teoria generale dei segni. Per *Peirce* il processo di *i. si* articola secondo un rapporto triangolare tra oggetto, segno e interpretante (→ semiotica). Sarà poi *Morris* (*Lineamenti di una teoria dei segni*, 1938; *Segni, linguaggio e comportamento*, 1946) a fornire una sistematizzazione della semiotica come disciplina che si articola in tre dimensioni: la sintassi (che riguarda la combinazione dei segni tra loro), la semantica (che riguarda il rapporto tra segni e oggetti) e la pragmatica (che considera i segni in relazione ai soggetti che li interpretano). Indubbiamente, quest'ultima appare la parte più pertinente relativamente alla nozione di *i. si*, in quanto, pur nel contesto di un approccio comportamentistico qual era quello di *Morris*, implica un aspetto attivo da parte dell'interprete che decodifica i segni attribuendo loro un significato. La sintassi era peraltro già stata esplorata nell'ambito del neopositivismo, in partic. da *Carnap* (*Sintassi logica del linguaggio*, 1934). Successivamente lo stesso *Carnap*, che accettò la sistematizzazione compiuta da *Morris*, avrebbe avviato un approccio semantico al linguaggio (*Introduction to semantics*, 1942), ma solo in quella prospettiva formale (→ oltre: Interpretazione e logica) che *Morris* intendeva appunto ampliare in una più comprensiva visione pragmatica del problema del significato e dell'interpretazione.

L'interpretazione nella filosofia analitica. Sin dagli anni Trenta del sec. 20°, *Wittgenstein* si sarebbe radicalmente opposto agli approcci formali e strettamente denotazionistici alla teoria del significato, inaugurando un tipo di indagini in cui ha un ruolo determinante il concetto di interpretazione. La teoria del significato del cosiddetto secondo *Wittgenstein* (*Ricerche filosofiche*, post., 1953) si basa sulle nozioni di 'regola' e 'gioco linguistico': comprendere un proferimento linguistico (che può essere un enunciato dichiarativo ma anche un comando, una preghiera, un'ipotesi, ecc.) significa per *Wittgenstein* interpretarlo sulla base delle norme e dei contesti sociali entro cui il proferimento acquisisce un significato, piuttosto che ricondurlo, secondo la teoria denotazionistica (una «rappresentazione primitiva» del funzionamento del linguaggio) da lui stesso elaborata nel *Tractatus logico-philosophicus* (1918), agli oggetti e agli stati di cose che lo renderebbero vero. Atteggiamento analogo *Wittgenstein* (seguito poi da *A.I. Melden*, *Peters*, *P. Winch*, *von Wright*) mostra verso il comportamento non linguistico (anch'esso ricondotto a una forma di linguaggio) quando sottolinea l'aspetto interpretativo, in base ai contesti pubblici e alle regole implicite in una comunità, dell'attribuzione di significato a gesti e azioni (si pensi, per es., al gesto di alzare la mano: soltanto in base al contesto e alle regole che vigono in una comunità esso può essere interpretato come l'atto o l'intenzione di chiedere la parola). Un approccio pragmatico al linguaggio simile a quello wittgensteiniano è rappresentato dalla teoria degli atti linguistici di *Austin* e *Searle* e dalla teoria della conversazione di *Grice*, per le quali l'analisi del significato va inquadrata in una prospettiva comunicativa e interpretativa in cui la dimensione denotazionistica del linguaggio costituisce solo uno dei vari aspetti. Oltre che a *Wittgenstein* e ai teorici degli atti linguistici, si devono soprattutto a *Quine* e a *Davidson* le riflessioni più influenti relativamente all'*i. si* nell'ambito della filosofia analitica. Con il celebre esperimento mentale della traduzione radicale, *Quine* (*Parola e oggetto*, 1960) mira a problematizzare l'acritica accettazione dei significati come entità mentali o astratte associate agli enunciati, entità che enunciati sinonimi di lingue diverse avrebbero in comune (in ciò *Quine* manifesta delle affinità con l'antimentalismo wittgensteiniano). Con il caso di un linguista che debba tradurre una lingua completamente sconosciuta *Quine* ha messo in evidenza che l'attività di traduzione (esempio estremo di attribuzione di significato e di attività interpretativa) è governata dalle presupposizioni logico-linguistiche e ontologiche del linguista, che proietterebbe il suo schema

concettuale sul linguaggio da tradurre con un certo margine di arbitrarietà che non esclude la compilazione di dizionari incompatibili tra loro ma tutti compatibili con il comportamento osservabile (tesi dell'indeterminatezza della traduzione radicale). In questa prospettiva i significati non sarebbero entità da scoprire, ma comportamenti da interpretare, e verrebbero tendenzialmente preferite quelle traduzioni o i. che rendono il parlante quanto meno dissimile dall'interprete («l'insipienza del nostro interlocutore, oltre un certo limite, è meno probabile della cattiva traduzione» costituisce, al proposito, la celebre osservazione di Quine). Questa assunzione metodologica, per la quale il traduttore o interprete presuppone che il parlante abbia un insieme di credenze logiche e ontologiche non dissimili dalle sue, è nota come principio di carità ed è stata ulteriormente accentuata da Davidson, che ha elaborato una teoria dell'i. intesa come teoria del significato (Verità e interpretazione, 1984) basata sulla definizione di verità di *Tarski* oltre che sulle indicazioni di Quine (→ anche significato).

Interpretazione e logica. Secondo la formulazione originariamente proposta da *Tarski* negli anni Trenta del Novecento (correntemente nota come teoria dei modelli), in logica si intende per i. l'assegnazione di denotati o estensioni, appartenenti a un prefissato dominio di oggetti, ai termini descrittivi di un linguaggio o di un sistema formale (un individuo a un termine singolare, un insieme di individui a un predicato monadico, e, conseguentemente, un valore di verità dall'insieme {Vero, Falso} a un enunciato). Un'i. che rende veri gli enunciati e gli eventuali assiomi del linguaggio viene definita modello.

INTERSOGGETTIVITÀ

Insieme delle forme e strutture del rapporto fra soggetti. Nella filosofia moderna il tema dell'i. è presente in modo esplicito nella fenomenologia di *Husserl*, sia nelle Idee per una fenomenologia pura (1913) che nelle Meditazioni cartesiane (→) (1929-31). La preoccupazione di *Husserl* era quella di evitare una caduta dell'Ego trascendentale nel solipsismo, e la soluzione consiste essenzialmente nell'ipotizzare un rapporto di empatia (→) fra i diversi Ego, grazie al quale l'esperienza vissuta del singolo (→ Erlebnis) possa diventare una esperienza comune e aprire la strada verso la conoscenza delle essenze che, in quanto tali, trascendono la sfera della mera soggettività. La soggettività trascendentale diviene così gradatamente i. trascendentale, nozione che secondo *Husserl* rappresenta la soggettività trascendentale in modo più preciso. In ambito fenomenologico il tema dell'i. è stato studiato in partic. da *Scheler* (Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, 1916; Essenza e forme della simpatia, 1923); da Edith Stein nella sua dissertazione dottorale sotto la guida dello stesso *Husserl* (Sul problema dell'empatia, 1917); e, più recentemente, da Dan Zahavi (*Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, 1996; Empathy and interpersonal understanding, 2008). Il tema dell'i. è presente anche in *Essere e tempo* (→) di *Heidegger*, dove l'Esserci, cioè il *Dasein*, il singolo, è in realtà un Mitdasein, un singolo che convive con altri singoli. Questa circostanza impedisce in *Heidegger* una reale i., perché il tratto fondamentale della convivenza è la cura, che può essere inautentica o autentica. Nel primo caso la convivenza genera il mondo del «si dice», ossia delle apparenze, dell'opinione, e quindi della «deiezione» e dell'alienazione, che impedisce un reale rapporto intersoggettivo di comprensione reciproca. Nel secondo caso nasce sì un autentico rapporto con gli altri, ma all'insegna dell'«essere per la morte», che è per definizione un'esperienza non comunicabile, perché si muore sempre da soli. Il tema dell'i. è presente anche in autori variamente legati alla problematica fenomenologica come Löwith, *Sartre*, Merleau-Ponty, Gadamer.

INTUIZIONE

Rapporto immediato e diretto tra soggetto pensante e oggetto, che può essere inteso o come semplice presenza dell'oggetto alla mente, o come immedesimazione del soggetto nell'oggetto. Già nella filosofia antica e medievale sono rintracciabili entrambi i significati. Così *Platone* e *Aristotele* affermano la possibilità di raggiungere i principi primi mediante l'i., intendendo con ciò la possibilità di percepirli direttamente. L'altro significato di i. è presente specialmente nell'opera di pensatori interessati alla problematica religiosa. *Plotino*, *Agostino* e i mistici medievali indicano nell'i. l'unica via per l'uomo di entrare in contatto con Dio, intendendo talora questo contatto come immedesimazione o partecipazione. Ancora *Plotino* e *Agostino*, insieme inoltre a Tommaso, affermano il carattere intuitivo proprio della conoscenza divina concepita come creatrice dei suoi stessi oggetti. La filosofia moderna insiste inizialmente sulla coincidenza tra i. ed evidenza. Con *Cartesio* si parla quindi d'i. a proposito della percezione immediata di alcuni singoli contenuti assolutamente certi (l'io, Dio, ecc.); mentre nel caso di *Locke* si riconosce nell'i. la via privilegiata per percepire immediatamente e con sicurezza la concordanza e la discordanza tra diversi contenuti. Sull'i. e sulla sua capacità di rendere partecipe il soggetto della natura dell'oggetto insiste invece *Spinoza* nelle pagine in cui afferma la superiorità della scienza intuitiva. I due diversi significati d'i. sono poi chiaramente distinti da *Kant*, che contrappone l'i. sensibile, come percezione passiva, ma immediata, dell'oggetto da parte di un essere finito, all'i. intellettuale, propria soltanto di Dio, in forza della quale l'oggetto stesso viene creato. La filosofia idealistica si è proposta, successivamente, di recuperare all'uomo l'i. intellettuale affermando, con *Fichte*, *Schelling* e *Hegel*, la capacità dell'ente finito di cooperare al processo di creazione dell'oggetto. Nel corso del Novecento sono da ricordare, per il particolare peso che danno all'i., accanto alla filosofia di *Croce*, che considera tale funzione come propria della creazione e della fruizione estetica, il pensiero di Bergson, che riconosce nell'i. una forma privilegiata di percezione che permette di superare gli schemi dell'intelletto per giungere a una più vera comprensione dell'oggetto in tutta la sua plasticità e dinamicità; e infine la fenomenologia di *Husserl*, che ritiene l'i. eidetica l'unica via per cogliere le essenze con la medesima pregnanza degli oggetti empirici.

INTUIZIONISMO

Termine con cui si designano quelle concezioni che non solo riconoscono una funzione all'intuizione, ma rivendicano a essa un ruolo privilegiato. Di i. si è così parlato a proposito della scuola scozzese del senso comune di Reid e Hamilton, che nel tentativo di superare le conclusioni scettiche di *Hume* affermò la capacità degli uomini di percepire, mediante l'intuizione, delle verità certe sia sul piano gnoseologico sia su quello morale. Nel sec. 20°, invece, l'i. di Bergson non si limita a riconoscere un posto primario all'intuizione, ma contrappone questa funzione libera e creatrice all'intelletto schematico e statico. Alla reazione a quanto di schematico e di statico si accompagnava allo scientismo positivista si possono far risalire, oltre alla filosofia di Bergson, anche altre forme d'i. affermatesi nei primi decenni del Novecento. Così nell'etica anglosassone la teoria di Sidgwick, Moore, H. Prichard, W. D. Ross e A. Ewing, che, contro la tendenza dell'utilitarismo inglese a considerare la morale come una parte della scienza, ne afferma invece l'autonomia riconoscendo nell'intuizione la forma di percezione peculiare nel campo valutativo. Così l'opera di *Scheler* e *Hartmann*, che ha visto nell'intuizione l'unica via per cogliere la gerarchia dei valori. Così le conclusioni di Brouwer (→ oltre), che, opponendosi alla concezione della matematica come sistema puramente formale di simboli, hanno visto all'origine degli elementi di

questa disciplina (numeri, assiomi, teoremi) un continuo intervento dell'intuizione concepita come attività della mente che crea e costruisce i costituenti essenziali di questo campo.

IRONIA

Nella filosofia antica è l'interrogare (dal gr. εἶρων «interrogante») fingendo di non sapere, o almeno esagerando, per reazione o per modestia, il proprio non sapere, e si esercita in partic. contro quella che Aristotele dice il contrario dell'i., la millanteria (ἀλαζονεία), ossia contro coloro che credono o vogliono far credere di sapere. Il carattere dell'i. contraddistingue anzitutto il procedere speculativo di Socrate, che dichiarandosi ignorante chiede lume all'altrui sapienza, per mostrare come quest'ultima si riveli in effetti inferiore al suo stesso sapere di non sapere; e poi compenetra anche il pensiero platonico, per lo meno negli aspetti polemici, onde esso non solo riprende e descrive la stessa i. socratica, ma anche (per es., nel Parmenide) combatte dottrine altrui fingendo di assumerle come vere e deducendone con simulata serietà l'assurdo: generando cioè la παιδεία dalla παιδία, l'insegnamento dallo scherzo ironico. Differisce, invece, dall'i. socratica (che non è simulazione ma dubbio metodico e illuminata coscienza), quell'i. che è esaminata a più riprese nei libri morali di Aristotele e che è stata raffigurata, nell'aspetto e nel tipo dell'ironico, dal primo dei Caratteri di Teofrasto: essa viene infatti equiparata alla simulazione; e sullo stesso concetto di simulazione, ormai indipendente dall'i. socratica, si fonda la figura retorica dell'i. («un discorso che dice il contrario di quel che le parole significano»), la quale tende a distinguersi da quella, peraltro affine, del sarcasmo. Il concetto di i. torna ad assumere valore filosofico nel primo romanticismo tedesco, e soprattutto in Schlegel, esprimendo l'atteggiamento di superiorità dello spirito rispetto a ogni realtà per cui esso abbia avuto interesse, e quindi lo scarto tra l'infinità e la finitezza. Si comprende quindi come l'i. sia stata considerata costitutiva dell'arte (in cui appunto si sperimenta tale assoluta catarsi e autosufficienza), specialmente in sistemi estetici come quello di Solger, influenzati dalla concezione schellinghiana dell'arte come organo dell'assoluto, solo capace di comprendere, pur restando superiore e indifferente, l'estrema dualità dialettica del reale. Criticata da Hegel in quanto vacua manifestazione della soggettività, che pretende di porsi come assoluto negando ogni realtà finita, la concezione romantica dell'i. è stata in parte ripresa dall'esistenzialismo di Kierkegaard, dove costituisce un momento fondamentale dell'esistenza, consentendo all'uomo di distaccarsi dal mondo in cui è immerso l'esteta e di avviarsi verso lo stadio etico.

IO

È con il Discorso sul metodo (→) di *Descartes* (1637) che l'io entra in filosofia, come fondamento del filosofare.

La posizione di *Cartesio*. Cogito ergo sum è «il primo principio della filosofia che cercavo» (Discorso, parte IV) perché rimane saldo anche nell'ipotesi che io mi inganni su ogni cosa. Che tale verità non possa che essere stabilita in prima persona è con ancora maggiore evidenza affermato nelle Meditazioni metafisiche (→) (1641), che in luogo del cogito hanno la formula: ego sum, ego existo. Invece di una proposizione che connette logicamente esistenza e pensiero, le Meditazioni contengono un enunciato performativo, che lega l'esistenza dell'ego alle condizioni della sua esecuzione: «questo che pronunzio: Io sono, Io esisto», scrive infatti *Descartes*, è vero «per tanto tempo per quanto è da me proferito o concepito nella mente». La distanza tra le due formulazioni è anche la distanza fra la scoperta dell'ego cogito e la sua determinazione metafisica come sostanza, che nel Discorso interviene subito. Nella II Meditazione, invece, alla domanda «che

cosa, dunque, sono Io? Si risponde: una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente». È solo in seguito, nella III Meditazione, che la *res cogitans* è interpretata come una sostanza, e distinta realmente dalla *res extensa*, cioè dai corpi materiali, compreso il corpo umano.

Le critiche a *Cartesio*. Il primo a criticare il passaggio dall'ego cogito alla *res cogitans* sarà *Hobbes*, che nelle III Obiezioni alle Meditazioni lo considererà tanto legittimo quanto il passaggio da: 'io sono passeggiante' a 'io sono una passeggiata'. Lungo la strada aperta da *Hobbes*, la filosofia empiristica si atterrà esclusivamente alla presenza dell'Io a sé stesso come coscienza, senza compiere il passo ulteriore in direzione dell'essere sostanziale. Così, per es., *Locke* scriverà: «ciascuno è per sé stesso quel che chiama Io: infatti in questo caso non si considera se il medesimo Io si perpetui nella stessa sostanza o in sostanze diverse» (Saggio sull'intelletto umano, II, 27). E *Hume*: «noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento. [...] La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti» (Trattato sulla natura umana, I, IV, 6). In questa prospettiva, l'unità e l'identità dell'Io sono semplicemente una nostra credenza, frutto di una certa abitudine associativa.

Kant e l'idealismo postkantiano. Semplicità, identità e unità come caratteri propri di una sostanza, attestati dalla coscienza di sé, non saranno più ristabiliti. In *Kant*, tuttavia, accanto alla dimensione empirica, compare una dimensione trascendentale della coscienza, detta appercezione pura, cui è demandato il compito di procurare stabilità e permanenza all'Io, in virtù di una sintesi originaria del molteplice dell'esperienza. La coscienza di sé dell'appercezione trascendentale va però distinta dalla conoscenza di sé: un conto è l'Io come dato del senso interno, oggetto mutevole della psicologia empirica, un altro è l'Io come atto della spontaneità che accompagna ogni altra rappresentazione nel pensiero, veicolo di ogni conoscenza che non può essere a sua volta conosciuto, ma di cui tuttavia si può essere sempre coscienti, ogni volta che si produce la rappresentazione 'Io penso'. Nell'orizzonte dell'idealismo postkantiano, l'Io trascendentale viene elevato a principio primo e incondizionato di tutta la realtà, in virtù del fatto che solo esso può essere posto in virtù di sé stesso, come un atto (*Tathandlung*) e non semplicemente come un fatto (*Tatsache*): «Ciò, l'essere (l'essenza) del quale consiste puramente in questo, che esso pone sé stesso come essente, è l'Io come soggetto assoluto. Così come esso si pone, è; e così come è, si pone» (*Fichte*, Dottrina della scienza, 1794, I, § 1). Analogamente, *Schelling* nel Sistema dell'idealismo trascendentale (→) (1800): «L'autocoscienza dalla quale noi partiamo, è un unico atto assoluto, e con quest'unico atto è posto non soltanto l'Io stesso con tutte le sue determinazioni, ma anche [...] quant'altro in generale è posto per l'Io» (cap. 3°, Avvertenza).

Il Novecento. Nella filosofia del 20° sec., il profilo non empirico – e al limite della conoscibilità – dell'Io è ravvisabile in esiti anche molto diversi della riflessione filosofica: in partic. nelle proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus* (→) (1921) di Wittgenstein (5.63: «Io sono il mio mondo»; 5.632: «Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo») e nel neoidealismo gentiliano («Il noi soggetto del nostro pensiero non è Io che ha di contro a sé il non-Io (altro) o altri Io (altri); e però non è l'Io empirico, quale apparisce alla osservazione psicologica: uno tra molti; ma l'Io assoluto, l'Uno come Io»; (*Gentile*, L'atto del pensare come atto puro, 1911). La dimensione trascendentale dell'Io ha tuttavia subito un arricchimento rispetto all'originaria impostazione kantiana, anzitutto in direzione dell'intersoggettività, riconosciuta già da *Hegel* nella *Fenomenologia dello spirito* (→) (1807), per cui lo Spirito è «Io che è Noi, Noi che è Io», e tematizzata tra gli altri sia in *Husserl* («La questione della possibilità che io, partendo dal mio Ego

assoluto, pervenga agli altri [...] non è un problema che possa ricevere un'impostazione fenomenologica pura»; Meditazioni cartesiane, V) sia in *Gentile* («L'alterità reale sussiste nello stesso atto dell'io come sintesi di io e non-io»; *Genesi e struttura della società*). Ma tra Otto e Novecento sono state esplorate anche la dimensione storico-esistenziale dell'io (da *Hegel* a *Kierkegaard*, da *Heidegger* a *Sartre*; si veda, per es., *Heidegger*: «Nell'io si esprime il sé-Stesso che io, innanzitutto e per lo più sono non autenticamente»; *Essere e tempo*, § 64), la dimensione corporeo-incarnata (in specie nelle ricerche di *Husserl* e di *Merleau-Ponty*), quella inconscia (*Nietzsche*, per il quale l'io è una semplice «abitudine grammaticale», ma naturalmente anche *Freud* e la psicanalisi). Detronizzato dalla posizione cartesiana del fondamento, con la quale secondo *Hegel* la filosofia moderna aveva raggiunto la terraferma, l'io è stato nel corso del Novecento ricondotto per sentieri diversi alla sempre più impervia ricerca di sé. Esempio, in questo senso, il percorso ermeneutico dall'idem all'ipse, dall'io al sé, proposto da Ricoeur (*Sé come un altro*, 1990). Nel panorama contemporaneo, accanto alle ricerche ermeneutico-fenomenologiche, hanno preso vigore le scienze cognitive, i cui metodi e i cui risultati si definiscono in stretto rapporto con la ricerca scientifica, e il cui problema, in partic. in relazione all'io come coscienza, può essere formulato con le parole di Dennett: «A che cosa serve la coscienza, se un'elaborazione dell'informazione perfettamente inconsapevole è capace, in linea di principio, di conseguire tutti i fini per i quali si supponeva che esistesse la mente cosciente?». Su tale interrogativo la filosofia della mente sembra dividersi tra quanti considerano il problema insolubile in linea di principio, e quanti invece lo considerano tale soltanto in linea di fatto.

LEGGE SCIENTIFICA

Benché risalga al pensiero greco l'idea che il mondo naturale, in analogia con quello umano, è governato da leggi, è tuttavia soltanto nell'epoca moderna che nasce il concetto di l. s., o naturale, intesa come relazione costante (di solito formulata matematicamente) tra fenomeni o tra aspetti di uno stesso fenomeno, la cui scoperta è compito della scienza. Caratteristica di una legge naturale è l'universalità, ossia il suo essere valida senza eccezioni per una totalità di casi di un certo ambito. Se le l. s. abbiano anche necessità è problema variamente dibattuto. *Hume*, le cui tesi hanno influenzato gran parte delle concezioni positivistiche ottocentesche e novecentesche (da *Comte* a *J.S. Mill* ai neopositivisti), negava l'esistenza di una connessione necessaria tra eventi dalla cui successione costante si originerebbe l'idea di una relazione causale: le leggi causali esprimerebbero solo regolarità empiriche. Nonostante alcune influenti tesi sul carattere convenzionale delle l. s. (*Le Roy*) o sulla loro natura di relazioni simboliche né vere né false ma solo più o meno adeguate a esprimere i dati sperimentali (*Duhem*), è col neopositivismo (in partic., *Hempel* e *Nagel*) che si hanno i tentativi più articolati di spiegare ciò in cui una l. s. consiste. Sulla base del presupposto che le leggi di natura hanno la forma di generalizzazioni empiriche relative a concomitanze regolari (i tipi più semplici essendo asserzioni universali della forma: 'Tutti gli A sono B' e 'Ogni volta che si dà A si dà B'), i neopositivisti si trovarono a dover fornire un criterio di discriminazione tra generalizzazioni accidentali e generalizzazioni nomiche o legisimili. L'identificazione delle l. con asserzioni generali è infatti una condizione troppo debole che non permette di chiarire la differenza, per es., tra l'asserzione (1) 'Tutti i metalli sono conduttori di elettricità', a cui si riconosce forza nomica, e l'asserzione (2) 'Tutte le rose del mio giardino sono rosse', che esprime una generalizzazione accidentale. È implicito nel concetto di legge, infatti, che essa sia confermata da tutti i casi esaminati, passati e presenti, e che valga anche per quelli futuri; tuttavia, mentre alla (1) si riconoscono certamente tali requisiti, essi non caratterizzano una generalizzazione come la (2), che si applica solo a una collezione finita di oggetti. Un modo diverso di esprimere ciò è dire che una l. s., a

differenza di una generalizzazione accidentale, possiede forza predittiva. Un'altra condizione soddisfatta dalle l. s. ma non dalle generalizzazioni accidentali è la cosiddetta forza controfattuale. Un'autentica legge di natura 'sostiene' (cioè garantisce l'inferenza di) condizionali controfattuali (→ condizionale controfattuale), come nel caso della (1): 'Se questa sostanza fosse un metallo, allora sarebbe un conduttore di elettricità'; laddove la falsità di 'Se questa rosa (bianca) fosse nata nel mio giardino sarebbe rossa' è intuitivamente evidente. Forza predittiva e forza controfattuale sono i due requisiti fondamentali di una l. di natura. A essi è stato inoltre spesso affiancato l'ulteriore requisito della cosiddetta generalità non ristretta, per il quale un'asserzione universale merita il titolo di legge se, oltre a essere empiricamente vera, non contiene costanti individuali (cioè nomi di particolari oggetti), né predicati il cui campo di applicazione sia limitato a collezioni finite di oggetti o eventi situati in una specifica regione spazio-temporale, o se, in assenza di tali caratteristiche, è logicamente derivabile da leggi autentiche o da una teoria che le contenga. I requisiti sin qui elencati non sono sempre stati considerati sufficienti, e, soprattutto da parte di autori critici dell'impostazione rigidamente empiristica del neopositivismo (per es., W.C. Kneale e G.H. von Wright), ci si è talvolta appellati all'esistenza di una connessione necessaria di tipo fisico tra l'antecedente e il conseguente di una legge naturale, una connessione più debole di quella di tipo logico, ma più forte della regolarità empirica.

LIBERO ARBITRIO

Capacità di scegliere liberamente, nell'operare e nel giudicare. L'espressione, usata a indicare la libertà (→) del volere umano, nasce dapprima sul terreno della speculazione teologica, in connessione con i problemi della grazia, della predestinazione e dell'origine del male. *Agostino*, nella cui opera il concetto assume il massimo rilievo, distingue il l. a. dalla libertà perfetta, che l'uomo avrebbe perduto in seguito al peccato originale, e lo identifica come quel «posse non peccari» per cui esso diviene essenzialmente inclinazione al bene, pur potendo volgersi al male. La dottrina della grazia, indispensabile all'uomo per il raggiungimento della salvezza, accentua, in polemica con il pelagianesimo, il carattere di gratuità di essa e della sua assoluta indipendenza dai meriti umani; di qui il problema della conciliazione tra predestinazione e l. a., necessario fondamento per la valutazione morale dell'azione. Nella scolastica il concetto di l. a. viene sviluppato in connessione al problema della volontà e della razionalità della scelta. In Tommaso esso viene a identificarsi con la volontà, «essendo proprio della medesima potenza il volere e lo scegliere» (*Summa theologiae*, I, q. 83, a. 4); la volontà libera non può peraltro non attenersi ai dettami della ragione, in quanto una scelta d'altro genere nascerebbe da un difetto di libertà. Nell'ultima scolastica, in antitesi all'intellettualismo tomistico, si sviluppa invece una concezione volontaristica che tende a ritrovare la libertà del volere nella totale indipendenza della volontà rispetto ai motivi dell'agire. Così in *Duns Scoto* la libertà è intesa come possibilità di determinarsi ad azioni opposte, mentre in *Occam* si accentua il carattere arbitrario della scelta, l'indifferenza rispetto a qualsiasi tipo di motivazione. Di qui l'identificazione dell'arbitrio con l'arbitrio dell'indifferenza (lat. *arbitrium indifferentiae*), ossia con lo stato d'animo di chi, di fronte all'esigenza della decisione volontaria, non propende: più per l'uno che per l'altro termine dell'alternativa; formula estrema della libertà del volere, concepita come assoluta indipendenza da ogni movente passionale e razionale, e quindi come puro arbitrio. Da tale identificazione della volontà con l'*arbitrium indifferentiae* deriva l'impossibilità della stessa volizione nel caso della completa equivalenza dei motivi determinanti. La problematica agostiniana sarà invece ripresa da *Lutero*, che giungerà a negare qualsiasi possibilità di salvezza al di fuori della grazia, ponendo decisamente l'accento piuttosto sull'imperscrutabilità dell'aiuto divino che sui meriti umani, mentre il pensiero più maturo di *Agostino* aveva tentato di

conciliare, mostrandone la reciproca necessità, i due contrastanti aspetti della predestinazione e del l. arbitrio. I motivi della predestinazione e della grazia costituiranno successivamente, sempre nel solco delle dottrine agostiniane, il nucleo problematico essenziale del giansenismo.

LIBERTÀ

Capacità del soggetto di agire (o di non agire) senza costrizioni o impedimenti esterni, e di autodeterminarsi scegliendo autonomamente i fini e i mezzi atti a conseguirli. La l. può essere definita in riferimento a tre elementi: il soggetto o i soggetti di l. (chi è libero), i campi entro cui essi sono liberi (definiti dai vincoli), gli scopi o i beni socialmente riconosciuti che si è liberi di perseguire (che cosa si è liberi di fare). Come vi sono vari tipi di agenti che possono essere liberi (persone, associazioni, Stati), così vi sono molti tipi di condizioni che li vincolano e innumerevoli generi di cose che essi sono liberi o non liberi di fare. In questo senso esistono molte l. diverse (morale, giuridica, politica, religiosa, economica, ecc.). Di conseguenza, quando cerchiamo di definire stati di l., abbiamo a che fare con questioni relative all'identificazione di chi, sotto quale descrizione pertinente per il riconoscimento collettivo, è libero di fare che cosa, rispetto a quali vincoli, entro quale campo di azione e significato sociale. La riflessione sul tema della l. accompagna tutta lo storia del pensiero filosofico, dall'antichità all'epoca contemporanea, con accenti e approcci diversi.

Il tema della libertà nella filosofia antica. Nel pensiero di *Socrate* hanno un grande rilievo i due motivi, strettamente connessi tra loro, della involontarietà del male e dell'attraenza del bene. *Socrate* è convinto che nessuno fa il male volontariamente, cioè per il gusto di fare il male, e che ognuno agisce sempre in vista di quello che egli crede sia il bene e il meglio per lui. Se per questo verso *Socrate* resta all'interno del cosiddetto soggettivismo dei sofisti, nel senso che anche per lui non è mai possibile uscire dall'ambito delle valutazioni, dei gusti e delle preferenze individuali, tuttavia questi vengono continuamente giudicati, criticati e discussi attraverso il διαλέγεσθαι («il disputare») e ciò permette di ritrovare criteri comuni e validi universalmente. Fare il male, per *Socrate*, vuol dire seguire un bene apparente invece del bene reale; infatti, se uno conoscesse il bene, lo farebbe anche, perché il bene è tale che, una volta conosciuto, attrae irresistibilmente la volontà dell'uomo e si presenta senz'altro come ciò che è preferibile. Di qui l'equazione socratica di scienza e virtù, strettamente connessa all'eudemonismo che caratterizza tutta l'etica socratica. Di qui, implicitamente, una concezione della l. come meta raggiungibile attraverso la scienza. Questa concezione ritorna anche in *Platone*, sia pure all'interno di una prospettiva escatologica: si pensi al mito di Er (*Repubblica*, X), il guerriero che ha passato dodici giorni nell'Ade e che può ricordare ciò che ha visto. L'anima, che è immortale, deve reincarnarsi ciclicamente per espiare i peccati che ha commesso, e poiché essa ricorda le sue vite precedenti, può scegliere fra vari «modelli di vita». Ciascuna anima è responsabile della propria scelta, «la divinità non vi ha minimamente parte», e ognuna avrà, per guidarla nella sua vita, il demone che si sarà scelto. Una volta avvenuta la decisione, non ci sarà più possibilità di sottrarsi. Ma solo chi ha ascoltato la filosofia sa riflettere con discernimento: se la scelta, dunque, è libera, di questa l. è possibile fruire nel migliore dei modi solo attraverso la filosofia. Anche in *Aristotele* troviamo il consueto rapporto greco tra l. e conoscenza. Secondo l'analisi svolta nell'*Etica nicomachea* (III, 1), involontarie sono quelle operazioni «che avvengono per costrizione» o «per ignoranza»; la costrizione ha luogo ogni volta che «il principio dell'azione sia esteriore, di modo che l'agente, o paziente, non vi contribuisca per nulla». Quanto alle azioni commesse per ignoranza, l'involontarietà deriva dal fatto che «ogni malvagio ignora ciò che si deve fare e ciò da cui ci si deve astenere». Pare dunque, conclude

Aristotele, che «sia volontario ciò il cui principio si trova nell'agente che conosce tutte le circostanze particolari dell'azione». In questo modo *Aristotele* congiunge strettamente la l. del volere alla scelta volontaria. Un'ampia analisi dei problemi connessi con la libertà ci dà *Plotino* nelle *Enneadi* (VI, 8). Egli si chiede «se sia qualche cosa rimessa alla nostra libertà», e poiché moltissime sono le passioni che ci trascinano, «noi ci domandiamo perplessi», dice *Plotino*, «se non siamo, per avventura, altro che nulla, e nulla sia rimesso alla nostra libertà». *Plotino* riconduce la l. del volere non a un impulso sensibile, bensì «al retto ragionamento e alla giusta tendenza»; è necessario, insomma, che «la ragione e la conoscenza si rivolgano proprio contro l'impulso e lo vincano». Perciò esse devono rifarsi a un principio non-sensibile, a una non-sensibile tendenza al bene. Coloro che sono guidati da impulsi sensibili, non potremo considerarli, sostiene quindi *Plotino*, «compresi sotto un principio di l., perché anche agli incapaci, che agiscono per lo più in quel modo, non riconosceremo mai l. del volere: a chi, invece, per la virtù operosa del suo intelletto, è immune dalla passionalità del corpo, attribuiremo veramente la libera indipendenza».

Cristianesimo e Riforma. Sul concetto di l. influisce in modo profondo l'avvento del cristianesimo. *Hegel* osservava a questo proposito (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 482) che intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non avevano mai avuto questa nuova idea della l.; i Greci e i Romani, *Platone* e *Aristotele*, e anche gli stoici sapevano solo che l'uomo è realmente libero in virtù della nascita (come cittadino spartano, ateniese, ecc.) o in virtù della forza del carattere e della cultura, in virtù della filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero). Ma una nuova idea di l. si afferma per opera del cristianesimo; per il quale l'individuo come tale ha valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e a far sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo in sé è destinato alla somma libertà. Se il concetto di l. del volere diventa centrale per il cristianesimo, perché senza la l. dell'uomo non sarebbe concepibile il peccato, e dunque non avrebbe senso alcuno la redenzione, tuttavia il concetto di l. deve congiungersi strettamente a quello di grazia divina, a un qualcosa cioè di esterno e indipendente. *Agostino* sente la necessità di affermare la responsabilità umana e insieme un prestabilito disegno divino. A Pelagio, che asseriva che il volere umano, dopo il peccato, può anche volgersi al bene, *Agostino* risponde che certamente «può»; ma la maniera in cui riesce concretamente a volere quel bene che «può» volere è che le reali forze di volerlo gli siano date da quello stesso vivente *Bene* a cui volse le spalle. E a Giuliano d'Eclano *Agostino* risponde che la predeterminazione divina non annulla ma include il libero arbitrio (→) umano e le sue scelte, e che, se Dio concede il suo aiuto a chi vuole, ciò non toglie che con un volere libero, sebbene ridestato dall'aiuto divino, l'uomo riesca a volere il bene, sicché un reale merito, per quanto reso possibile solo dalla grazia, è premiato con la salvezza. Tommaso, a sua volta, sostiene che il poter fare il male proviene sì dalla l., ma da un suo difetto, non da una sua perfezione: «che il libero arbitrio possa scegliere oggetti diversi rispettando l'ordine delle finalità, appartiene alla perfezione della l.: ma che scelga alcunché travolgendo tale ordine – ciò che è peccare – questo appartiene a un difetto di libertà» (*Summa theologiae*). Dopo il Medioevo, nel quale la soluzione agostiniana è accolta da taluni con più intensa accentuazione dell'onnipotenza della grazia nel volere umano, da altri con maggiore preoccupazione di mostrare che il libero arbitrio non è tolto neppure dall'onnipotenza della grazia, il Cinquecento è il secolo nel quale la questione è ridiscussa interamente. Da un'interpretazione di *Agostino* sorgono le dottrine di *Calvino* e di *Lutero*, entrambe negatrici di ogni libero arbitrio umano, entrambe affermatrici di una l. nel bene che coincide con la più rigorosa necessitazione del volere umano da parte della grazia. Per i riformatori la l. cristiana è una realtà 'spirituale': essi avversano con decisione la sua interpretazione distorta in termini politici. Se *Lutero*, tornando a un'interpretazione di Paolo, si impegna a fondo nella critica della l. cristiana come

libertas ecclesiae, che nient'altro diviene se non l'insieme dei privilegi, delle immunità e delle rivendicazioni dell'istituzione ecclesiastica, Calvino sottrae al regimen politicum o all'ordinamento civile il concetto della l. cristiana, che viene invece ascritto all'ambito autonomo della teologia. La tesi della l. della coscienza vincolata soltanto alla parola di Dio, in quanto tale non sottoposta ad alcuna autorità ecclesiastica o secolare, e l'aperta protesta contro una simile coartazione della coscienza, il rigetto delle pretese mondane di potere della Chiesa e della sua sovraordinazione all'ambito statale-secolare prepareranno la strada alla concezione moderna della l. e al dibattito sul suo significato politico-giuridico.

Il dibattito su libertà e necessità. Nel Seicento, *Spinoza* ripristina il concetto stoico dell'universale necessità e il concetto parimenti stoico di una l. che non presuppone, anzi nega il libero arbitrio, ed è fatta consistere nel riconoscimento e nell'accettazione della necessità universale stessa. Nel secolo seguente abbiamo la concezione di *Kant*, con la sua distinzione tra leggi della necessità, che regolano i fenomeni dell'Universo naturale, e le leggi morali o leggi della libertà. Per «l. morale» si deve intendere, secondo *Kant*, la facoltà di adeguarsi alle leggi che la nostra ragione dà a noi stessi. Noi possiamo dunque scegliere tra il seguire la causalità empirica, che rende il nostro volere eteronomo, e l'obbedire alla legge morale che, esprimendo l'essenza più profonda del nostro Io, rende il nostro volere autonomo e, così, libero. E come l'essenza profonda del nostro essere è la l., così all'origine dell'intero Universo che alla scienza si presenta determinato, è il libero volere di un Essere intelligente, che ordina teleologicamente ciò che alla conoscenza scientifica appare invece meccanicamente causato. La l. come autonomia morale dell'uomo e sua intima dignità è il grande concetto che *Fichte* svolge, riprendendolo da *Kant*. Al concetto, elaborato da alcuni scolastici, di «l. o arbitrio d'indifferenza» (facoltà di volere, immotivatamente o indifferentemente, l'una o l'altra di due cose contrarie o anche nessuna delle due), che, non sapendo o non potendo risolvere la propria indifferenza, resta in fondo un'inerte possibilità d'azione, *Hegel* oppone un concetto più concreto della l., quello della l. come autodeterminazione e intima spirituale necessità. Al determinismo positivisticò reagiscono tutte le filosofie del «ritorno a *Kant*», intese a salvare la l. della condotta morale. E, nel quadro del ritorno all'idealismo classico dei primi decenni dell'Ottocento, i movimenti neohegeliani insistono sulla hegeliana coincidenza di l. e necessità, rinnovando la polemica contro il mero arbitrio o l. d'indifferenza. Il rifiuto della concezione hegeliana della l. come processo speculativo della ragione universale distingue invece il pensiero di *Marx*, che identifica la l. con un processo di liberazione economica, politica e sociale volto ad affrancare l'uomo dal bisogno e dalla lotta di classe e a creare le condizioni per una concreta autorealizzazione materiale e spirituale. Per tutt'altra via passa l'opposizione all'hegelismo intrapresa dal contingentismo, per il quale nella l. è da vedere anzitutto indeterminazione; e spontaneità, piuttosto che autodeterminazione, cioè autonomia, è la l. per la filosofia dello «slancio vitale» (*Bergson*). Nell'esistenzialismo la l. viene a coincidere con la stessa necessità della situazione, di fronte alla quale l'uomo non ha altra scelta che accettarla consapevolmente o piombare nella «esistenza inautentica», come in *Heidegger*. In *L'essere e il nulla* (1943) *Sartre* sostiene che l'uomo è «essenzialmente» libero di scegliere, in quanto sua caratteristica è la «mancanza», il «nulla» di essere, ed è perciò continuamente teso alla scelta di possibilità esistenziali. L'equivalenza, di qui derivante, di tutte le scelte viene tuttavia eliminata nelle opere successive.

Il dibattito contemporaneo. Il significato politico-giuridico del concetto di l. è al centro del dibattito contemporaneo. Particolarmente influente è stata a questo riguardo la distinzione espressa da Berlin fra l. negativa e l. positiva, fra l. da e l. di: la prima concerne l'area entro la quale una persona è o dovrebbe essere lasciata fare o essere ciò che è in grado di fare o essere senza interferenze da parte di altre persone. La seconda riguarda l'area in cui si situa la fonte del controllo e dell'interferenza che

può determinare che qualcuno faccia o sia una cosa piuttosto che un'altra. La l. negativa corrisponde alla l. dei 'moderni' di Constant, che ne definisce appunto il senso e il valore nella celebre contrapposizione con la l. degli 'antichi'; essa è l'indipendenza individuale difesa da *J.S. Mill*: il soggetto della l. negativa è l'individuo, e l'arena della l. negativa è circoscritta da un confine che, per quanto mobile e variamente tracciato, separa la sfera 'privata' dalla sfera 'pubblica', la sfera individuale da quella collettiva. L'assenza di vincoli o interferenze va quindi interpretata principalmente come assenza di vincoli o interferenze da parte dei detentori di autorità legittima, che è tale se e solo se non viola o viola il meno possibile l'autonomia individuale. Contro la distinzione analitica dei due concetti di l. si è espresso Rawls nella sua teoria della giustizia come equità. La l. o, meglio, il sistema delle l. è oggetto del primo principio di giustizia. Esso prescrive che il sistema delle l. sia per ciascuno il più ampio possibile, compatibilmente con il sistema delle l. di ciascun altro. Nella prospettiva di Rawls, la massimizzazione del sistema delle l. individuali è prioritaria rispetto a quanto prescritto dal secondo principio di giustizia, il cosiddetto principio di differenza, che deve modellare le istituzioni responsabili della distribuzione di una classe particolare di risorse, considerate come beni sociali primari spettanti a tutti i cittadini. Accettare la priorità dell'eguale sistema delle l. implica accettare un principio di equità nella distribuzione dei beni sociali primari, in quanto un eguale sistema di l. non ha, di regola, eguale valore per individui diversamente dotati. Proponendo un ordinamento fra l. ed equità, espresso dalla priorità del principio di l. sul principio di differenza, Rawls ha di mira la soluzione di un conflitto fra la l. e un altro valore sociale quale l'uguaglianza (→). A questa prospettiva, e ai suoi importanti sviluppi ad opera di Sen e di Dworkin, si contrappone radicalmente la tesi sui diritti negativi propria della teoria libertaria. In partic., Nozick ha confutato la pretesa di teorie della giustizia distributiva di proporre criteri o modelli di distribuzione giusta. Se ci si basa sull'assegnazione di valore intrinseco alla l. individuale, qualsiasi precetto distributivo è inaccettabile perché non può che violare la l. individuale stessa. Nella più recente controversia nell'ambito della teoria normativa, il conflitto distributivo ha finito per lasciare spazio ad altro tipo di conflitto, il conflitto di identità o conflitto per il riconoscimento. E questioni relative all'assegnazione di valore alle l. si sono così connesse a questioni di riconoscimento di nuove identità o di identità prima escluse, a questioni di inclusione in o esclusione da comunità di 'pari' dai differenti confini.

LINGUAGGIO, FILOSOFIA DEL

Gli antecedenti della riflessione filosofica sul l. possono ritrovarsi nelle credenze e tradizioni di età arcaiche e popolazioni primitive circa i poteri della parola divina e umana: nell'inno vedico a Vac («la Voce») traspare l'idea che tutte le cose dell'Universo sono pervase da un'intrinseca vocalità, risuonino d'un loro nome; nell'esordio del Genesi la divinità biblica non crea mediante un fare, ma col semplice parlare; presso popolazioni diverse l'immediatezza con cui si avverte il rapporto tra segno e suoi possibili sensi, tra parola e suoi referenti, si traduce nella convinzione e nella pratica magica per cui la conoscenza del nome di una persona o di una cosa ne conferisce il dominio (da cui, per es., presso gli Aztechi l'abitudine d'una doppia imposizione del nome, una segreta e una pubblica).

Antichità. Alle origini, la tradizione speculativa greca conserva ancora tracce cospicue di tali convinzioni magiche. Per Eraclito, una delle prove della intrinseca contraddittorietà del reale è che cose che divengono, si mutano, scorrono (per es., un fiume), hanno uno stesso nome in permanenza, sicché sussiste una guerra tra il permanere del nome e il continuo tramutarsi della cosa: il ragionamento regge solo se si assume che denominazione e consistenza materiale hanno lo stesso

grado di realtà, vale a dire solo se si assume che un nome inerisce al fiume allo stesso modo che lo scorrere delle sue acque. Favorisce il persistere di queste convinzioni, per cui il nome è «connaturato» alla cosa, è φύσει, il glottocentrismo: per complesse ragioni storiche in Grecia dura più a lungo che altrove o, per dir meglio, dura in fasi di sviluppo culturale anche assai avanzato la credenza che la propria sia l'unica lingua «vera», pienamente umana e ragionevole, mentre gli altri popoli balbettano, sono, letteralmente, «barbari». Occorre aspettare l'eleatismo del pieno 5° sec. e la sofistica perché cominci ad affermarsi la consapevolezza del carattere convenzionale e non naturale delle denominazioni con cui una lingua inquadra l'esperienza. Che i segni linguistici in rapporto ai loro possibili referenti siano νόμῳ, «in forza di legge», si fa chiaro in *Democrito* e in *Platone*. A quest'ultimo dobbiamo la prima estesa trattazione superstita interamente dedicata al linguaggio, il *Cratilo* (→), dialogo in cui *Socrate* ironizza sulle tesi della scuola eraclitea (cui appunto appartene il filosofo che dà nome al dialogo) secondo cui i segni ineriscono naturalmente alle cose e le qualità fonetiche dei significanti riflettono le essenze intime delle cose denominate: per *Platone*, invece, come emerge sia dal *Cratilo* sia da altri passi dedicati al l., la parola è «strumento» (ὄργανον) per denominare le cose, strumento forgiato dall'uomo. Parallelamente all'affermarsi del convenzionalismo, si elaborano le prime classificazioni dei fatti linguistici: ad ambiente sofistico vanno condotte le nozioni del genere grammaticale, di modi verbali, di vari tipi di intonazione e, forse, di proposizione; in *Platone* troviamo una prima netta distinzione tra nome in funzione di soggetto (ὄνομα) e predicato (ῥήμα). Sotto il profilo della precisione e ampiezza dell'analisi grammaticale la coeva tradizione grammaticale indiana, culminante nell'opera di Pāṇini (→), si presenta certo più avanzata. Ad *Aristotele* la tradizione greca e, di riflesso, la tradizione dell'Occidente europeo debbono la prima sistemazione delle teorie e delle conoscenze intorno al linguaggio. All'analisi dei fatti linguistici *Aristotele* non giunge tanto sotto la spinta di interessi eruditi (esegesi omerica) o naturalistico-enciclopedici, ma per ragioni che costituiscono parte essenziale del nucleo della sua ontologia e della sua logica. Contro le corrosive forme di *scetticismo* maturate agli inizi del sec. 4° in Grecia, *Aristotele* ritiene di dovere opporre che, se pur tutto risulti controvertibile, non è controvertibile la dizione: o lo scettico tace o, se parla, qualunque cosa egli dica, dice una parola il cui rapporto con il suo senso è quel che è, altrimenti la parola stessa sarebbe insensata e il parlare sarebbe equivalente al tacere. Così la 'dicibilità' è la garanzia ultima e non removibile della possibilità di identificare rapporti non contraddittori e, quindi, di costruire certezze razionali e una società giusta. Il linguaggio si presenta dunque come una base indiscutibile per la ragione e, nelle sue partizioni e strutture, riflette partizioni e strutture della realtà, per la cui conoscenza esso è un accesso privilegiato. Da ciò, fin dal *De interpretatione*, una costante attenzione per le forme linguistiche, la quale porta *Aristotele* a edificare una completa dottrina della lingua. Le parole, in rapporto alle cose, sono κατὰ ξυνθήκην, ossia «per convenzione» o, come tradurranno i Latini, ad placitum, «per decisione arbitraria», o ex instituto, «per consuetudine». Esse si distinguono in nomi, designanti alcunché, e verbi, designanti alcunché μετὰ χρόνου, «con indicazione del tempo»; accanto a queste due categorie stanno le particelle (che è incerto se *Aristotele* suddividesse in più categorie, dato lo stato fortemente interpolato e corrotto dei maggiori testi a ciò relativi). Le parole, diversamente dalle voci animali, si articolano in elementi, gli στοιχεία ο γράμματα, la cui classificazione articolatoria è portata assai avanti da *Aristotele*, rivelando un interesse fonologico assente nella posteriore tradizione grammaticale greca. Il rapporto tra i corpi delle parole e le cose designate è mediato dai παθήματα τῆς ψυχῆς, «impressioni dell'anima», che sono «eguali per tutti»: *Aristotele* riconosce il carattere convenzionale e arbitrario delle forme linguistiche soltanto in rapporto al versante significante; i valori significati sono a suo avviso, come le cose stesse, entità di natura universale, che si impongono agli uomini senza possibilità di scelte, omissioni, varia partizione. Le dottrine aristoteliche furono riprese e svolte dai

primi stoici: a questi, e ai primi peripatetici, risalgono le elaborazioni e definizioni di categorie grammaticali come i casi nominali, le costruzioni transitive, intransitive e assolute dei verbi, ecc. Di queste elaborazioni logico-linguistiche si servirono i filologi alessandrini come base e inquadramento delle loro descrizioni grammaticali del greco, ricalcate poi dai primi scrittori di grammatica latina. La visione che aristotelici e stoici ebbero del linguaggio fu di tipo fenomenologico e descrittivo. Vi fu tuttavia nel mondo classico un filone, recessivo, che vide nelle lingue il risultato e la condizione delle divergenti evoluzioni e situazioni culturali dei vari popoli: troviamo in *Epicuro* e *Lucrezio* le elaborazioni più sistematiche di questo punto di vista (e *Lucrezio* sarà non a caso un punto di partenza delle riflessioni di Vico); e tracce significative possono reperirsi in considerazioni di *Cicerone* sulla traduzione e sulla incomparabilità semantica di parole greche e latine, nell'oraziano *Multa renascentur* (*Ars poetica* 70-71) e in *Bardesane*. Nella tarda antichità *Agostino*, *Boezio*, *Isidoro* riecheggiano (con originalità il primo) posizioni stoiche, aristoteliche, dottrine grammaticali ed etimologiche; *Prisciano* raccoglie in un corpus unitario le antiche dottrine grammaticali.

Medioevo. Questi autori costituirono la base delle conoscenze e delle teorie linguistiche durante il Medioevo fino all'affermarsi dei volgari e alla tarda scolastica. Il pensiero linguistico della scolastica, rimasto a lungo ignorato, si è in seguito andato rivelando ricco di contributi profondi e originali in materia di dottrine semantiche e sintattiche, certamente presenti ai logici e grammatici di Port-Royal. L'affermarsi dei volgari, d'altra parte, non è privo di riflessi in sede teorica: con le dispute letterarie e politiche che esso comporta in Europa tra il Duecento e il Cinquecento, l'affermazione dei volgari genera la consapevolezza del legame specifico, storicamente peculiare tra ciascun idioma e ciascun popolo ed età storica. È nel *Convivio* e nel *De vulgari eloquentia* che Dante offre i primi documenti di una concezione storicizzante delle lingue.

Età moderna e contemporanea. Tale concezione è destinata a precisarsi nel pensiero europeo del Seicento e del Settecento: le relazioni sintattiche e i significati lessicalizzati dalle varie lingue divergono da una lingua all'altra, da una ad altra epoca storica (*F. Bacone*, *Locke*, *Vico*, *Leibniz*, ecc.); i significati sono storicamente variabili in quanto fissati di volta in volta in rapporto a esigenze e caratteri della vita sociale dei vari popoli (*Locke*); le forme linguistiche condizionano la vita intellettuale, le elaborazioni concettuali, il pensiero (*Hobbes*, *Berkeley*, *Hume*, *Hamann*), cosicché le categorizzazioni dell'intelletto e il filosofare (come sottolinea *Hamann* in polemica con *Kant*) non sono degli a priori, degli assoluti, ma sono formazioni storicizzate e relativizzate dalla necessità di trovare un supporto nelle forme linguistiche che sono, a loro volta, storicamente relative. Dopo *Kant*, nella filosofia europea l'interesse per il linguaggio viene meno, né la linguistica, impegnata sempre più esclusivamente nella ricostruzione dell'aspetto fonetico delle protolingue, è in grado di ereditare la tematica delle filosofie empiristiche e razionalistiche del Seicento e del Settecento. In pratica, in materia di significato, struttura generale della lingua, ruolo del linguaggio nella vita mentale, riaffiorano nel corso dell'Ottocento le idee dell'aristotelismo antico e della tarda scolastica, riflesse nei testi grammaticali di Port-Royal, la cui fortuna dal Seicento all'Ottocento è immensa e quasi incontrastata nelle scuole di tutti i paesi. Solo a cavallo tra i secc. 19° e 20° in ambiti culturali assai diversi si riaccende l'interesse per le attività simboliche: *Peirce*, seguito poi da *Dewey*, negli Stati Uniti, *Marty* e *Frege* nell'Europa centro-orientale, *Russell* e *Moore* in Inghilterra, *Wittgenstein* e i neopositivisti del Circolo di Vienna in Austria e, dopo la diaspora provocata dall'annessione tedesca (*Anschluss*), nei paesi anglosassoni insieme ai filosofi analitici, *Cassirer* in Germania, *Croce* in Italia, ripropongono, naturalmente con assai varia accentuazione e articolazione, i temi della filosofia del I. prekantiana. Nello stesso tempo, sotto la spinta della critica elaborata da *F. de Saussure*, anche la linguistica riprende in esame temi filosofici e, con lo strutturalismo (→), tenta di

elaborare una teoria generale del linguaggio e della lingua su un piano analitico e sempre più accentuatamente formalizzato.

LOGICA

I vocaboli ἡ λογική (τέχνη), τὰ λογικά si stabilizzarono nel significato di «teoria del giudizio e della conoscenza» in un ambiente protostoico, pur conservando λογικός per tutta la grecità il valore originario e non tecnico di ‘relativo al λόγος’ (nelle molteplici accezioni di questa parola chiave del greco classico). Con tali termini si designarono così sia la teoria della conoscenza che lo studio della forma deduttiva di ragionamento. Questo studio era stato edificato da *Aristotele*; ma come questi non gli aveva dato propriamente il nome di logica (che adottarono invece più tardi i peripatetici suoi seguaci) e aveva preferito chiamarla analitica, così i problemi a cui essa rispondeva non avevano la loro genesi soltanto nel sistema aristotelico, bensì si erano venuti formando durante l’evoluzione del precedente pensiero greco.

L’età classica. Il primo tentativo di sistemazione in forma scientifica delle conoscenze logiche della filosofia greca nei suoi vari sviluppi (dottrina del λόγος di Eraclito, eleatismo di Zenone, dottrine eristiche dei sofisti e dialettica platonica, con la sua teoria della divisione) si ha soltanto con *Aristotele*. Degli scritti logici aristotelici raccolti nel cosiddetto Organon, ci sono rimasti: *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica*, *De sophisticis elenchis*. Nei *Topica*, lo scritto che maggiormente risente degli apporti culturali spesso contrastanti che il pensiero greco era andato esprimendo sforzandosi tuttavia di collocarli in un quadro organico, *Aristotele* tratta del ragionamento probabile, definito come quel particolare tipo di ragionamento che si basa su premesse normalmente accolte a livello di senso comune, non tali tuttavia da permettere conclusioni scientificamente valide. Lo studio dei τόποι («luoghi» della disputa) dovrebbe servire a porre ordine in un campo tradizionalmente considerato dominio dei retori e dei sofisti, soggetto spesso all’arbitrio dei disputanti. La trattazione viene completata dal *De sophisticis elenchis*, talvolta considerato come ultimo libro dei *Topica*, nel quale si classificano le aporie del ragionamento e vengono conseguentemente fornite indicazioni per la loro soluzione. Nelle *Categoriae*, dedicate peraltro più a problemi attinenti al discorso metafisico e ontologico che a quello logico in particolare, si ha un primo elenco dei diversi tipi di nomi (univoci, equivoci, denominativi) e una distinzione delle espressioni secondo un criterio di unità proporzionale (complete e incomplete): si ritrovano poi accenni a tematiche approfondite nel *De interpretatione* e negli *Analytica* (rapporto soggetto-predicato e teoria dell’inerenza). L’interesse del *De interpretatione* sta essenzialmente nella teoria della proposizione, che risulta così strutturata: essa si compone di nome e di verbo e può essere universale o particolare dal punto di vista della quantità, affermativa o negativa dal punto di vista della qualità. Se ne può inoltre affermare (della proposizione globalmente considerata e non quindi dei singoli termini che la compongono) la verità o la falsità. In questo scritto s’introduce poi anche l’importante coppia di concetti contraddittorio-contrario, che viene così precisata: si dicono contraddittorie quelle proposizioni che, pur risultando degli stessi termini, hanno rispettivamente diversa quantità e diversa qualità (‘Tutti gli uomini sono dotti’; ‘Qualche uomo non è dotto’), contrarie invece quelle proposizioni in cui è diversa soltanto la qualità (‘Tutti gli uomini sono dotti’; ‘Nessun uomo è dotto’). Da quanto finora esposto si desume che la coppia vero-falso è esaustiva riguardo ai valori che può assumere la proposizione; il che equivale a dire che, data una proposizione, se essa è vera, la sua contraddittoria sarà falsa (e viceversa). Questa enunciazione sul piano logico del principio fondamentale del terzo escluso è rimessa peraltro in discussione a proposito degli enunciati che trattano di eventi futuri non necessari (i cosiddetti futuri contingenti).

La parte finale del *De interpretatione* è dedicata poi all'esame delle proposizioni modali; si tratta di proposizioni semplici (o categoriche) in cui il rapporto soggetto-predicato è 'modificato' da uno dei seguenti termini (modi): necessario, contingente, possibile, impossibile. La dottrina del sillogismo trova negli *Analytica priora* la sua più rigorosa esposizione; per sillogismo s'intende un ragionamento deduttivo imperniato su tre termini, che danno luogo a tre diverse proposizioni (le due prime dette premessa maggiore e premessa minore, la terza, ricavata da esse, conclusione). I due termini (s'intende per termine qualsiasi parola assunta con funzione significativa all'interno di una proposizione, tale cioè da fungere da soggetto o da predicato) che compaiono come soggetto e predicato della conclusione vengono confrontati con un terzo termine detto medio che compare solo nelle due premesse. La posizione del termine medio nelle premesse serve a distinguere varie figure sillogistiche; esso infatti può essere rispettivamente predicato nella maggiore e soggetto nella minore (1a figura), predicato (2a figura) o soggetto (3a figura) in entrambe; i rapporti tra premesse e conclusione sono regolati in base alla quantità e qualità delle premesse; le varie combinazioni di quantità e qualità all'interno di una figura danno luogo ai vari modi sillogistici (opportune regole restringono poi notevolmente il numero dei modi sillogistici validi rispetto a quelli possibili). Nel 1° libro degli *Analytica priora* s'inserisce poi una prima trattazione del sillogismo cui danno luogo le proposizioni modali. Nell'esposizione della dottrina del sillogismo *Aristotele* impiega, forse per la prima volta, lettere alfabetiche al posto di termini (in terminologia moderna, si serve cioè di variabili), determinando così l'emergere di strutture o forme logiche, rigorosamente svincolate da qualsiasi riferimento al piano del significato. Negli *Analytica posteriora*, infine, riferendosi a questa struttura sillogistica, egli prospetta un concetto di scienza deduttiva, che è rimasto poi il punto di riferimento obbligatorio di tutta la cultura occidentale fino al sec. 16°. In base a questa concezione, sarà oggetto di scienza soltanto ciò che può essere ottenuto, conformemente alle regole del sillogismo, da principi propri di ciascuna scienza o di scienze logicamente sovraordinate a quella in questione (come nel caso della geometria e dell'astronomia; l'astronomia infatti deriva i suoi principi dalla geometria). L'indirizzo logico aristotelico è proseguito da Teofrasto e da Eudemo, suoi allievi; essi arricchirono la trattazione sillogistica, introducendo, oltre ai sillogismi già noti ad *Aristotele*, anche quelli ipotetici e disgiuntivi (s'intende, per sillogismo ipotetico, un sillogismo con almeno una premessa ipotetica; una proposizione si dice a sua volta ipotetica quando non risulta di soggetto e predicato, ma consta di più proposizioni semplici o categoriche, connesse tra loro da particelle logiche: congiunzioni, disgiunzioni, ecc.). Punto di arrivo di una tradizione logica non integralmente confluita nell'opera di *Aristotele* è la logica megarica (Eubulide, Diodoro Crono, Filone), ripresa, ampliata e definitivamente sistemata dagli stoici, che portano a compimento tra l'altro le idee dei successori di *Aristotele*. La logica stoica è una logica delle proposizioni, mentre la logica aristotelica è una logica dei predicati (o delle classi, non vuote), il che significa che mentre *Aristotele* si serve di strutture logiche in cui compaiono termini (classi) e nelle quali le variabili stanno per i termini, gli stoici individuano schemi d'inferenza, in cui gli elementi costitutivi sono le proposizioni (e le variabili quindi stanno per proposizioni). I connettivi logici (e, o, se ... allora, ecc.) sono interpretati in senso moderno, distaccandosi dall'accezione di senso comune. Particolare rilievo acquista la concezione cosiddetta filoniana dell'implicazione, in terminologia moderna l'implicazione materiale; l'implicazione si considera non valida solo nel caso in cui la proposizione che funge da antecedente sia vera e quella che funge da conseguente falsa. È da notare inoltre che gli stoici, a differenza di *Aristotele*, esprimono i loro principi logici non direttamente, ma sotto forma di paradigmi inferenziali o schemi d'inferenza (detti indimostrabili). Un altro settore di ricerca approfondito dagli stoici è quello dei problemi logico-semantici: la concezione del significato da essi formulata si rivela profondamente originale e implica posizioni metafisiche abbastanza distanti da quelle aristoteliche. Tra il segno linguistico e l'oggetto cui questo si riferisce viene ora a interpolarsi

il particolare livello «mentale» del significato (λεκτόν). Notevole importanza poi è attribuita dagli stoici ai paradossi, cioè a quei tipi di ragionamento la cui struttura non permette in alcun modo di concludere validamente (paradossi già noti alla tradizione megarica; famoso quello del mentitore). Le principali dottrine logiche si erano intanto andate diffondendo anche in ambiente latino, trovando una precisa eco nell'opera filosofica e retorica di *Cicerone*; particolare interesse da questo punto di vista rivestono i suoi *Topica*, ripresi nelle sistemazioni posteriori. Nei secoli successivi (150 d.C. ca.), importante, per l'influenza sui logici dell'Alto Medioevo, è l'opera attribuita ad Apuleio di Madaura, *Περὶ ἑρμηνείας* (trad. it. Sull'interpretazione). In essa si fornisce una sistemazione piuttosto scolastica delle dottrine logiche relative alla proposizione e al sillogismo categorico. Si ricorda inoltre Porfirio (3° sec. d.C.), autore di un'introduzione o Isagoge alle *Categoriae* di *Aristotele*, che tanta fortuna avrà nel Medioevo in relazione al dibattuto problema degli universali. L'ultimo grande logico dell'antichità può essere considerato Boezio (fine 5° inizi 6° sec. d.C.), il quale tradusse e commentò l'intera opera logica aristotelica (nonché alcuni altri opuscoli logici, come la citata Isagoge), continuando, in questa sua funzione di mediatore, l'opera del retore Mario Vittorino. Gli scritti più originali di Boezio (oltre ai commenti al *De interpretatione*) sono le monografie dedicate ai sillogismi categorici e ipotetici (*De syllogismis categoricis*, *De syllogismis hypotheticis*). Nel clima di conservazione e recupero culturale dei secc. 4°-7°, particolare rilievo assume poi l'opera dei manualisti Marziano Capella, Cassiodoro e Isidoro, i quali, inquadrando le arti liberali (grammatica, dialettica, retorica, ecc.), assegnano un suo posto anche alla logica (o dialettica), tramandando metodi e dottrine su cui si formerà poi la cultura dell'Alto Medioevo.

Il Medioevo. L'età di mezzo ricevette la cultura logica dell'antichità attraverso alcuni canali, di cui il principale è rappresentato dall'opera di traduttore e di commentatore di Boezio. Il corpus delle fonti del pensiero logico comprendeva fino al sec. 12°: l'Isagoge di Porfirio, le *Categoriae* e il *De interpretatione* di *Aristotele* (le tre opere circolarono unite dal sec. 9°, stabilmente dal sec. 12°), i commenti di Boezio a esse e le sue opere sui sillogismi categorici e ipotetici (quest'ultima tramanda la dottrina di Teofrasto e degli stoici) e sui topici, i *Topica* di *Cicerone*, il *Περὶ ἑρμηνείας* attribuito ad Apuleio, il *De definitionibus* di Mario Vittorino, le *Categoriae* dello pseudo-*Agostino*, il *De nuptiis* di Marziano Capella, Cassiodoro e Isidoro per la parte relativa alla dialettica. Ma l'acquisizione e l'utilizzazione di questi testi fu lenta e graduale. Quando nei secc. 9°-11° si raccomandava lo studio della dialettica, ci si riferiva sostanzialmente alle compilazioni ricordate e alle opere di Alcuino. È nel sec. 12° che l'influenza di Boezio divenne determinante. Quattro delle sue opere costituirono, insieme con l'opuscolo di Porfirio e le due opere di *Aristotele*, quei «septem codices» che Abelardo indicò come base della sua opera logica, dalle Glosse letterali ai commenti noti come *Logica ingredientibus* e *Logica nostrorum*, alla trattazione organica costituita dalla *Dialectica*. Nel corso del sec. 12° furono tradotte le rimanenti opere logiche di *Aristotele*: *Analytica priora* e *posteriora*, *Topica* e *De sophisticis elenchis* (a Chartres a metà del secolo mancavano solo gli *Analytica posteriora*, secondo il programma incluso nell'*Heptateuchon* di Teodorico, ma alla fine del secolo a Parigi era studiato tutto l'*Organon* di *Aristotele*). Si chiamò allora *ars nova* l'insieme delle opere aristoteliche tradotte da poco, mentre *ars vetus* indicava il complesso di opere: Isagoge, *Categoriae*, *De interpretatione*, tutto Boezio e il *Liber sex principiorum* attribuito a Gilberto Porretano. Nel frattempo, lo studio delle dottrine grammaticali sui testi di Donato e di Prisciano, condotto con l'aiuto della filosofia aristotelico-boeziana, portò a un'analisi del linguaggio, condotta sul latino, che arricchì di molto il patrimonio logico: la dottrina della *vox*, della *significatio*, della *dictio*, dell'*oratio* confluì in quella, logica, del *terminus* e della *propositio*: le opere di Abelardo ne sono una prima, alta testimonianza. Si distinsero nella *propositio* soggetto e predicato («categoremi», termini per eccellenza, variabili), da una parte, e gli altri elementi («sincategoremi»: quantificatori,

copula, ecc.; costanti logiche) dall'altra. Su quest'analisi, «sintattica» perché porta all'individuazione delle strutture della proposizione, si fondò la più celebre dottrina della l. medievale, quella della *suppositio* (capacità di un termine di stare, nella proposizione, per qualcosa d'altro), e delle varie *proprietas terminorum*: i trattati relativi (*parva logicalia*) costituirono, tra la fine del sec. 12° e l'inizio del sec. 13°, il primo nucleo della logica moderna (così detta in contrapposizione alla logica *antiqua*, comprendente *ars vetus* e *ars nova*), che fu il contributo medievale allo sviluppo delle dottrine logiche; essi trovarono il loro posto, accanto a una sintesi della logica *antiqua*, nelle *summulae* del sec. 13°, la più celebre delle quali si deve a Pietro Ispano. Una duplice tradizione letteraria si stabilì in quel tempo: da una parte i commenti all'*Isagoge* e alle opere di *Aristotele* (in partic. agli *Analytica*, di cui il sec. 13° fece propria la concezione deduttiva della scienza), dall'altra la trattazione organica sotto forma di *summa*. All'inizio del sec. 14°, la *Summa logicae* di *Occam* rappresentò il punto di arrivo della precedente opera di approfondimento della logica moderna e, insieme, il punto di partenza di successivi sviluppi. Considerando la l. indispensabile strumento di elaborazione scientifica, *Occam* ne diede una sistemazione coerente, con particolare riguardo alla dottrina dei termini, al problema degli universali (che dal sec. 9° costituiva un 'luogo' classico delle discussioni filosofiche) e, alla luce della soluzione di esso, alla trattazione delle categorie, al sistema sillogistico, alle regole dell'inferenza logica (*consequentiae*), ampiamente sviluppate al suo tempo. Sulle orme di *Occam* si mossero, nello stesso secolo, Buridano, Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen sul continente e R. Swineshead (Suisset), Heytesbury, R. Strode, R. Ferabrich in Inghilterra. Questi maestri portarono a maturazione le dottrine che formavano la l. moderna, ormai comuni a tutti i maestri perché apprese nei corsi universitari (per es., Burleigh, contemporaneo e avversario di *Occam*, ma autore di trattati che vanno considerati fondamentali per la l. medievale). Fu da essi coltivata l'analisi dei *sophismata* (proposizioni che richiedono un'accurata analisi dei *sincategoremi*, in partic. di quelli impliciti nei vari termini, per una corretta interpretazione; si conoscono varie specie di *sophismata*: *logicalia*, *grammaticalia*, *physicalia*, questi ultimi vertenti su problemi di filosofia della natura), degli *insolubilia* (proposizioni di difficile soluzione, che danno luogo ad *antinomie*), delle *obligationes* (regole della disputa scolastica). Si discusse anche a lungo sulle cause e condizioni di verità delle proposizioni. In Italia, tra i secc. 14° e 15°, Pietro di Mantova e Paolo Veneto furono eredi di questa tradizione, all'altezza dei maestri, prevalentemente inglesi, sui quali si erano formati. Una posizione a parte rispetto a questo tipo di l. occupa quella tentata da *Lullo*: si trattava per lui di definire un'*ars* capace d'individuare i principi primi della realtà e tradurli in simboli (alfabetici, numerici, ecc.) per poter poi organizzare attraverso la combinazione di questi simboli dimostrazioni inoppugnabili per la loro struttura (puramente formale) e rispondenti alla realtà, e quindi alla verità, per la rispondenza tra principi logici e principi ontologici.

L'età moderna. Nel Rinascimento, con il rifiuto umanistico delle sottigliezze logiche degli scolastici che, alla lunga, portavano al depauperamento del linguaggio inteso come strumento di comunicazione, e la lettura filologicamente attenta di *Aristotele* e dei suoi commentatori antichi, la l. medievale esaurì il suo compito. Sopravvisse tuttavia nell'insegnamento universitario e, specialmente, nella scolastica iberica fino al Seicento. Contemporaneamente si tentarono nuove interpretazioni e definizioni della l.: da un lato sottolineando i suoi rapporti con la retorica e la supremazia di questa, dall'altro rivolgendo in partic. l'attenzione ai problemi di metodo. In questa seconda prospettiva particolare rilievo assume la l. di Ramo e di Zabarella: in Zabarella è centrale l'analisi del sillogismo, inteso come processo sintetico o compositivo, connesso al processo induttivo (analitico o risolutivo) che conduce ai principi della dimostrazione, stabilendo così un rapporto di reciproca verifica tra processo sillogistico e processo induttivo. Ma in altri ambienti, soprattutto quelli della nuova scienza, si veniva maturando un diverso concetto di l.: messa in crisi la l.

aristotelico-scolastica con la denuncia del suo carattere astratto e verbale, che allontanava dalla realtà sostituendo parole a cose, la l. si veniva definendo in termini operativi in connessione con le necessità della ricerca sperimentale: così in F. *Bacone* la l. o *novum organum* si pone come metodologia della scienza sperimentale e vuole indicare il corretto modo di procedere per giungere a quelle definizioni e assiomi che la sillogistica tradizionale anteponeva all'esperienza. La critica di *Bacone* al sillogismo e il tentativo d'individuare le regole (*tabulae*) per un corretto ordinamento dell'esperienza saranno poi ripresi dall'empirismo moderno (questo porterà alla dissoluzione dei presupposti oggettivistici concernenti sia la forma sia la materia dell'esperienza: da *Bacone* a *Locke*, da *Hume* a *J.S. Mill* è possibile tracciare una linea di svolgimento che troverà nel Sistema di logica deduttiva e induttiva di *Mill* la sua summa). Il problema del metodo come cuore di una nuova l. è parimenti centrale in *Descartes*: già nelle *Regulae ad directionem ingenii* (1628) le regole della nuova scienza, che ha per modello quello matematico, trovano il loro fondamento nel concetto di intuizione come atto con cui la mente coglie con chiarezza ed evidenza la verità così delle «nature semplici», o prime nozioni per sé note, come dei momenti successivi del processo deduttivo che a quelle «nature» si riconnette; ai precetti delle *Regulae* faranno seguito, come loro essenziale compendio, le quattro regole del Discorso sul metodo (→) (1637), in cui ancora una volta il criterio dell'evidenza (o dell'intuizione chiara e distinta) costituisce il fondamento primo del metodo e la regola somma del discorso filosofico. Strettamente connessa all'insegnamento di *Descartes* – e preoccupata dall'altro lato di ricollegarlo a tradizionali motivi scolastici, ma anche con nuovi interessi per i problemi del significato – è la *Logica* o *l'arte di pensare* di *Arnauld e Nicole*, nota come *Logica di Port-Royal* (→). Grande rilievo assume il problema della l. in *Leibniz*, che riprende suggestioni della tradizione lulliana: sia per la ricerca di una l. simbolica e combinatoria, sia per il nesso, essenziale in *Leibniz*, tra l. e metafisica; ma assai originali, rispetto alla tradizione, sono sia gli svolgimenti della l. in connessione con la struttura della realtà (l'una e l'altra radicate nel principio d'identità) sia i nessi posti tra l. e matematica. *Kant*, il cui contributo alla l. in senso tradizionale non può essere considerato di grande originalità, è il teorizzatore di una l. (detta trascendentale) che, pur assumendo come sua condizione preliminare e indispensabile la l. formale, mira a costituirsi come disciplina autonoma. Mentre la l. formale si occupa, secondo *Kant*, delle leggi del giudizio, prescindendo rigorosamente dai contenuti, la l. trascendentale si occupa invece di fondare una particolare classe di giudizi, quelli sintetici a priori (che *Kant* aveva distinto sia dai giudizi analitici sia da quelli sintetici). Essa diviene quindi una scienza che tratta dell'origine, dell'estensione e della validità degli elementi a priori della conoscenza. Questa estensione della l. al campo della conoscenza e la correlativa sua distinzione dalla metafisica è peraltro strettamente legata a precise premesse speculative, quelle cioè del criticismo kantiano. Abolite, nell'ambito dell'idealismo, le distinzioni tra l., ontologia e metafisica, sarà quindi possibile identificare la l. con un particolare sistema di metafisica (identità espressamente teorizzata da *Hegel*). Così tutte le teorie logiche dei pensatori che si richiamano in vario modo alla filosofia hegeliana (*Bradley* e *Bosanquet* in Inghilterra, *Croce* e *Gentile* in Italia) vanno collocate in un contesto speculativo che non permette, se non per quanto attiene a taluni spunti critici, di raccostarle alla l. tradizionalmente intesa. La riduzione poi dei principi logici a principi psicologici operata in ambito positivista non consente di raccordare neppure questo indirizzo ai temi e alla problematica della l. prekantiana. Va piuttosto ricordata la vigorosa polemica antipsicologica di *Husserl*, su cui influirono le tesi del logico, matematico e filosofo tedesco Bolzano (autore di una *Wissenschaftslehre* e de *I paradossi dell'infinito*, opere che forniscono originali contributi allo sviluppo del pensiero logico-matematico, pubblicate rispettivamente nel 1837 e nel 1851, post., ma rimaste a lungo quasi ignorate) e di *Brentano* (studioso, tra l'altro, della l. aristotelica e delle teorie logiche dei medievali). Nella sua opera *Logica formale e trascendentale* (1929), *Husserl* ha tentato di distinguere nell'ambito della l.

tre momenti: una pura grammatica logica o teorica del significato (già delineata nelle sue Ricerche logiche), una pura analitica dell'apofansi o teoria delle espressioni non-contraddittorie (identificata con la matematica) e la l. trascendentale o teoria della verità, che dovrebbe costituire il fondamento ontologico dei due momenti precedenti.

L'età contemporanea. Le prime grandi intuizioni della l. moderna (come l. matematica) si fanno solitamente risalire a *Leibniz*, il quale introdusse nella seconda metà del Seicento i concetti di un linguaggio simbolico universale (*ars characteristic*) e di un calcolo a esso applicato (*calculus ratiocinator*). L'analogia fra l. e matematica fu sottolineata anche dai fratelli Bernoulli, celebri matematici svizzeri contemporanei di *Leibniz*, i quali sono tuttavia ben lontani dall'ampiezza della concezione del filosofo tedesco; l'algebra è intesa essenzialmente come studio dei rapporti quantitativi, e la l. è considerata come esempio particolare di applicazione di schemi deduttivi che sono propri della matematica. Alcuni spunti leibniziani furono raccolti intorno alla metà del Settecento, sempre in ambiente tedesco, da Ploucquet, professore di l. a Tubinga (ove ebbe allievo *Hegel*), e dal matematico e astronomo Lambert. Ploucquet studiò il calcolo sillogistico, occupandosi in partic. della cosiddetta quantificazione del predicato: nelle proposizioni sillogistiche i quantificatori ('tutti', 'alcuni', 'nessuno') non vengono applicati solo ai soggetti, ma anche ai predicati; questo permetteva l'introduzione di nuovi modi sillogistici e una trattazione più articolata della teoria. Gli scritti di Ploucquet suscitarono discussioni, in cui intervenne anche Lambert, che aveva dato una rappresentazione grafica del sillogismo mediante diagrammi geometrici (sviluppati anche da Eulero). Lambert diede anche contributi interessanti sia all'algebra della l. sia alla l. simbolica; ma, ritenuti inadeguati dallo stesso autore e rimasti inediti fino a dopo la sua morte, essi ebbero scarsa risonanza. In seguito, fino all'Ottocento, sul continente europeo le idee leibniziane sembrano andar perdute. Il quadro cambia se ci si sposta in Inghilterra, dove il fiorire degli interessi algebrico-matematici troverà sbocco nella grande opera di G. Boole. In verità già il filosofo W. Hamilton si era occupato della teoria del sillogismo, sviluppando il tema ploucquetiano della quantificazione del predicato. A tale proposito egli iniziò intorno al 1846 un'aspra polemica, per questioni di priorità, con De Morgan; l'argomento ebbe notevole risonanza e suscitò ampie discussioni, inducendo lo stesso Boole a pubblicare *L'analisi matematica della logica* (1847). Non sembra però che l'influsso di Hamilton vada al di là di questo stimolo indiretto. Ben più profondamente Boole, De Morgan e gli altri furono legati all'ambiente delle ricerche matematiche. Agli inizi dell'Ottocento si era formata a Cambridge, in reazione a un periodo di isolamento e di decadenza della matematica inglese, la *Analytical Society* (1812), fondata da C. Babbage, J. Herschel, G. Peacock, T. Robinson, E. Ryan e altri, che si proponeva di diffondere l'uso della notazione leibniziana (più agile di quella newtoniana) nel calcolo differenziale, e la traduzione di un famoso testo francese sull'argomento. Le idee della scuola di Cambridge si diffusero largamente, e ben presto l'attenzione di alcuni studiosi si estese dall'analisi ai fondamenti dell'algebra. Caratteristico di Cambridge fu l'atteggiamento «formale» nei confronti delle scienze matematiche; viene sottolineata l'importanza della scelta del linguaggio e degli assiomi; l'algebra non viene necessariamente considerata come studio dei rapporti quantitativi; solo requisito essenziale di una interpretazione del linguaggio simbolico, si comincia a sostenere, è che essa soddisfi gli assiomi; appare la concezione degli assiomi quali definizioni implicite, prescrittive tutte e sole le condizioni di cui gli enti associati ai segni devono soddisfare. In questo senso, l'interpretazione aritmetica non è che una delle varie possibili, privilegiata, se si vuole, da un punto di vista storico, ma non teorico; l'algebra aritmetica è anzi un ramo particolare dell'algebra simbolica. Passi ulteriori nello svincolamento dell'algebra «generale» dall'analogia con l'algebra aritmetica furono compiuti dal fisico-matematico W.R. Hamilton, che, pur non appartenendo alla scuola di Cambridge (e anzi a

volte in polemica con essa), ne subì gli influssi. In questa linea si inserisce ancora l'opera di De Morgan, che accoglie molte delle istanze di Cambridge. Come abbiamo già detto, egli si occupò a più riprese e con molta acutezza della teoria del sillogismo. Difese energicamente l'importanza della trattazione simbolica della *l.*: applicare alle operazioni logiche procedimenti analoghi a quelli propri dell'algebra aritmetica (costruire cioè un'algebra più generale) consente di mettere in luce e studiare i meccanismi formali del pensiero assai meglio di quanto sia possibile nel linguaggio comune (Formal logic, 1847; On the syllogism and on logic in general, 1858). I suoi studi lo portarono a concepire l'idea di una teoria generale delle relazioni, ben più ampia della sillogistica classica (On the syllogism and on the logic of relations, 1864); i problemi di quest'ultima si riconducono in ultima analisi a quelli di inclusione o non inclusione tra classi; ma la relazione di inclusione non è che una delle relazioni di ordine (come vengono chiamate le relazioni riflessive, antisimmetriche, transitive), e queste a loro volta non sono che tipi particolari di relazioni. Si apre così una prospettiva assai ricca, che sarà ripresa da Peirce e da altri, e che porterà all'attuale teoria delle relazioni, aspetto essenziale della moderna teoria delle strutture. Boole non fu mai alla scuola di Cambridge; fu però a essa legato tramite l'amicizia con D.F. Gregory e con De Morgan, e ne assorbì profondamente le idee e l'atteggiamento «formalistico» nei confronti dell'algebra. La pubblicazione della sua opera L'analisi matematica della logica, avvenuta contemporaneamente a quella della Formal logic di De Morgan (1847), è considerata una svolta fondamentale per la nascita della moderna algebra della logica. Seguì sette anni dopo la pubblicazione della Indagine sulle leggi del pensiero su cui sono fondate le teorie matematiche della logica e della probabilità (1854), che riprende e amplia temi già affrontati nel saggio precedente. Boole elaborò, in linguaggio simbolico e con metodo che può sostanzialmente dirsi assiomatico formale, un calcolo astratto delle classi, costruendo anche quella particolare algebra nota oggi come algebra di Boole; si interessò altresì della possibilità di un calcolo delle proposizioni. Fra i proseguitori dell'opera di Boole e di De Morgan vanno almeno ricordati i nomi degli inglesi W.S. Jevons, Venn e H. MacColl; quest'ultimo sviluppò in partic. il calcolo proposizionale. In seguito l'opera fu continuata dallo statunitense Peirce e dai tedeschi R. Grassmann ed E. Schröder. La *l.* deve a Peirce (che insegnò per brevi periodi alla Harvard University) interessanti contributi all'algebra delle classi; alla teoria delle relazioni (On an improvement in Boole's calculus of logic, 1867; Upon the logic of mathematics, 1867; On the algebra of logic, 1880); alla teoria della quantificazione, che amplia l'originaria algebra di Boole interpretabile come algebra di classi oppure di proposizioni, a una teoria molto più generale, in cui sempre maggiormente l'algebra della *l.* si svincola dall'algebra matematica. Con le Vorlesungen über die Algebra der Logik (1890-1905) Schröder diede per primo una trattazione sistematica e completa dell'algebra della *l.*, come essa era venuta sviluppandosi sia nei lavori dello stesso Schröder sia in quelli dei suoi contemporanei e predecessori. L'opera ha influenzato e stimolato profondamente gli studi ulteriori; a Schröder si richiameranno poi, nei loro lavori algebrici e in generale logico-matematici, anche il francese Couturat (Algèbre de la logique, 1905) e l'italiano G. Peano (Formulario mathematico, 1895-1908), cui si deve fra l'altro l'elaborazione di un simbolismo logico vicino a quello attualmente comune e la fondazione di una «scuola italiana» di *l.* molto attiva tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Nel frattempo, sul continente europeo, e soprattutto in Germania, la *l.* veniva sviluppandosi anche secondo direttive diverse da quelle degli algebristi, grazie a Frege da un lato e ai 'formalisti' dall'altro. Questi studi trassero direttamente stimolo da quelli dei grandi analisti della seconda metà dell'Ottocento, K.Th.W. Weierstrass, J.W.R. Dedekind e G. Cantor, che, proseguendo le ricerche di K.F. Gauss e A.-L. Cauchy, avevano richiamato l'attenzione sul problema dei fondamenti della matematica e avevano mostrato come, mediante la *l.*, l'intera matematica potesse essere ricondotta alla aritmetica dei numeri naturali, e cioè come, usando la sola *l.* e l'aritmetica dei numeri naturali, potesse essere ricostruita tutta la scienza matematica e in

partic. l'analisi matematica (arimetizzazione dell'analisi). Partendo da questo risultato, il programma di *Frege*, detto programma logicista, mirava a definire i concetti matematici all'interno della *l.*, base certa della conoscenza, così da poter trasformare le verità matematiche in verità logiche. In partic., *Frege* mirava a compiere la cosiddetta logicizzazione dell'aritmetica, cioè la riconduzione dell'aritmetica dei numeri naturali alla pura *l.*, ossia la ricostruzione all'interno della pura *l.* dell'aritmetica dei numeri naturali. Ciò portò *Frege* a esplicitare cosa fosse il sistema di logica entro cui tutta la matematica avrebbe potuto essere ricostruita: una *l.* molto potente, sostanzialmente equivalente alla teoria degli insiemi che era stata per la prima volta introdotta e studiata da Cantor e che era basata sui due principi di estensionalità (due insiemi sono uguali quando hanno gli stessi elementi) e di comprensione (per ogni data proprietà, esiste l'insieme di tutte e sole le cose che godono di quella proprietà). Tipica di *Frege* e di Cantor è una concezione platonista della matematica, secondo la quale gli enti matematici e gli insiemi in generale esistono indipendentemente dall'attività conoscitiva umana; fra questi enti vi sono anche, in forza del principio di comprensione, gli insiemi che corrispondono all'estensione delle proprietà e che sono ritenuti enti dello stesso livello ontologico dei loro elementi. Entro questo sistema logico, ossia entro questa teoria degli insiemi, *Frege* riuscì davvero a ricostruire l'intera aritmetica dei numeri naturali e dunque l'intera matematica. L'antinomia scoperta da *Russell* nel 1902 rivelò come il sistema logico di *Frege* e la teoria degli insiemi di Cantor fossero contraddittori, così da rendere vana la logicizzazione dell'aritmetica compiuta da *Frege*. Il programma logicista fu proseguito, dopo l'antinomia, in partic. dallo stesso *Russell*, mediante opportune modifiche alla teoria cantoriana degli insiemi, modifiche che fossero capaci di evitare le antinomie e che tuttavia mantenessero la teoria in grado di poter ricostruire l'intera matematica al suo interno: la teoria ramificata dei tipi è una delle proposte dello stesso *Russell*. Ma tali modifiche hanno portato a sistemi in cui alcuni principi erano di dubbio carattere logico, ancorché si debba ai *Principia mathematica* di *Russell* e Whitehead uno dei contributi più decisivi nella costituzione della odierna *l.* matematica. Il formalismo trovò in *Hilbert* un sostenitore geniale che, con il suo programma di fondazione della matematica, dette un contributo fondamentale allo sviluppo della *l.* matematica ponendo problemi la cui soluzione sarà destinata a cambiare l'immagine stessa della logica. Per *Hilbert*, massimo esponente del metodo assiomatico formale, già prima della scoperta dell'antinomia di *Russell*, in ogni teoria matematica i concetti fondamentali sono definiti implicitamente dagli assiomi e non vanno presupposti come noti, e per la fondazione di ciascuna teoria si deve richiedere dai suoi assiomi non la loro verità intuitiva, ma la loro non-contraddittorietà, ossia l'impossibilità di ricavare da essi, mediante un numero finito di inferenze logiche, una contraddizione. Particolarmente dopo la scoperta dell'antinomia di *Russell*, *Hilbert* propose il suo famoso programma di fondazione della matematica: trasformare ogni teoria matematica in un sistema formale, e dimostrare con metodi finitisti che tale sistema formale è non-contraddittorio. I metodi finitisti sono metodi matematici di per sé stessi sicuri perché algoritmici e basati sull'uso dell'infinito potenziale. Poiché un sistema formale per una teoria è ottenuto assiomatizzando la teoria, trasformando il suo linguaggio in un linguaggio formale ed esplicitando gli assiomi e le regole logiche per costituire le dimostrazioni, il programma di *Hilbert* richiedeva inevitabilmente uno studio accurato dei linguaggi formali e la formalizzazione della logica. Inoltre, il programma di *Hilbert* segnò l'avvio di una branca importante della *l.* matematica, la teoria della dimostrazione, costituita da *Hilbert* stesso per la necessità (congenita al suo programma) di studiare gli oggetti formali chiamati dimostrazioni, al fine di stabilire la non-contraddittorietà dei sistemi formali. Il primo importante passo nella esecuzione del programma di *Hilbert* sarebbe stato il conseguimento, con metodi finitisti, della dimostrazione di non-contraddittorietà per il sistema formale corrispondente all'aritmetica dei numeri naturali. Gödel dimostrò nel 1931 che il programma di *Hilbert* è destinato al fallimento, se i metodi finitisti dell'aritmetica sono tutti

formalizzabili all'interno del sistema formale dell'aritmetica dei numeri naturali. Il formalismo hilbertiano si era duramente opposto a due altri programmi fondazionali della matematica, il predicativismo e l'intuizionismo, che rivendicavano entrambi il carattere «costruttivo» della conoscenza matematica e che hanno entrambi recato notevoli contributi allo sviluppo della l. matematica. La concezione costruttiva della matematica era stata sostenuta nell'Ottocento in partic. dal matematico tedesco L. Kronecker, che aveva criticato con forza la teoria degli insiemi di Cantor. Il predicativismo ebbe fra i suoi maggiori rappresentanti H. Poincaré e H. Weyl, e ispirò anche la teoria ramificata dei tipi di *Russell*. Fra i contributi importanti dati dal predicativismo alla l. matematica è da segnalare l'indagine sulle 'definizioni', e in partic. sulla distinzione tra definizioni predicative e impredicative. Il predicativismo accetta soltanto una totalità infinita in atto, quella dei numeri naturali; per il resto accetta soltanto infinità 'potenziali'. Per il predicativismo, esistere è sinonimo di essere costruibile, e le costruzioni sono date dalle definizioni, che, per essere accettate, devono essere predicative: se definire un ente significa costruire quell'ente, non si può definirlo facendo riferimento a una totalità alla quale esso appartiene, cioè non si può definirlo con definizioni impredicative. La scuola intuizionista, o neointuizionista, è stata fondata dall'olandese Brouwer a partire dal primo decennio del Novecento. Brouwer si oppone alla teoria logicista che considera la l. come fondamento della matematica; non però, come i formalisti, in quanto gli assiomi sono in sé privi di riferimenti ad ambiti particolari di esperienza, e quindi non ha senso considerare un sistema formale 'più vero' di un altro; ma in quanto la matematica trova diretto fondamento in una intuizione-base, comune a tutti gli uomini, e indipendente dal linguaggio e dal mutare dell'esperienza. La l. è una parte, più generale ma non sostanzialmente diversa dalle altre, della matematica. Con evidente ispirazione kantiana, Brouwer sostiene che «la matematica intuizionistica è un'attività della mente di natura linguistica, che trae origine dalla percezione di un passaggio di tempo, cioè dallo scindersi di un momento di vita in due cose distinte, l'una delle quali cede il posto all'altra ma è conservata dalla memoria». Ripetendo indefinitamente, tramite l'introspezione, questa intuizione-base, si ottengono delle costruzioni matematiche primitive, quali la serie illimitata dei numeri naturali, e la giustificazione di principi come quello di induzione completa. Nulla però giustifica l'ammissione, neppure a livello numerabile, dell'infinito attuale, almeno come oggetto dell'esperienza matematica. La matematica intuizionista infatti, pur non escludendo a priori l'esistenza di enti o totalità indipendenti dalla nostra conoscenza, ha per argomento le costruzioni mentali in quanto tali. I contributi più importanti dati dall'intuizionismo alla l. matematica sono dovuti a H. Heyting. L'intuizionismo conduce una profonda e radicale critica della l. classica, proponendo il suo rimpiazzamento con una nuova l. detta logica intuizionista. La base della critica intuizionista alla l. classica è che nulla ci assicura che, applicando un principio della l. classica alla descrizione (in un dato linguaggio) di una costruzione mentale matematica, si ottenga come risultato la descrizione di una nuova costruzione matematica. Infatti, se sembra senza problemi l'applicazione di certi principi come quello di identità, quello di non-contraddittorietà o quelli del sillogismo, non è accettabile il principio del terzo escluso, il principio secondo cui per ogni proposizione p vale ' p oppure non p '. Per comprendere questa critica bisogna precisare cosa significa affermare una posizione secondo il punto di vista intuizionista. Secondo questo punto di vista a ogni proposizione corrispondono costruzioni, le costruzioni di quella proposizione, e affermare una proposizione p significa che si è in grado di eseguire una costruzione corrispondente a p ; affermare una proposizione 'non p ' significa che si è in grado di ottenere una contraddizione a partire dall'ipotesi che sia stata effettuata una costruzione di p ; affermare una proposizione 'se p allora q ' significa essere in grado di compiere una costruzione di q a partire da ogni data costruzione di p ; affermare una proposizione ' p o q ' significa essere in grado di ottenere o una costruzione di p o una costruzione di q . Il principio del terzo escluso non può essere accettato come un principio generale dal punto di vista intuizionista

poiché nulla ci assicura che, presa una qualunque proposizione, o si è in grado di ottenere una costruzione di quella proposizione o si è in grado di ottenere una contraddizione dall'ipotesi di avere una costruzione di quella proposizione. Analogamente, dal punto di vista intuizionista non può essere accettato come un principio generale il principio della doppia negazione, 'non non p implica p': il fatto di poter ottenere una contraddizione dall'ipotesi di avere una costruzione di 'non p' non ci permette in generale di ottenere una costruzione della proposizione p. Accanto a quella degli studiosi nominati, ricorderemo ancora l'opera dei logici polacchi (J. Łukasiewicz, Łesniewski, *Tarski* e altri) che almeno nel primo ventennio del secolo costituiscono una vera e propria scuola. Degna altresì di menzione è la cosiddetta scuola nominalista di Quine e Goodman, che pure ha tratto ispirazione dalla scuola polacca. In seguito, le varie tendenze hanno assunto sempre maggiore ampiezza di articolazioni e ricchezza di sfumature, al punto che, pur ravvisandosi ancora differenze di fondo tra impostazioni platoniste, formaliste, costruttiviste, è impossibile ogni rigida classificazione. Si considerano rami dell'attuale l. matematica, oltre alle l. 'classiche' degli enunciati e dei predicati, le l. 'non classiche', cioè intuizioniste, modali (create da Lewis), polivalenti; la teoria della definizione (*Russell*, Quine); la teoria della dimostrazione (Heyting, Gentzen, J. Herbrand, K. Schütte); la teoria dei modelli (*Tarski*, L.A. Henkin, A.I. Malcev, R.M. Robinson); la teoria degli insiemi (E. Zermelo, A. Fraenkel, Bernays, J. Von Neumann, Gödel, T.A. Skolem, P.J. Cohen, A. Mostowski, P. Lévy); la teoria della ricorsività (S. Kleene, Church, Turing, E. Post); l'algebra universale (L. Löwenheim, M.H. Stone, P.R. Halmos, *Tarski*, J. Nicod, M.H. Sheffer, H. Behmann). Accanto a tali settori, ormai istituzionali, possono essere ricordate le proficue interrelazioni tra l. e informatica, alla cui ricchezza di risultati e di metodi corrispondono svolte profonde e radicali, nelle quali spesso importanti risultati ottenuti nella prima metà del Novecento si rivelano in una luce nuova, dando luogo a impreviste e feconde applicazioni.

LOGICA MATEMATICA

Parte della logica strutturata in un sistema di calcolo formale, elaborata soprattutto in età contemporanea.

Sintassi e semantica. Le espressioni di un discorso deduttivo possono essere considerate o sintatticamente, cioè formalmente come oggetti grafici combinabili tra loro, o semanticamente, cioè in relazione al loro significato. La parte sintattica di una teoria logica si chiama calcolo logico. L'aspetto semantico di una teoria logica è invece la trattazione del significato o interpretazione dei suoi simboli. L'interpretazione è una rappresentazione (applicazione) dei simboli sugli elementi di certi insiemi costituenti un universo (o dominio). Una interpretazione può soddisfare o meno un enunciato del linguaggio logico. In altri termini, la semantica fa in modo che il calcolo logico parli di certi oggetti conferendo un certo significato alle espressioni. Se a un linguaggio logico si associa un'interpretazione, si costituisce un sistema logico; la coppia di un calcolo logico e di un sistema costituisce una logica.

Sistema formale. Formalizzare una teoria significa sostituire le espressioni del linguaggio naturale con i segni di un linguaggio artificiale. Con la formalizzazione si ha il vantaggio di 'visualizzare' tutte le concatenazioni e le deduzioni formali coinvolte; si evita inoltre il pericolo che l'uso dei vocaboli naturali, richiamando alla mente proprietà non esplicitamente dichiarate, le faccia inavvertitamente adoperare nel contesto della teoria. Pertanto, nella costruzione di una determinata logica innanzitutto se ne stabilisce il linguaggio, che è basato su un adeguato insieme di simboli fondamentali detto alfabeto; una sequenza di tali simboli si dice espressione: certe espressioni assoggettate a delle regole di formazione sono dette formule ben formate. Dopo aver fissato il

linguaggio, si costituisce il calcolo della logica in studio, fissando un insieme di postulati P costituito da assiomi e regole di inferenza; applicando queste regole si possono ottenere, a partire dagli assiomi, mediante le dimostrazioni, le formule dimostrabili, dette anche teoremi o tesi logiche. Per dimostrazione di un teorema H in un determinato calcolo logico s'intende una sequenza finita di formule di quel calcolo, ognuna delle quali o è un assioma o è ottenuta da formule precedenti mediante l'applicazione di una delle regole di inferenza, mentre l'ultima formula della sequenza è H . Con la notazione $\vdash H$ si abbrevia l'asserzione «la formula H è un teorema, ossia è formula finale di una dimostrazione». Nelle teorie deduttive particolari, cioè relative a determinate scienze deduttive, oltre che di dimostrazione, si parla anche di derivazione da un insieme di formule, dette assunzioni, le quali possono essere la formalizzazione degli assiomi specifici di quella scienza; se M è un insieme di formule, si abbrevia $M \vdash H$ l'asserzione «la formula H è derivabile dalle assunzioni M , ossia è formula finale di una derivazione dalle assunzioni M »; le formule occorrenti nel corso della derivazione possono essere anche qualcuna delle assunzioni stesse. L'insieme di tutte le tesi logiche si indica con $Dp(\emptyset)$, per sottolineare che esse sono ottenute a partire dai soli postulati P . Qualora si consideri un insieme M di assunzioni, allora le formule che da esse si ottengono mediante derivazione costituiscono l'insieme $Dp(M)$. Ovviamente, $Dp(\emptyset)$ è l'insieme delle formule che appartengono a tutti i $Dp(M)$ (con M qualsiasi). Per determinare una semantica e costituire quindi un sistema logico si definisce il concetto di interpretazione del linguaggio (su un universo): un'interpretazione di un linguaggio (su un universo) è una rappresentazione o applicazione dei simboli dell'alfabeto del linguaggio su individui dell'universo, su insiemi di individui dell'universo, e su $W = \{V, F\}$, in modo che a ogni formula risulti associato un valore di verità (il valore vero, simbolizzato da V , o il valore falso, simbolizzato da F). Se un'interpretazione associa a una formula H il valore V , allora essa si dice modello di H . Fissato un insieme M di formule del linguaggio, dette premesse, si definisce la relazione di conseguenza: una formula H si dice conseguenza logica delle premesse M se e solo se ogni interpretazione che è modello di tutte le premesse è modello anche di H . L'insieme di tutte le conseguenze di M si indica con il simbolo $C(M)$. Si scrive $M \models H$ per esprimere il fatto che H è una conseguenza delle premesse M ; si scrive $\models H$ per indicare che ogni interpretazione è modello di H . L'insieme delle formule comuni a tutti i $C(M)$ (con M qualsiasi), il quale simbolicamente può indicarsi con $C(\emptyset)$ (in quanto insieme delle conseguenze dell'insieme vuoto di premesse $\emptyset$), si dice insieme delle identità logiche o tautologie o formule (universalmente) valide. Se una formula H ammette almeno un modello si dice soddisfacibile. A proposito dei simboli bisogna distinguere l'uso che si fa di essi nella logica e la menzione che se ne fa nella metalogica. Ciò può avvenire convenendo di racchiudere i simboli nel secondo caso tra virgolette e stabilendo di usarli in modo autonomo, cioè come designazioni di sé stessi. La distinzione tra il linguaggio logico (detto anche linguaggio-oggetto) e il linguaggio usato nella metalogica (detto anche metalinguaggio) è indispensabile per evitare le antinomie semantiche, come, per es., quella del mentitore che può essere formulata nel seguente modo: dato l'enunciato «il presente enunciato è falso», risulta che questo enunciato è vero esattamente se è falso. L'antinomia dipende dall'applicazione del predicato «è falso» a un enunciato appartenente allo stesso linguaggio a cui il predicato appartiene, ed è perciò evitabile usando tale predicato in un metalinguaggio in cui lo si possa applicare soltanto a enunciati di un linguaggio-oggetto opportunamente menzionati.

Teoria del significato. Tale teoria ha per scopo di precisare il valore da attribuire alle parole, già usate, vero e falso e ad alcuni concetti a esso strettamente collegati. *Frege*, come si è già accennato, nel suo *Über Sinn und Bedeutung* (1892) espone in proposito una teoria oggi quasi universalmente accettata. A ogni espressione linguistica si può attribuire un significato intensionale, detto anche intensione o senso o connotazione, e un significato estensionale, detto anche estensione o significato

(in senso stretto) o denotazione. Per es., al nome individuale ‘Roma’ può corrispondere come significato intensionale il concetto individuale di ‘capitale d’Italia’ oppure di ‘città fondata nel 753 a.C. da Romolo e Remo’, ecc., con cui si forniscono dei connotati caratteristici del termine ‘Roma’; come significato estensionale, a ‘Roma’ corrisponde invece esattamente quell’individuo che è la città di Roma. Così, al predicato ‘è uomo’ può corrispondere il significato intensionale ‘è animale ragionevole’, e come significato estensionale, l’insieme costituito da tutti gli uomini. A un enunciato corrisponde come significato intensionale il senso della frase stessa, mentre (con *Frege*, Carnap, Church e la maggior parte dei logici contemporanei) gli si fa corrispondere come significato estensionale il valore di verità: vero o falso (simbolicamente, uno dei due elementi dell’insieme $W = \{V, F\}$). Pertanto, enunciati con valori intensionali diversissimi (come, per es., ‘Aristotele è un filosofo’ e ‘ $4 + 5 = 9$ ’) hanno lo stesso significato estensionale: V. Una l. può essere intensionale (cioè costruita su base intensionale) o estensionale. S’intuisce subito che le logiche estensionali sono operativamente più semplici e meglio si adattano all’uso che di esse si fa nelle teorie matematiche (è immediata, per es., la loro interpretazione insiemistica). Le logiche più usate, e in partic. quelle che qui ricorderemo, sono appunto logiche estensionali. Nella presentazione delle teorie logiche si segue questo criterio: si espone dapprima una logica degli enunciati, cioè la logica più elementare che analizza solo gli enunciati composti (molecole), ma non la costituzione interna di ciascun enunciato semplice (atomo) considerato come indivisibile. Poi si espone una logica dei predicati del primo ordine, che analizza anche la costituzione di ciascun enunciato semplice, formato da soggetto e predicato, e ammette, per i soli soggetti, la quantificazione, cioè la considerazione quantitativa di essi. Successivamente, dopo aver esposto la logica dei predicati del primo ordine con identità, si tratta la logica dei predicati del secondo ordine, che consente anche la quantificazione dei predicati. Si farà poi un cenno ai principali problemi comuni a tutte le logiche. Tra i vari tipi di calcoli logici sarà presentato quello esposto da *Hilbert* e Bernays nelle *Grundlagen der Mathematik* (2 voll., 1934-39).

La logica degli enunciati. Linguaggio. Alfabeto: è costituito da certi simboli detti variabili enunciative (che si denotano con le lettere $p, q, r, \dots$) e dai seguenti simboli che sono detti connettivi: $\neg$ (connettivo monoargomentale), $\wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$ (connettivi biargomentali). I connettivi intuitivamente significano rispettivamente: non, e, o (nel senso non esclusivo del latino *vel*), implica, equivale; essi sono detti rispettivamente: negazione, congiunzione, disgiunzione, condizionale (o implicazione), bicondizionale (o doppia implicazione). Formule: sono le stesse variabili enunciative; inoltre se H e K sono formule, lo sono anche $\neg H$ e $H c K$, dove c sta per uno qualsiasi dei connettivi biargomentali; e niente altro è una formula della logica degli enunciati. Assiomi del calcolo enunciativo:

$$[A1] p \rightarrow (q \rightarrow p)$$

$$[A2] [p \rightarrow (p \rightarrow q)] \rightarrow (p \rightarrow q)$$

$$[A3] (p \rightarrow q) \rightarrow [(q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r)]$$

$$[A4] p \wedge q \rightarrow p$$

$$[A5] p \wedge q \rightarrow q$$

$$[A6] (p \rightarrow q) \rightarrow [(p \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow q \wedge r)]$$

$$[A7] p \rightarrow p \vee q$$

$$[A8] q \rightarrow p \vee q$$

$$[A9] (p \rightarrow r) \rightarrow [(q \rightarrow r) \rightarrow (p \vee q \rightarrow r)]$$

$$[A10] (p \leftrightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow q)$$

$$[A11] (p \leftrightarrow q) \rightarrow (q \rightarrow p)$$

$$[A12] (p \rightarrow q) \rightarrow [(q \rightarrow p) \rightarrow (p \leftrightarrow q)]$$

$$[A13] (p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$$

$$[A14] p \rightarrow \neg \neg p$$

$$[A15] \neg \neg p \rightarrow p.$$

Regole di inferenza del calcolo enunciativo: a) regola di separazione (o modus ponens): in una dimostrazione o derivazione in cui occorrono sia la formula K sia la formula $K \rightarrow H$ può essere aggiunta, dopo queste, la formula H, ottenendo ancora una dimostrazione; b) regola di sostituzione: in una dimostrazione o derivazione in cui occorra la formula H può essere aggiunta, dopo H, la formula $H(p|K)$, che si ottiene sostituendo in H tutte le occorrenze della variabile p con la formula K, ottenendo ancora una dimostrazione. Esempi di teoremi del calcolo enunciativo:

$$[T1] (p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg p \vee q)$$

(legge di Filone Megarico)

$$[T2] \neg (p \wedge q) \leftrightarrow (\neg p \vee \neg q)$$

(3^a legge di De Morgan)

$$[T3] p \rightarrow (\neg p \rightarrow q) \text{ (legge di } Duns Scotto).$$

Sistema della logica degli enunciati. Interpretazione dei simboli del linguaggio: un'interpretazione I è una rappresentazione, cioè un'applicazione, delle variabili enunciative nell'insieme dei valori di verità $W = \{V, F\}$, e dei connettivi $\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$ rispettivamente sulle funzioni di verità Non, Et, Vel, Seq, Aeq definite la prima su W e le altre sul prodotto $W \times W$ e a valori in W mediante la tabella:

$$\text{Non}(V) = F; \text{Non}(F) = V.$$

$$\text{Et}(V, V) = V; \text{Et}(V, F) = F; \text{Et}(F, V) = F;$$

$$\text{Et}(F, F) = F.$$

$$\text{Vel}(V, V) = V; \text{Vel}(V, F) = V; \text{Vel}(F, V) = V;$$

$$\text{Vel}(F, F) = F.$$

$$\text{Seq}(V, V) = V; \text{Seq}(V, F) = F; \text{Seq}(F, V) = V;$$

$$\text{Seq}(F, F) = V.$$

$$\text{Aeq}(V, V) = V; \text{Aeq}(V, F) = F; \text{Aeq}(F, V) = F;$$

$$\text{Aeq}(F, F) = V.$$

Così, ciascuna interpretazione I permette di associare a ogni formula H della logica degli enunciati un valore che si denota con $I(H)$ appartenente all'insieme W, cioè V o F. Se un'interpretazione I associa a una certa formula H il valore V, si dice che I è modello di H o che I soddisfa H. H è una

formula valida o una tautologia o un'identità se e solo se ogni interpretazione I è modello di H; è soddisfacibile se e solo se ammette almeno un modello.

Tavole di verità. È sempre possibile decidere se una formula del linguaggio enunciativo è valida o no, se è soddisfacibile o no, mediante le cosiddette tavole di verità. Data una formula del linguaggio enunciativo, per es., $H = (p \rightarrow q) \wedge p$, costituita a partire dalle variabili enunciative p e q, sono possibili tante interpretazioni di essa quante sono quelle che possono darsi alla coppia (p, q). Esse sono le seguenti: l'interpretazione I1 che assegna il valore V sia a p che a q, l'interpretazione I2 che assegna a p il valore V e a q il valore F, l'interpretazione I3 che assegna a p il valore F e a q il valore V, e l'interpretazione I4 che assegna il valore F sia a p che a q. Per decidere se ciascuna delle 4 interpretazioni è modello di H, si costruisce la tavola di verità nel seguente modo:

Cioè si riportano innanzitutto su quattro righe le diverse interpretazioni I1, I2, I3, I4 indicate a sinistra della linea verticale nelle colonne contrassegnate in basso con a e b. Poi le stesse interpretazioni si trascrivono anche a destra della linea verticale nelle colonne ancora contrassegnate con a e b. A questo punto è già possibile costruire la colonna contrassegnata in basso con c, tenendo conto dell'interpretazione data di $\rightarrow$ sulla funzione Seq. Infine, confrontando i valori indicati nella colonna c e nell'ultima colonna a si possono ottenere (tenendo conto dell'interpretazione data di $\wedge$ sulla funzione Et) i valori della colonna d, che sono i valori associati da ciascuna interpretazione all'intera formula H. Si vede così che I1 è modello di H, mentre non lo sono I2, I3, I4, le quali associano a H il valore F. Quindi H è soddisfacibile ma non valida. Si verifica subito con tale metodo che ogni assioma e ogni teorema è sempre valido.

Logica dei predicati del primo ordine. Linguaggio. Alfabeto: comprende i seguenti simboli: le variabili individuali (x, y, z, ...), le variabili predicative p_k (dove k è un numero naturale che indica il numero dei posti della variabile predicativa, e i è un numero naturale che differenzia le variabili predicative; k e i si possono sottintendere); le variabili predicative a zero posti sono dette variabili enunciative; sia per le variabili predicative sia per quelle enunciative, se non vi è possibilità di equivoco, si usano anche i simboli P, Q, R, ...), i connettivi enunciativi e inoltre due quantificatori, il quantificatore universale $\forall x$ e il quantificatore esistenziale $\exists x$ (che significano rispettivamente «per tutti gli x» e «esiste almeno un x tale che»). Formule: sono formule le variabili enunciative, sono formule le variabili predicative p_k seguite da k variabili individuali; inoltre, se H e K sono formule, allora sono formule anche $\neg H$, $H \text{ c } K$ (dove c indica un qualsiasi connettivo biargomentale), $\forall x H$ (dove si dice che H è il campo d'azione del quantificatore $\forall x$), $\exists x H$ (dove si dice che H è il campo d'azione del quantificatore $\exists x$); nient'altro è una formula della logica dei predicati del primo ordine. Una variabile individuale si dice libera in una formula se non cade sotto l'azione di un quantificatore, altrimenti si dice vincolata. Una formula che contenga qualche variabile libera si dice formula aperta, o funzione proposizionale, altrimenti si dice formula chiusa. Ogni formula aperta può essere trasformata in formula chiusa premettendo a essa tanti quantificatori quante sono le sue variabili libere. Assiomi del calcolo predicativo del primo ordine: sono i 15 assiomi della logica enunciativa e i due seguenti:

[A16] $\forall x Px \rightarrow Py$

[A17] $Py \rightarrow \exists x Px$.

Regole di inferenza del calcolo predicativo del primo ordine:

[R1] Regola di separazione: ($\rightarrow$ sopra), La logica degli enunciati.

[R2] Regole di sostituzione: per le variabili individuali, per le variabili enunciative e per le variabili predicative (regole che sono formulate in modo analogo a come è stata formulata la regola di sostituzione per le variabili enunciative nel calcolo degli enunciati; si noti che, in partic., mediante le regole di sostituzione per le variabili enunciative, nei primi 15 assiomi si possono rimpiazzare le variabili enunciative $p, q, r, \dots$ con formule qualsiasi $H, K, \dots$ del linguaggio predicativo di primo ordine).

[R3] Regola di generalizzazione: in una dimostrazione o derivazione in cui occorra la formula $H \rightarrow K(x)$, può essere aggiunta la formula $H \rightarrow \forall x K(x)$, ottenendo ancora una dimostrazione, purché x non sia libera in H .

[R4] Regola di particolarizzazione: in una dimostrazione o derivazione in cui occorra la formula $K(x) \rightarrow H$ può essere aggiunta la formula $\exists x K(x) \rightarrow H$, ottenendo ancora una dimostrazione, purché x non sia libera in H . Esempi di teoremi del calcolo dei predicati del primo ordine:

$$[T4] \forall x Px \leftrightarrow \neg \exists x \neg Px$$

(1^a legge generalizzata di De Morgan)

$$[T5] \forall x \forall y Pxy \leftrightarrow \forall y \forall x Pxy$$

$$[T6] \exists x \exists y Pxy \leftrightarrow \exists y \exists x Pxy$$

$$[T7] \exists x \forall y Pxy \leftrightarrow \forall y \exists x Pxy$$

(leggi di permutabilità dei quantificatori).

Sistema della logica dei predicati del primo ordine. Preso un insieme non vuoto α , si dice universo o struttura su α , e si denota con $U(\alpha)$, la successione di insiemi $\alpha, W = \{V, F\}, \alpha_1, \alpha_2, \alpha_3, \dots$, dove α è l'insieme non vuoto dato, detto dominio degli individui dell'universo, $W = \{V, F\}$ è l'insieme dei valori di verità, e, per $i = 1, 2, 3, \dots$, α_i è l'insieme di tutte le possibili relazioni a i posti su α , ossia di tutti i possibili attributi i -adici su α . Dalla definizione data segue che l'universo $U(\alpha)$ è determinato appena sia fissato il dominio α dei suoi individui, indipendentemente dagli altri insiemi della successione. Ciò giustifica il fatto che si parli semplicemente di universo su α ed è in relazione con la nostra concezione estensionale della logica. Anzi, la struttura di un universo non dipende neppure dalla natura degli elementi di α , ma solo dal loro numero, cioè dalla cardinalità di α : due insiemi equipotenti α e α' , danno origine a due universi $U(\alpha)$ e $U(\alpha')$ che per la definizione data sono strutturalmente identici. Dato un universo su un insieme non vuoto α , si dice α -interpretazione dei simboli di un linguaggio predicativo, e si indica con $I\alpha$, una rappresentazione o applicazione dei simboli del linguaggio sull'universo dato, in modo tale che: (1) a ciascuna variabile individuale è assegnato un elemento di α ; (2) a ciascuna variabile enunciativa è assegnato un elemento di W ; (3) a ciascuna variabile predicativa P a k posti è assegnato un elemento di α_k ; (4) a ciascun connettivo è assegnata la corrispondente funzione di verità; (5) a ciascun quantificatore è assegnata la corrispondente funzione di quantificazione. Ai quantificatori $\forall x$ e $\exists x$ corrispondono infatti le funzioni di quantificazione O_m e E_x rispettivamente. Queste sono definite sui sottoinsiemi non vuoti di W e hanno valori in W mediante la tabella:

$$O_m(\{V\}) = V; O_m(\{V, F\}) = F; O_m(\{F\}) = F$$

$$E_x(\{V\}) = V; E_x(\{V, F\}) = V; E_x(\{F\}) = F.$$

Così, ogni α -interpretazione permette di associare a ogni formula del linguaggio predicativo uno dei due valori di verità; denotiamo con $I\alpha(H)$ il valore che la α -interpretazione $I\alpha$ assegna alla formula

H. Estendiamo alla logica dei predicati definizioni già date per quella degli enunciati. Una α -interpretazione $I\alpha$ si dice modello della formula H se e solo se $I\alpha(H) = V$, cioè se e solo se assegna alla formula il valore vero. Viceversa, una formula H si dice α -soddisfacibile se e solo se esiste un' α -interpretazione che è suo modello. Una formula H si dice α -valida se e solo se ogni α -interpretazione è suo modello. Le ultime due definizioni si generalizzano riferendole a un qualsiasi universo. Tutte le definizioni date si estendono al caso di un insieme di formule, per es. un insieme di assiomi o un intero sistema assiomatico. Allo scopo di chiarire come si ottiene il valore di una formula quantificata, introduciamo il concetto di reinterpretazione in $I\alpha$ della variabile x con l'individuo a di α . Si tratta di una nuova α -interpretazione coincidente con $I\alpha$ in tutto, tranne nel fatto che applica x in a anziché in $I\alpha(x)$. Allora il valore associato da $I\alpha$ a una formula del tipo $\forall x H$ sarà V se e solo se tutte le reinterpretazioni in $I\alpha(H)$ della variabile x con un individuo di α hanno valore V ; sarà F se e solo se almeno una di tali reinterpretazioni ha valore F . Il valore associato da $I\alpha$ a una formula del tipo $\exists x H$ sarà V se e solo se almeno una reinterpretazione in $I\alpha(H)$ di x con un individuo di α ha valore V ; sarà F se e solo se non ne esiste nessuna con valore V .

Logica dei predicati del primo ordine con identità. Linguaggio. È quello della logica del primo ordine con l'aggiunta, nell'alfabeto, del simbolo $=$, che va sempre interpretato con il significato di 'è identico a', e, tra le espressioni, di quelle del tipo $x = y$. Assiomi: sono quelli precedenti e inoltre

[I1] $x = x$ (riflessività)

[I2] $x = y \rightarrow (Px \rightarrow Py)$.

Esempi di teoremi:

[T8] $x = y \rightarrow y = x$ (simmetria)

[T9] $x = y \rightarrow (y = z \rightarrow x = z)$ (transitività).

Una formula del linguaggio predicativo si dice in forma normale prenessa se tutti i quantificatori si trovano all'inizio e, quindi, tutti i connettivi all'interno del campo di azione di quelli. La sequenza iniziale dei quantificatori si dice, in tal caso, prefisso, mentre la parte restante dell'espressione si dice matrice. Una formula chiusa e in forma normale prenessa si dice in forma normale totalmente prenessa. Valgono i seguenti teoremi. Teorema sintattico delle forme normali prenesse: per ogni formula H esiste una formula H' in forma normale prenessa tale che sia dimostrabile l'espressione $H \leftrightarrow H'$. Dal teorema di validità ($\rightarrow$ oltre) segue anche il teorema semantico delle forme normali prenesse: per ogni espressione H della logica dei predicati del primo ordine (anche con identità) esiste un'espressione H' in forma normale prenessa tale che sia valida la formula $H \leftrightarrow H'$. Teorema sintattico della chiusura universale: ogni formula H è dimostrabile se e solo se è dimostrabile $\forall x \forall y \dots \forall z H$ (dove $x, y, \dots, z$ sono tutte e solo le variabili libere contenute in H). Teorema sintattico della chiusura esistenziale: ogni formula H è dimostrabile se e solo se è dimostrabile $\exists x \exists y \dots \exists z H$ (con le stesse precisazioni circa la $x, y, \dots, z$). Teorema semantico della chiusura universale: ogni espressione H è α -valida se e solo se è α -valida $\forall x \forall y \dots \forall z H$ ($x, y, \dots, z$, come sopra). Teorema semantico della chiusura esistenziale: ogni formula H è α -soddisfacibile se e solo se è α -soddisfacibile $\exists x \exists y \dots \exists z H$ ($x, y, \dots, z$, come sopra). Teoremi sintattici delle forme normali totalmente prenesse: per ogni formula H , (1) esiste una formula H' in forma normale totalmente prenessa tale che H è dimostrabile se e solo se è dimostrabile H' ; (2) esiste una formula H' in forma normale totalmente prenessa tale che è dimostrabile $\neg H$ se e solo se è dimostrabile $\neg H'$. Teoremi semantici delle forme normali totalmente prenesse: per ogni formula H , (1) esiste una formula H' in forma normale totalmente prenessa tale che H è α -soddisfacibile se e solo se H' è α -soddisfacibile;

(2) esiste una formula H' in forma normale totalmente prenessa tale che H è α -valida se e solo se H' è α -valida. Una formula predicativa si suol dire in forma normale di Skolem di prima specie se essa è in forma normale totalmente prenessa e inoltre tutti i suoi quantificatori esistenziali precedono quelli universali; se, invece, tutti i quantificatori universali precedono quelli esistenziali, la formula si dice in forma normale di Skolem di seconda specie. Valgono i seguenti teoremi. Teoremi sintattici delle forme normali di Skolem: per ogni formula H , (1) esiste una forma normale di Skolem di prima specie H' tale che H è dimostrabile se e solo se è dimostrabile H' ; (2) esiste una forma normale di Skolem di seconda specie H' tale che $\neg H$ è dimostrabile se e solo se è dimostrabile $\neg H'$. Teoremi semantici delle forme normali di Skolem: per ogni formula H , (1) esiste una forma normale di Skolem di prima specie H' tale che H è α -valida se e solo se H' è α -valida; (2) esiste una forma normale di Skolem di seconda specie H' tale che H è α -soddisfacibile se e solo se H' è α -soddisfacibile. Le teorie deduttive formalizzate che hanno, come supporto logico, una logica non superiore a quella del primo ordine con identità (quali sono, per es., la teoria dei semiordini e quella dei gruppi) si dicono teorie elementari. I concetti di dimostrazione e di derivabilità sono naturalmente applicabili rispettivamente alla logica fin qui esposta e alle teorie elementari. Si pone, quindi, il problema di sapere se è possibile stabilire una relazione tra un concetto e l'altro, se cioè, dato un insieme di formule chiuse M e una formula H , esiste una formula K tale che H è derivabile da M se e solo se K è dimostrabile (problema sintattico di riduzione). L'analogo problema semantico di riduzione consiste nel chiedersi se, dato un insieme di formule M e una formula H , esiste una formula K tale che H è conseguenza di M se e solo se K è valida. Le due questioni ammettono risposte affermative. Il problema sintattico di riduzione è risolto mediante i seguenti teoremi. (1) Teorema sintattico di deduzione o di Herbrand e *Tarski*:

$$M \cap \{H'\} \vdash H \text{ se e solo se } M \vdash H' \rightarrow H.$$

Corollario

$$\{H_1, \dots, H_n\} \vdash H \text{ se e solo se } \vdash H_1 \wedge \dots \wedge H_n \rightarrow H.$$

(2) Teorema sintattico di finitezza: una formula H è derivabile da un insieme di assunzioni M se e solo se essa è derivabile da un sottoinsieme finito di M . (3) Teorema sintattico di riduzione: dati un insieme di assunzioni M e una formula H , esiste una formula K tale che H è derivabile da M se e solo se K è dimostrabile.

Il problema semantico di riduzione è risolto in modo analogo basandosi sui teoremi seguenti. (1) Teorema semantico di deduzione:

$$M \cap \{H'\} \models H \text{ se e solo se } M \models H' \rightarrow H.$$

Corollario:

$$\{H_1, \dots, H_n\} \models H \text{ se e solo se } \models H_1 \wedge \dots \wedge H_n \rightarrow H.$$

(2) Teorema semantico di finitezza: una formula H è conseguenza di un insieme di premesse M se e solo se essa è conseguenza di un sottoinsieme finito di M . (3) Teorema semantico di riduzione: dati un insieme di premesse M e una formula H , esiste una formula K tale che H è una conseguenza di M se e solo se K è valida.

Logica dei predicati del secondo ordine. Linguaggio. Alfabeto: è quello della logica dei predicati del primo ordine. Formule: oltre quelle della logica dei predicati del primo ordine, anche quelle del tipo $\forall P H$ e $\exists P H$. Assiomi: ai precedenti si aggiungono:

$$[A18] \forall P H \rightarrow H(PIQ)$$

$$[A19] H(PIQ) \rightarrow \exists P H.$$

Regole di inferenza: quelle di generalizzazione e di particolarizzazione si estendono anche alle variabili predicative. Sistema. Le definizioni di interpretazione, di valore, di modello, sono simili a quelle già date a proposito della logica dei predicati del primo ordine.

I problemi fondamentali della logica matematica. Problema di validità. Una logica si dice valida in senso generale se e solo se l'insieme di tutte le tesi derivanti da un qualsiasi insieme di assunzioni M è contenuto nell'insieme di tutte le conseguenze delle premesse M . In simboli: $Dp(M) \subseteq C(M)$. Una logica si dice valida in senso speciale se e solo se $Dp(\emptyset) \subseteq C(\emptyset)$. Per ciascuna delle logiche sopra presentate si dimostra il teorema di validità, ossia si dimostra che esse sono valide sia in senso speciale che generale. Problema di adeguatezza o completezza: una logica si dice semanticamente completa in senso generale se e solo se l'insieme di tutte le conseguenze di un qualsiasi insieme di premesse M è contenuto nell'insieme di tutte le tesi derivanti dall'insieme di premesse M . In simboli: $C(M) \subseteq Dp(M)$. Una logica si dice semanticamente completa in senso speciale se e solo se $C(\emptyset) \subseteq Dp(\emptyset)$. Per la logica degli enunciati e per quella del primo ordine (anche con identità) si dimostra il teorema di completezza, ossia si dimostra che sono semanticamente complete sia in senso speciale che generale. Per tali logiche, tenuto conto anche del teorema di validità, sussiste l'identità: $Dp(M) = C(M)$. Dal teorema d'incompletezza di Gödel segue che, invece, la logica dei predicati del secondo ordine non è semanticamente completa. Lo stesso teorema di Gödel stabilisce che, per teorie formalizzate sufficientemente potenti (come quelle che formalizzano l'aritmetica o l'analisi), vi sono formule che sono vere quando vengono interpretate in maniera standard (e dunque corrispondono a delle verità dell'aritmetica o dell'analisi) ma non sono derivabili dagli assiomi; recentemente sono stati trovati teoremi della pratica matematica in aritmetica che non sono derivabili dagli assiomi della teoria dei numeri nella logica del primo ordine, e anche teoremi della pratica matematica in analisi che non sono derivabili in particolari potenti teorie formalizzate che estendono quella dei numeri naturali. Problema della decisione: una formula H di un linguaggio logico si dice decidibile se e solo se è possibile stabilire in un numero finito di passi se essa è valida oppure no. Tenuto conto del teorema di validità, si vede subito che il metodo delle tavole di verità fornisce un facile procedimento di decisione per quel che riguarda l'ambito del linguaggio della logica degli enunciati. Le cose stanno in tutt'altro modo quando si passa al linguaggio della logica dei predicati. Nel 1936 Church ha dimostrato che già al livello predicativo del primo ordine il problema della decisione non ammette una soluzione generale; solo per alcune classi di formule particolari tale decisione è possibile. Il teorema d'incompletezza di Gödel e questo teorema di Church segnano il fallimento del sogno leibniziano di risolvere meccanicamente ogni disquisizione logica, nonché dello stesso programma formalista di *Hilbert*.

LOGOS

Trascrizione del gr. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ «parola, discorso, ragione». Il più antico pensiero greco, incline a non distinguere l'aspetto verbale dall'aspetto razionale della verità, designa come l. la ragione determinante il mondo e la legge in cui essa si esprime (Eraclito). Nella sofistica prevale, nel l.,

l'elemento verbale, che assorbe in sé l'altro: il l. è il «discorso» come strumento di vittoria nella lotta oratoria e dialettica. La reazione al verbalismo sofistico (*Socrate, Platone, Aristotele*) rivendica il valore razionale del l.: di qui la grandiosa costruzione teorica delle sue leggi, la «logica», termine con cui si designò, in età un po' più tarda, ciò che *Platone* chiamava «dialettica» e *Aristotele* «analitica». Nello stoicismo, che rinnova la concezione eraclitea, il l. torna a significare la divina ragione che, compenetrando di sé il mondo, lo anima e dirige secondo il suo perfetto destino. L'idea del l. come potenza mediatrice tra Dio e il mondo è presente nell'ambiente ebraico, soprattutto nell'ebraismo ellenistico a opera di Filone di Alessandria già prima dell'era cristiana. Nel Vecchio Testamento la «parola di Dio» è metafora frequente per esprimere l'efficacia immediata della volontà di Dio, ma non vi si trova una personificazione della «parola», che tende invece a chiarirsi nei libri sapienziali del periodo ellenistico, dove il concetto di l. si accosta a quello predominante della «Sapienza»: essa è «artefice di tutte le cose» (Sapienza 7, 21), «esalazione della divina virtù [...] specchio tersissimo dell'attività di Dio e immagine della sua bontà» (Sapienza 7, 25-26; e cfr. ivi 18, 14, dove incontriamo la più accentuata personificazione del l.). Ma una ipostatizzazione della «parola di Dio», intermediaria tra Dio e il mondo, la troviamo solo in Filone, che risente l'influsso della speculazione greca, platonica e stoica: in lui il l. è colui che colma l'abisso infinito che separa Dio e il mondo, è l'immagine di Dio, l'archetipo del mondo sensibile, la forza vitale che regge gli elementi, la via che permette all'uomo di elevarsi alla contemplazione di Dio. Né ἀγένητος come l'Altissimo, né γενητός come il mondo, ma medio tra essi, il l. è rappresentato ora come persona, ora come forza cosmica impersonale, sicché nella sua concezione confluiscono, senza fondersi, motivi platonico-stoici e motivi dei libri sapienziali giudaici. E certo soprattutto a questi ultimi si deve la permanenza nell'ambiente ebraico-ellenistico di una dottrina del l., come verità, luce e vita (nella dottrina talmudica invece il Memra «parola» di Yahweh è piuttosto una circonlocuzione per il nome stesso di Dio, senza essere mai concepita come ipostasi divina). Di origine piuttosto ellenistica, ma carica di elementi orientali, è invece la dottrina del l. quale si trova nelle religioni di mistero, dove il l. è identificato ora con Orfeo, ora con Ermete Trismegisto, o con altre divinità.

La dottrina cristiana e l'interpretazione idealistica. Nel cristianesimo, la dottrina del l. si afferma con il prologo del Vangelo di Giovanni: «Nel principio era il l., e il l. era presso Dio, e il l. era Dio. Egli era in principio presso Dio: mediante lui tutte le cose furono fatte» (Giovanni 1, 1-3); il l. è la vita e la luce degli uomini (Giovanni 1, 4; cfr. 11, 25; 14, 6), egli «si è fatto carne (σὰρξ ἐγένετο) e abitò fra noi» (ivi 1, 14): il l. si identifica così con Cristo (I Giovanni 1, 13). In tal modo il prologo giovanneo riassume la fede delle prime generazioni cristiane in Cristo, Dio-uomo. Molto si è discusso sui rapporti tra questo concetto del l. e quello dell'ambiente giudaico-ellenistico che certo già conosceva e usava lo stesso termine; ma il l. giovanneo ha caratteristiche che non sembra possibile ridurre né al l. di Filone né a quello dei libri sapienziali o della letteratura talmudica: in Filone il l., chiaramente distinto da Dio e detto a volte anche figlio di Dio, è tuttavia nettamente inferiore all'Altissimo cui serve come strumento nella creazione, sicché il l. viene ad avere una funzione cosmologica e niente affatto redentrice; è il primo di una serie di intermediari, non l'unigenito. Sicché mentre la concezione filoniana ha influito certo sulla speculazione del cristianesimo primitivo (sia sulle correnti gnostiche, sia su quelle ortodosse, fino alla scuola di Alessandria), non ha tuttavia influito da un punto di vista dottrinale sul prologo giovanneo, che piuttosto per certa terminologia sembra avvicinarsi alla letteratura sapienziale (cui attinge anche Paolo), la quale però, come s'è detto, non è giunta a una personificazione del λόγος-Dio. Nel cristianesimo primitivo la dottrina del l. si sviluppò parallelamente alle polemiche trinitarie e cristologiche con la progressiva assimilazione di elementi del pensiero greco, sicché la storia della dottrina del l. si risolve nella storia dei dogmi nei primi secoli. Ricorderemo qui l'originale sviluppo

della teoria del l. in Giustino: sotto l'evidente influsso delle idee platonico-stoiche, egli lo concepisce come il principio razionale che dirige il corso della storia e, rivelandosi per bocca di coloro che vissero secondo ragione (*κατὰ τὸν λόγον*: onde i singoli *λόγοι* sono scintille del *λόγος* divino) come i profeti e i filosofi greci (Eraclito e *Socrate*), si è poi manifestato agli uomini nell'incarnazione. Questa concezione del l., che dava un particolare significato a tutta la concezione cristiana della storia, si sviluppò soprattutto tra i padri greci (e particolarmente in Clemente Alessandrino), i quali poi, parallelamente allo sviluppo del neoplatonismo, accentueranno sempre più il concetto del l. come principio razionale che racchiude in sé gli archetipi eterni secondo cui il mondo è stato creato (si ricordi, a questo proposito, il l. plotiniano). Alla dottrina neoplatonica del l. ricorrerà spesso *Agostino* per mostrare la profonda affinità fra la tradizione filosofica greca e la rivelazione cristiana, e per approfondire il suo stesso concetto del Verbum. Nell'età moderna, il concetto acquista un significato importante nella filosofia di *Hegel*, per il quale il l., sistema di pure categorie logiche, è il primo momento, o idea «in sé» (tesi), del divenire dell'«idea», la quale dalla pura idealità di esso si aliena nella natura, mondo dell'esistenza inconsapevole, o idea «per sé» (antitesi), per ritornare a sé, come autocoscienza, nello spirito, o idea «in sé e per sé» (sintesi). Importante, anche il concetto di l. nella filosofia di *Gentile*, il cui Sistema di logica (1917-22) s'impenna sulla distinzione di l. «astratto» e l. «concreto».

MAGIA

Originariamente, la dottrina e la pratica dei magi persiani, poi, la «somma scienza» che presume di dominare le forze della natura; anche l'insieme di pratiche che, nell'uso popolare, tendono comunque a quel dominio, come la fattura, l'incantesimo, ecc.

Magia e religione: interpretazioni e teorie. La definizione del termine magia è stata ed è tuttora molto discussa dagli studiosi di storia delle religioni. All'inizio degli studi comparatistici (E.B. *Tylor*), orientati nel senso di un evolucionismo assoluto, la m. fu considerata come il tentativo più primitivo, e perciò meno adeguato, di determinare rapporti causali: scambiando le mere successioni temporali e associazioni soggettive per nessi causali obiettivi («post hoc, propter hoc»), l'uomo primitivo avrebbe creato una 'pseudo-scienza' il cui fine era il controllo delle forze della natura. Poiché pratiche dirette a promuovere effetti nella natura si riscontrano anche nel campo religioso, J. G. Frazer affrontò il problema della differenza tra m. e religione, che a suo parere rispondono a due forme mentali opposte: per la religione il mondo è retto da esseri personali soprannaturali, cui ci si rivolge con preghiere e sacrifici, mentre la m. presuppone un sistema di forze impersonali su cui è possibile agire in modo coercitivo; sempre secondo Frazer, la religione è storicamente posteriore alla m., in quanto sorta dalla delusione umana provocata dai fallimenti continui delle operazioni magiche. La distinzione frazeriana venne logicamente a cadere con il sorgere del cosiddetto preanimismo o dinamismo, che individuava la fase più primitiva della religione non nell'*animismo*, cioè nella distinzione di una 'anima' personale dalle cose che ne possono esser dotate, ma in una forma ancora più primitiva, in cui alle forze inspiegabili operanti nella natura non si attribuiva ancora alcuna responsabilità (il termine melanesiano *mana* sembrava corrispondere a questo concetto di misteriosa potenza impersonale). In questa prospettiva, religione e m., secondo E.S. Hartland, si fondano sulla medesima esperienza e si distinguono solo secondariamente, in base all'atteggiamento verso il «mana»: nella religione tale atteggiamento è passivo (il sacerdote è posseduto in misura eccezionale dal «mana»), mentre nella m. è positivo (il mago – stregone, fattucchiere, medicine-man, sciamano – possiede e accumula in sé una quantità eccezionale di «mana»). La comune radice di m. e religione trasparirebbe anche dal fatto che in tutte le religioni si notano elementi magici: la

preghiera non sempre si distingue dall'incantesimo, così come il sacrificio dall'operazione magica coercitiva; la personalizzazione delle 'potenze' avverrebbe successivamente in entrambi i campi. Quando tuttavia si appurò che anche i popoli più primitivi conoscevano divinità personali (in molti casi anche un Essere supremo), tale tesi finì per condividere la sorte di tutto l'evoluzionismo classico. Volendo operare ancora con il termine m. sembrò più utile circoscriverne il contenuto, quale che fossero l'ambiente o l'epoca culturale cui lo si riferiva, anziché postulare una sua appartenenza alla fase più primitiva delle civiltà, oppure vedere in esso una forma rudimentale della scienza o della religione. Così, J. E. Lehmann limitò il significato del termine alle pratiche fondate sulla 'superstizione', intendendo per questa ogni credenza messa al bando dalla cultura (religiosa e scientifica) di una società. Meno esteriore è la concezione di H.-P.-E. Hubert e di M. Mauss, che riconoscono tra m. e religione soltanto una differenza di carattere sociale, sottolineando nella religione l'essenziale aspetto collettivo e nella m. la posizione marginale rispetto a ogni culto organizzato. Anche R.R. Marett, sostenitore del preanimismo, ritiene che solo l'aspetto antisociale distingua le tecniche magiche dai riti religiosi. Oggi, in sostanza, il concetto della m. è piuttosto empirico ed elastico e si riferisce a un particolare genere di atteggiamenti, diretti a ottenere per via di tecniche non profane fini concreti, immediati e per lo più limitati; tali atteggiamenti appaiono, inoltre, inseparabili da un'organica concezione religiosa del mondo. Descrivere, analizzare questi atteggiamenti e distinguerli da altri è compito della fenomenologia religiosa, mentre gli studi propriamente storici tendono a individuare i fattori che nelle singole civiltà promuovono o ostacolano il prosperare della m. (per es., i seguaci della cosiddetta scuola storico-culturale, che ravvisano nel monoteismo la forma più antica della religione umana, considerano la m. come un fenomeno di degradazione, situabile in un ciclo culturale posteriore).

Tipologie e tecniche. Quanto alla fenomenologia della m. sono ancora largamente usati, sebbene con più o meno riserve e spesso solo in senso convenzionale, i termini introdotti dalla scuola evoluzionistica. Si distingue cioè tra una m. analogica (imitativa, simpatetica e omeopatica), in cui il simile agisce sul simile, e una m. contagiosa, in cui la trasmissione di forze o qualità avviene mediante un contatto: esempi della prima sarebbero tra l'altro il versare acqua al fine di provocare la pioggia, lo sciogliere dei nodi per facilitare il parto, ecc.; della seconda le fatture compiute su un capo di vestiario appartenente alla persona su cui si vuole esercitare un influsso magico, le pozioni magiche, ecc. Si parla ugualmente di m. positiva e negativa, intendendo per la prima un'attività umana consapevole (per es., 'raccogliere' la malattia di una persona con un pezzo di stoffa che viene successivamente bruciato) e comprendendo nella seconda tutti i tabù che richiedono dall'uomo soltanto un'astensione e le cui infrazioni provocano sanzioni automatiche. Si distingue ugualmente tra m. nera e bianca, intendendo per la prima il complesso di azioni magiche malefiche, per la seconda soprattutto le azioni dirette a parare queste ultime (esorcismo). Si parla inoltre di m. profilattica, apotropaica, curativa, ecc.

Le tecniche magiche nel mondo antico. Pratiche di carattere magico sono largamente presenti nelle varie religioni ufficiali antiche: così nell'India vedica, dove il Rgveda parla esplicitamente del potere, anche cosmico, degli antichi sacerdoti e contiene anche formule di m. 'nera' e l'Atharva veda ha un contenuto prevalentemente magico. La pratica ascetico-magica del tapas conferisce potere anche sopra gli dei (ma gli dei stessi vi ricorrono per aumentare il proprio potere). Nell'antico Egitto la m. (hīke) è largamente applicata anche nei riguardi degli dei e dei defunti. Della essenziale connessione tra m. e religione ci offre esempi anche l'antica religione babilonese, dove le pratiche magiche dell'esorcismo erano affidate a una particolare categoria di sacerdoti pubblici (ashipu), e dove anche per es. una formula magica contro il mal di denti si fonda sui miti teogonici e cosmogonici della religione ufficiale. Anche nelle sue forme più elementari la m. presuppone

corrispondenze 'analogiche' o 'simpatiche' estese per tutto il mondo dell'esperienza immediata. Così è anche nell'antica civiltà greca, in cui tecniche magiche fanno parte integrante del culto ufficiale (riti catartici, come quello dei φαρμακίοι, ossia di vittime umane destinate a convogliare nella propria persona le impurità accumulate nella città; riti di m. agraria, come quello delle Tesmoforie, in cui i resti imputriditi di porcelli sacrificati a Demetra vengono mescolati alla semenza per accrescerne la fertilità, ecc.). La Grecia classica considerava però con diffidenza la m. coltivata privatamente e a fini personali. In parte per questa diffidenza, in parte anche in base a una certa conoscenza delle pratiche magiche maggiormente diffuse nel vicino Oriente, i Greci attribuivano alla m. un'origine straniera (da cui anche il termine m., invalso sin dal 4° sec. a.C., deriva come già accennato da magi, cioè dal nome dei sacerdoti persiani).

La magia nella storia della filosofia. L'avversione greca per la m. si muta in vivo interesse nel quadro dell'ellenismo, quando avviene una profonda penetrazione culturale tra civiltà classica e civiltà orientale. È nel periodo ellenistico, infatti, che la m. acquista un nuovo significato culturale, innestandosi su una concezione, ormai riflessa e sistematica, della «simpatia universale». Molti sono gli scritti 'magici' dell'età ellenistica, spesso posti sotto l'autorità di antichi sapienti o intesi come trascrizione di speciali rivelazioni divine. Tutta la vasta produzione che va sotto il nome di Ermete Trismegisto (→) comprende, oltre a trattati più spiccatamente filosofici e mistici, scritti o frammenti riguardanti l'astrologia, l'alchimia, la m.: e di tutti questi trattati, il fondamento comune è una concezione unitaria del cosmo, non scandito secondo un ordine immutabile, ma pervaso di forze spirituali, dominato da occulte leggi di universali 'simpatie'; e l'uomo, al centro di questo mondo, può scoprire le corrispondenze nascoste, entrare in rapporto con quelle forze per dominarle e indurle a propria e altrui utilità. Questa visione del cosmo e dell'uomo sta a fondamento della m. fiorita nel mondo ellenistico, di quella ermetica e di quella neoplatonica di Proclo e Giamblico, il quale la intese come scienza suprema, connettendola saldamente a una complessa teoria degli esseri intermediari tra l'uomo e la sfera del divino. La m. dell'età ellenistica, nei suoi fondamenti e nelle sue linee essenziali, tornerà a circolare nel Medioevo e nel Rinascimento, in connessione alla riscoperta di opere magiche e astrologiche greche e arabe. È soprattutto dal sec. 12° che l'Occidente latino riprenderà a discutere e a utilizzare temi cari all'antica letteratura magico-filosofica, e da allora la letteratura su argomenti 'magici' si andò rapidamente moltiplicando. Si trattava, è il caso di sottolinearlo, di letteratura dotta: dall'Introductorium di Abū Ma'shar al Tetrabiblos di Tolomeo con i commenti di Avenroda (opere tradotte alla metà del 12° sec.), all'ermetico Asclepio, oltre innumerevoli altri trattati anonimi e spesso messi sotto l'autorità di nomi famosi: tra questi il Liber vaccae o Libro degli esperimenti, che circolava sotto il nome di *Platone*, e molti testi detti 'ermetici' perché posti sotto il nome di Ermete Trismegisto. E di m. trattarono nel Medioevo dotti famosi, come Pietro d'Abano e Ruggero *Bacone*, Arnaldo di Villanova o *Lullo*. La m. si presentava loro come la scienza per eccellenza, quella che svelava l'intima struttura del cosmo e dava all'uomo la capacità di operare in esso: il conoscere si tramutava così in fare, e appunto R. *Bacone* celebrava la m. proprio per la possibilità che dava all'uomo di dominare e dirigere il corso degli eventi naturali. Alla m. si connettevano sempre l'astrologia e l'alchimia: come, per es., nella Tabula smaragdina e in Picatrix, tradotto in latino nel sec. 13°. Così la m. – per essere fondata su una visione vitalistica e dinamica della natura – minava la concezione aristotelica delle immutabili essenze e faceva spazio a una concezione operativa del conoscere. Nel Rinascimento l'interesse per la m. aumenta ancora, in relazione alle traduzioni di nuove opere greche, ermetiche e neoplatoniche. Da *Ficino* a Cornelio Agrippa e Paracelso, da *Campanella* a *Bruno*, a molti altri minori pratici e sperimentatori, la m. costituisce uno dei cardini del pensiero rinascimentale. Essa alimenta l'aspirazione a una religione cosmica (quale era stata concepita nell'età ellenistica), rafforza la polemica antiaristotelica

(soprattutto sul piano fisico e metafisico), rinsalda l'antico concetto dell'uomo microcosmo e sembra offrire i mezzi adatti per rendere l'uomo signore del cosmo. Si può dire che parte del rinnovamento scientifico operato dal Rinascimento (soprattutto per quanto concerne la valutazione e la finalità delle scienze e delle arti meccaniche) sia nata proprio sul piano della m.: questa infatti, proclamandosi scienza suprema capace di penetrare e conquistare la natura, induce a un più diretto contatto con i fenomeni naturali, mentre in virtù del suo fondamentale dogma della 'simpatia' del tutto e della 'plasticità' della natura spinge a negare la rigida immutabilità che domina la fisica e la metafisica peripatetica. Vi fu anche, vicino a questa m. che si pone come scienza (detta anche m. bianca), quella m. che fu detta nera o necromanzia, ed ebbe moltissimo seguito; ma la polemica che i più grandi 'magi' condussero contro di questa è segno del valore che si connetteva alla 'vera' m., forma superiore di sapere che apre all'uomo nuove vie per il dominio nel mondo. Il credito della m. come scienza scompare lungo il Seicento, nella misura in cui progredisce il metodo sperimentale e matematico: si veniva allora affermando quella distinzione tra possibile e impossibile, tra sperimentalmente accertato e generico sentito dire, che è il presupposto – e il risultato – del nuovo sapere scientifico e segna la fine della mentalità magica. Ancora come simbolo di un conoscere che ponesse l'uomo a diretto contatto con la fluida realtà del mondo, infrangendo le fisse leggi del sapere matematico-scientifico, la m. tornerà a essere celebrata nel primo romanticismo, in partic. da Novalis (idealismo magico), insieme con tutta la concezione animistica e vitalistica della natura; e poi, nel decadentismo, e in genere nell'irrazionalismo contemporaneo, quale mezzo di evasione dalla realtà fenomenica nella sfera del surreale.

MAIEUTICA

Dal gr. *μαιευτική* [τέχνη] «[arte] ostetrica», «ostetricia» (deriv. da *μαῖα* «mamma, levatrice»). Espressione con la quale *Platone* indica nel *Teeteto* (→) quella che si potrebbe considerare la *pars construens* del metodo socratico fondato sul dialogo. Se la confutazione (*ἔλεγχος*) costituisce il procedimento attraverso il quale *Socrate* conduce il suo interlocutore alla consapevolezza dell'ignoranza o della fallacia delle sue opinioni, l'arte m. è quella che porta *Socrate* – sterile quanto alla possibilità di generare sapienza, esattamente come sterili sono le levatrici che aiutano le partorienti a dare alla luce i loro figli («il dio mi costringe a fare da levatrice, ma mi ha proibito di generare», *Teeteto*, 150 c) – a suscitare dagli animi quelle verità che essi stessi non erano consapevoli di possedere («da me non hanno imparato mai nulla, ma da loro stessi scoprono e generano molte cose belle»). Ricordando come sua madre *Fenarete* fosse un'abile e stimata levatrice, *Socrate* rivendica l'ascendenza divina dell'arte di entrambi, «ricevuta in dono da un dio: lei per le donne, io per i giovani nobili e per quanti sono virtuosi» (210 c-d). Naturalmente l'arte di *Socrate* si applica non ai corpi ma alle anime, che tra dubbi e perplessità simili alle sofferenze del parto, danno vita a pensieri e, in alcuni casi, a verità. L'arte di *Socrate* è in questo più nobile di quella delle levatrici, perché deve poter distinguere se il pensiero partorito dal suo interlocutore sia «un fantasma e una falsità, oppure qualcosa di vitale e di vero» (150 c). Alcuni interpreti hanno posto in relazione la dottrina dell'anamnesi formulata nel *Menone* (→) con l'arte maieutica descritta nel *Teeteto* come la capacità di liberare i pensieri sulla scienza già posseduti dall'interlocutore del dialogo e fatti riemergere sotto lo stimolo del *διαλέγεσθαι*. In età moderna il concetto di m., insieme a quello di ironia, è tornato a svolgere un ruolo centrale nel pensiero di *Kierkegaard* e mantiene la sua vitalità negli indirizzi psicopedagogici che privilegiano l'aspetto del confronto e dello stimolo creativo in luogo di proposte educative cristallizzate in forme di sapere rigidamente predefinite.

MALE

Nozione complementare a quella di bene (→) che, al pari di questa, nella storia della filosofia è stata interpretata sia in senso oggettivo, sia in senso soggettivo. Nella concezione oggettiva o metafisica, il m. è inteso come uno dei poli di una dualità interna all'essere, diviso tra i due principi antagonisti del bene e del m., oppure come esatta antitesi dell'essere, e identificato quindi con il non essere stesso. Nell'interpretazione soggettivista, per contro, il m. perde ogni connotazione ontologica, configurandosi come l'oggetto di un giudizio di valore negativo, e come tale relativo al sistema di norme e valori su cui si fonda tale giudizio.

La concezione dualistica. L'idea del m. come principio ontologico-metafisico antitetico al bene è presente in molte mitologie e filosofie arcaiche, in partic. nello zoroastrismo (o mazdeismo), caratterizzato da una concezione dualistica che contrappone alla divinità (Ahura Mazdā), quale Spirito Benefico (Spanta Mainyu), uno spirito malefico (Angra Mainyu, Arimane). La concezione dualistica dell'antica religione persiana ritorna in alcune sette gnostiche del 2° sec. d.C. (in partic. in quella di Basilide), e soprattutto nella dottrina manicheista, che concepisce tutto l'esistente come espressione di una lotta perenne tra due principi opposti: il *Bene* (la Luce, lo Spirito, Dio nel senso proprio della parola) e il *Male* (le Tenebre, la Materia, lo Spirito demoniaco). L'esistenza positiva del m. verrà riaffermata alla fine del 17° sec. da Bayle il quale – riprendendo in polemica con *Leibniz* le argomentazioni epicuree contro gli stoici (se gli dei volessero togliere il male dal mondo, ma non potessero farlo, non sarebbero onnipotenti; se lo potessero ma non lo volessero, sarebbero malvagi) – sostiene la superiorità dal punto di vista razionale del manicheismo, al fine di sottolineare l'incompatibilità del m., in tutte le sue forme, con l'onnipotenza divina e con la perfezione dell'Universo. Sull'idea che il m. sia altrettanto reale quanto il bene si impernia l'originale teodicea di Malebranche, il quale risolve il problema del m. e della responsabilità divina asserendo che la bontà di Dio, con la quale egli vorrebbe impedire il m., è subordinata alla sua saggezza, che gli comanda di non moltiplicare le leggi di natura con una serie di decreti ad hoc, di violazioni delle leggi generali che, sole, sarebbero in grado di impedirlo. In alcune interpretazioni della dottrina dualistica i due principi antitetici del bene e del m. non vengono intesi come realtà separate, ma ricompresi in Dio stesso; così il mistico *Böhme*, nel 17° sec., sottolineando la presenza in tutti gli aspetti della realtà di due principi in lotta, ossia il bene e il m., ne attribuisce la causa alla compresenza in Dio dei due principi antagonisti identificati con luce e tenebre, amore e odio, bene e male. Idee analoghe saranno riprese da *Schelling* nelle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809; trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*) in cui, richiamandosi alla distinzione da lui operata tra essenza in quanto esiste ed essenza quale semplice fondamento dell'esistenza, postula una «natura di Dio», una brama, un volere cieco e sregolato di uscire dall'oscurità, in tensione costante con il principio luminoso dell'intelletto. Essendo però in Dio questi due principi intrinsecamente uniti, non vi è in lui distinzione tra bene e m., laddove con la separazione di tali principi nell'uomo nasce la possibilità del male. L'idea che il m. sia contenuto in Dio stesso, sia pure in forma di possibilità vinta e superata, ritorna nella filosofia contemporanea con Pareyson, secondo il quale l'onnipotenza divina, in quanto assoluta, deve essere intesa anche come libertà di volere il male. Un altro filosofo contemporaneo, *Jonas*, nega invece l'assoluta onnipotenza divina e sceglie di risolvere il problema della realtà del m. optando per la prima delle alternative che erano state indicate da *Epicuro*: Dio è buono, ma non onnipotente, e quindi non è in grado di eliminare il male.

Il male come non essere. L'idea del m. come antitesi dell'essere, ossia come non essere, appare nella filosofia antica con la dottrina stoica, secondo cui il m., in sé, non esiste, in quanto non è altro che privazione del bene. I cosiddetti m. non sono veramente tali, in quanto necessari all'ordine

dell'Universo. Così *Crisippo* asserisce che il rapporto bene/m. è equivalente a quello luce/ombra: «giacché essendo i beni contrari ai mali, è necessario che entrambi gli opposti si mantengano fra loro e quasi da mutuo e contrario sforzo sostenuti: ché non si dà contrario (per contrario che sia) senza l'altro contrario [...]. È lo stesso caso, difatti, dell'esistenza di beni e mali, felicità e disagio, dolore e piacere» (Sulla provvidenza, IV). Il tentativo più coerente di equiparare il m. al non essere viene condotto però dal neoplatonismo. *Plotino* considera il m. come pura steresi, assenza, negazione del principio opposto, solo davvero esistente. In questo senso egli identifica il m. con la materia, la quale, priva di tutti i caratteri, equivale al non essere. E sarà la metafisica neoplatonica a fornire ad *Agostino* il quadro concettuale in cui pensare il problema del male. «Si Deus est, unde malum?», è il quesito fondamentale sul quale si interroga *Agostino*. Se il creatore di tutte le cose è assolutamente buono, quale è l'origine del m.? La soluzione manichea, che eleva il m. a principio contrapposto al bene, è da rifiutare in quanto inficia l'onnipotenza di Dio e priva altresì l'uomo di ogni libertà, riducendolo a teatro passivo dello scontro di principi opposti. Occorre dunque pensare che se tutto ciò che procede da Dio è buono, il m. non esiste. Tale inesistenza va intesa però in senso ontologico e metafisico, non in senso fattuale: il m. «non è una sostanza, perché se fosse una sostanza, sarebbe un bene» (Confessioni, VII, 12). Esso non appartiene al mondo dell'essere, ma a quello del non essere. È privazione, venir meno del bene, è il negativo, pensabile solo come mancanza del positivo inerente alla natura di un essere. Il m. volontario, o morale, cioè il peccato, non deriva dal fatto che l'uomo indirizza il suo volere verso un oggetto cattivo – perché non esistono cose in sé cattive – ma dal fatto che egli sceglie un bene inferiore anziché uno superiore. La possibilità del peccato inerisce alla natura umana nella sua finitezza e contingenza. Ed è in questo spazio che si dispiega la libertà di scelta. Il m. si istituisce all'interno della libertà, e la sua responsabilità è per *Agostino* interamente a carico dell'uomo. Questa linea di pensiero percorre tutta la filosofia cristiana, accomunando la scolastica agostiniana e quella aristotelica (non può essere che 'm.', asserisce *Tommaso d'Aquino*, significhi un qualche essere o una qualche forma o natura; esso può significare solo l'assenza del bene). Il tradizionale argomento neoplatonico secondo cui il m. non ha una realtà positiva, ma è solo privazione ed è legato alla originaria limitazione delle cose create rispetto alla perfezione e infinità di Dio, costituirà in seguito il cardine della teodicea di *Leibniz*, secondo il quale ciò che, considerato isolatamente, appare come un m., concorre in realtà all'armonia e alla perfezione del tutto, al pari di una dissonanza nel complesso di un brano musicale. Variamente formulata, la tesi della nullità del m. si ritrova in tutte le dottrine filosofiche che identificano l'essere con il bene, ossia con la razionalità e il dover essere (*Hegel*).

La teoria soggettivistica. Nella concezione soggettivistica il m. è inteso non come realtà o irrealtà, ma come disvalore, ossia come oggetto di un giudizio negativo di valore, e implica pertanto il riferimento alle norme e ai valori sui quali si fonda tale giudizio. Eventi e comportamenti sono definiti m. non per un loro particolare status ontologico o metafisico, bensì perché entrano in contrasto con tali sistemi normativi e assiologici. Questa concezione soggettivistica si afferma soprattutto a partire dalla filosofia moderna. «L'uomo chiama buono l'oggetto del suo desiderio, cattivo l'oggetto del suo odio o della sua avversione, vile l'oggetto del suo disprezzo. Le parole 'buono', 'cattivo', 'vile' si intendono sempre in rapporto a chi le adopera; perché non c'è nulla di assolutamente e semplicemente tale e non c'è nessuna norma comune per il bene e per il male, che derivi dalla natura delle cose», scrive *Hobbes* (*Leviatano*, I, 6). *Locke* dal canto suo afferma: «Ciò che è atto a produrre piacere in noi è quello che chiamiamo bene e ciò che è atto a produrre dolore è ciò che chiamiamo male; e per nessun'altra ragione tranne la sua attitudine a produrre in noi piacere o dolore, nelle quali cose consiste la nostra felicità o infelicità» (*Saggio sull'intelletto umano*, II, 21, 43). L'interpretazione del m. in termini soggettivistici verrà poi riproposta e sviluppata nella filosofia

kantiana, secondo la quale bene e m. non possono essere determinati indipendentemente dalla facoltà di desiderare dell'uomo, e quindi non sono realtà o irrealtà autonome. E in questi termini *Kant* interpreta anche l'ineliminabile inclinazione al m. (che egli definisce «male radicale») presente nell'uomo al pari dell'inclinazione al bene, testimoniata dalla presenza della legge morale. Il «m. radicale» è la tendenza ad adottare una massima di comportamento contraria alla legge morale, pur nella consapevolezza di questa, e dunque la possibilità di contravvenire alle norme morali proprie dell'uomo. La 'cattiveria', in questa visione, è pertanto una scelta che dipende dalla libertà, è una «inversione dell'ordine morale dei moventi» consistente nel subordinare la legge morale all'amore di sé. Sarà questa, variamente declinata, la linea di pensiero dominante nella riflessione filosofica sul tema del m. sino all'epoca contemporanea.

MANICHEISMO

Religione fondata da Mani (216-277), noto in Occidente anche come Manicheo (prob. dal siriano *Māni ḥayyā* «Mani il vivente», nome adoperato per evitare, specialmente nei paesi di lingua greca, il gioco di parole tra Mani e manis, gr. *μανείς* «folle»). Drammaticamente consapevole della sofferenza del mondo e del vivo contrasto tra bene e male nella persona umana, il m. è indotto a concepire tutta la realtà esistente come espressione di una lotta perenne tra due principi opposti: il *Bene* (la Luce, lo Spirito, Dio, nel senso proprio della parola) e il *Male* (le Tenebre, la Materia, lo Spirito demoniaco, il Satana 'cristiano'). Questi due principi, che il m. considera coeterni, prima che il mondo sensibile avesse avuto origine, avevano una loro realtà spaziale, oltre che spirituale: la Luce in pace perfetta si estendeva in tutte le direzioni, circondando a nord, a est e a ovest le Tenebre, che avevano il loro regno al sud, dilaniato da perenni lotte intestine e turbato da passioni. Da questa opposizione ebbe origine la sofferenza nel mondo, secondo il mito: il principe delle Tenebre, vista la sfolgorante bellezza del mondo della Luce, volle impadronirsene e fu contrastato dal Padre della Grandezza (così i manichei designavano il Dio della Luce), il quale, non potendo salvarsi altrimenti, decise di offrire in sacrificio sé stesso per arrestare l'attacco delle forze del male. Principio attivo per eccellenza, il Dio della Luce trae allora da sé la Madre della Vita (cioè la vita come realtà cosmica), che a sua volta trae da sé l'Uomo primordiale; questi affronta il male, ma viene sconfitto e si dà in pasto ai figli delle tenebre: in tal modo parti di luce rimangono prigioniere delle tenebre dalle quali attendono di essere liberate. Si rende così inevitabile una lotta tra Luce e Tenebre, le cui fasi, descritte minutamente nel m., si concludono con la creazione del mondo fisico, degli esseri viventi (miscuglio di particelle di luce prigioniere del corpo, creato dalle tenebre) e infine della prima coppia umana, quella di Adamo e di Eva, formata dalle potenze del male perché, riproducendosi tramite il desiderio carnale, tenessero in eterno prigioniere dei corpi le particelle di luce in essi racchiuse. Così il m. legge in chiave fortemente pessimistica la vicenda umana e vede nel desiderio carnale e nella riproduzione la conseguenza prima del peccato e del male intimamente legato alla natura umana. A risvegliare in Adamo la coscienza delle parti di luce in lui racchiuse, le forze celesti mandano Gesù, di cui il Cristo storico è una particolare manifestazione: così Gesù desta in Adamo il desiderio di salvezza. Da questo momento l'uomo può cessare di essere strumento delle forze del male se, seguendo la via della salvezza indicata da Mani, saprà liberarsi di ogni istinto carnale (perciò rifiutando il matrimonio, il mangiare carni, osservando la perfetta castità, ecc.). In tal modo l'uomo diventerà cooperatore delle forze del bene e contribuirà alla liberazione delle particelle di luce chiuse nella materia, fino al giudizio finale che ne segnerà il definitivo riscatto. I manichei costituirono una Chiesa con una propria gerarchia; gli uditori o catecumeni (tale fu *Agostino* per nove anni), gli eletti, i preti, i vescovi, gli apostoli e sopra tutti un capo, che era considerato il successore di Mani. A prescindere dall'istruzione religiosa e dal canto in comune, il m. aveva una liturgia assai scarsa,

anche per l'assenza di sacramenti: tale potrebbe essere considerato solo il rito di ammissione (quando si diventava catecumeni), consistente nella imposizione della mano destra sul neofita. Festa centrale della liturgia manichea era la festa del bema, cioè della cattedra di Mani, che cadeva all'incirca all'epoca della Pasqua cristiana e celebrava il martirio del Maestro. Il m. conobbe, per opera di attivi e abili missionari, la più vasta diffusione, penetrando in poco più di un secolo dall'Africa alla Cina malgrado accanite persecuzioni, adattandosi di volta in volta all'ambiente nel quale doveva operare: assunse così un più chiaro volto gnostico-neoplatonico in Occidente, accettò in Persia espressioni e termini della religione di Zaratustra, mentre in Cina si colorò di buddismo. Mentre però in Occidente il m. si spense, anche nelle sue ultime espressioni, verso il sec. 7°, in Oriente, e specialmente in Cina, durò fino oltre il sec. 12°, lasciando di sé cospicue tracce letterarie e artistiche.

MANTICA

Dal gr. μαντική τέχνη «[arte] della previsione», der. di μάντις «indovino». Arte della divinazione, attraverso la quale nell'antichità si interpretavano alcuni segni naturali (fulmini, volo di uccelli, eventi celesti, nascite anomale: i cosiddetti auguria oblativa «presagi spontanei») o artificiali (cioè dovuti all'intervento dell'indovino che interrogava sostanze, quali olio, fumo, viscere di animali, opportunamente preparate: i cosiddetti auguria impetrativa «presagi provocati»), rintracciando in essi premonizioni di eventi futuri. L'espressione μαντική τέχνη si trova già in *Platone*, che nel *Simposio* (197 a) attribuisce alla guida di Eros l'apprendimento da parte di Apollo dell'arte sagittaria, dell'arte medica e dell'arte divinatoria e nel *Fedro* (242 c) rivendica all'anima una certa capacità divinatoria (μαντικόν τι) che la porta ad andare oltre le sue capacità razionali, e indica più avanti (244 b-d) una precisa relazione tra mania e mantica. Che il potere profetico sia innato alle anime è tesi sostenuta da Plutarco, il quale afferma nel *De defectu oraculorum* (39-40) che la facoltà profetica – di per sé simile a una tavoletta priva di qualunque segno di scrittura – si riempie di immagini fantastiche e presentimenti, impossessandosi del futuro, senza il sostegno della razionalità, ma staccandosi dalla realtà presente in uno stato di estasi che prepara l'entusiasmo. La divinazione è ammessa e giustificata nella dottrina stoica (I frammenti degli stoici antichi, II, 1187-1216) attraverso la visione del fato (→) come ordine naturale di tutti gli eventi, per cui l'uno consegue dall'altro svolgendosi secondo un intreccio immutabile (II, 1000); si può pertanto ritenere che la divinità abbia concatenato eventi apparentemente indipendenti e che, per es., un dato volo di uccelli sia legato alla medesima serie causale di un determinato evento futuro. Una posizione equidistante sia da chi escludeva la possibilità di prevedere accadimenti futuri sia da quanti ritenevano che la divinità inviasse all'uomo segni e presagi, curandosi di avvertirlo di ciò che sarebbe avvenuto, è diffusa tra gli autori latini. Seneca, nelle *Naturales quaestiones* (II, 32), sostiene che gli eventi naturali sono regolati da leggi che l'uomo deve sforzarsi di comprendere e nega che nell'Universo si producano eventi puramente casuali come pure eventi dovuti all'assoluto arbitrio della divinità; un fenomeno può pertanto informare su ciò che accadrà nel futuro nel caso in cui un altro fenomeno sia a esso collegato da una legge naturale. Una posizione analoga si può rintracciare anche in Plinio il Vecchio (*Naturalis historia*, II, 97) e in *Cicerone* (*Sulla divinazione*, I, 29; 34; 109; 127).

Materia/Forma

Distinzione utilizzata in un preciso senso gnoseologico (a parte l'uso che ne ha sempre fatto la speculazione metafisica: → materia) da J.H. Lambert e Tetens, e sviluppata da Kant, nel cui sistema

filosofico ha un ruolo essenziale, consentendo, anche per questo verso, la contrapposizione tra sensibilità (molteplice sensibile) e intelletto (categorie come funzioni attive del soggetto nell'unificazione del molteplice). La coppia di concetti viene mantenuta nei successivi sviluppi della filosofia idealistica (Fichte, Hegel) pur respingendosi le implicazioni gnoseologiche del kantismo (per cui la materia è dato, corrispondente a un momento passivo dello spirito, che viene «affetto» dalle impressioni sensibili). La rigorosa definizione hegeliana (a livello astratto, categoriale) – secondo la quale «la materia, il determinato come indifferente, è il passivo, a fronte della forma quale attivo», «ciascuna di esse si riferisce all'altro, ossia solo la loro unità è la verità loro» – ha poi permesso l'estensione dei termini al campo dell'estetica, dove ormai sono comunemente impiegati.

Microcosmo/Macrocosmo

Dal lat. tardo *microcosmus*, comp. del gr. *μικρός* «piccolo» e *κόσμος* «mondo». Propr. *microcosmo* significa «piccolo mondo». Nella filosofia antica e del Rinascimento, il termine fa riferimento all'uomo in quanto tipo e rappresentazione dell'Universo (*macrocosmo*), che egli riassume in sé. Se l'uso del termine sembra fissarsi in Democrito, ed è poi attestato anche in Aristotele, il tema dell'uomo *microcosmo* – cioè sintesi e specchio degli elementi costitutivi del cosmo – circola in tutta la riflessione presocratica: già lo si può intravedere nel motivo orfico dell'uovo cosmico, e più esplicitamente in Anassimene e in Empedocle, poi nel *Timeo* (→) di Platone; il tema della corrispondenza *microcosmo/macrocosmo* si rinnova nello stoicismo e nel neoplatonismo, legato a quello della «*simpatia*» universale e alla concezione organicistica del cosmo in cui tutto è retto da corrispondenze, e ove *microcosmo* e *macrocosmo* rappresentano i due poli della generale, consenziente, visione dinamica dell'Universo. La fortuna del tema segue quella del pensiero antico: trasmesso e svolto nel Medioevo – con riferimento anche alla posizione dell'uomo nella Genesi mosaica e con la posizione privilegiata riconosciuta all'uomo nell'antropologia cristiana – sarà ancora ampiamente sviluppato nell'Umanesimo e nel Rinascimento. In questo contesto, accanto alla tradizionale dottrina dell'uomo *microcosmo*, si verrà definendo (in Giovanni Pico della Mirandola) – anche in rapporto alla ripresa di motivi dell'Asclepio ermetico – la concezione dell'uomo non già come composto di tutte le nature del cosmo, ma come capace di divenire tutto. La dottrina del *microcosmo* e dei suoi rapporti con il *macrocosmo* ha avuto molta importanza nella medicina, nell'astrologia e nella magia dall'età ellenistica al Rinascimento e al Seicento: le corrispondenze poste tra cosmo e uomo sembravano promuovere infatti un migliore studio e la cura delle malattie, come pure un efficace operare attraverso l'uomo sugli elementi del cosmo e, viceversa, attraverso questi sull'uomo.

MENTE

Il complesso delle facoltà psichiche, cioè delle facoltà intellettive, affettive, volitive, istintive, nell'integrazione dinamica che si attua nell'uomo.

Un concetto moderno. È soltanto in epoca moderna che la *m.*, intesa come attività intellettuale, coscienza e volontà, comincia a differenziarsi dall'anima e a rappresentare un problema per la riflessione filosofica; in partic. il compito che si presenta è quello di determinare la natura del rapporto della *m.* con il corpo. Se con Descartes si venne codificando quella soluzione dualistica che subito apparve controversa per le note difficoltà dell'interazione tra le due sostanze eterogenee e alla quale tentò di trovare soluzione l'occasionalismo (→), già Spinoza, tuttavia, aveva proposto una soluzione monistica, considerando il dualismo *m.-corpo* nient'altro che una distinzione tra due

attributi di una medesima sostanza, «Dio» o «natura». Monistica, ma in senso radicalmente materialistico, era stata anche la soluzione di Hobbes, benché si debba attendere il Settecento per la teorizzazione della determinazione degli stati psichici da parte di quelli fisici (La Mettrie, d'Holbach, Diderot), fino alla psicologia fisiologica di Cabanis. Il parallelismo psicofisico (Gustav Theodor Fechner, Wilhelm Wundt) e l'epifenomenismo (Th.H. Huxley, Clifford) sono i due estremi (l'uno vicino al dualismo, l'altro al materialismo) tra i quali si venne a collocare l'indagine psicologica e filosofica nell'Ottocento, secolo che vide anche la nascita dei primi studi sul cervello (F.J. Gall, P.-P. Broca).

La ricerca contemporanea. Fu nel sec. 20°, comunque, e soprattutto in area anglosassone, che la ricerca filosofica sulla m. raggiunse i risultati più significativi, grazie al neopositivismo e, più in generale, agli sviluppi della filosofia analitica. La fase fisicalistica (→ fisicalismo) del neopositivismo, soprattutto per opera di Carnap, tentò di portare a compimento, anche per i termini mentalistici e le asserzioni su eventi mentali, il programma di riduzione empirica caratteristico della sua epistemologia. Relativamente a tali asserzioni, si trattava, in conformità con il criterio empiristico di significato, di offrirne 'traduzioni' che non facessero riferimento a presunti stati mentali, ma soltanto al comportamento osservabile. Un comportamentismo in chiave linguistica ha caratterizzato anche il lavoro di Ryle, incline a considerare, in armonia con i presupposti della filosofia del linguaggio oxoniense, un'indebita ipostasi del linguaggio comune la nozione di una sostanza mentale. Sul piano dell'analisi linguistica, di grande influenza è stata soprattutto l'impostazione di Wittgenstein, per la quale il 'significato' dei termini mentalistici è ricondotto all'addestramento linguistico e ai criteri pubblici che ne governano l'applicazione in relazione al comportamento, piuttosto che a una classe di eventi mentali privati conoscibili per introspezione. Un'impostazione completamente diversa, dovuta anche alla difficoltà di fornire interpretazioni comportamentistiche di alcuni riconosciuti fenomeni tipicamente mentali (come la percezione, la coscienza e quelli rientranti nella sfera dell'intenzionalità di cui parlava Brentano, come la credenza, il desiderio, gli stati rappresentazionali) è invece alla base di quello che, almeno a partire dagli anni Cinquanta, è stato forse il tentativo più ambizioso di operare una radicale riduzione dei fenomeni mentali a quelli fisici, noto come 'teoria dell'identità', teoria che si fa generalmente risalire al filosofo neopositivista Feigl, e che deve il suo nome al fatto di sostenere una completa identità della m. e le sue funzioni con il cervello e l'attività neurocerebrale. Questa dottrina doveva incontrare molti sostenitori (per es., gli australiani Smart, Ullin T. Place, David Malet Armstrong), ma anche varie obiezioni, la più interessante delle quali è certamente quella che riguarda la possibilità di conseguire leggi scientifiche di correlazione tra eventi mentali ed eventi neurocerebrali. In alcuni influenti scritti degli anni Settanta, D.H. Davidson ha, per es., avanzato dubbi su questa possibilità, per via delle innumerevoli e variabili connessioni tra eventi mentali ed eventi neurocerebrali che le attribuzioni di stati mentali (credenze, desideri, ecc.) rendono legittimo ipotizzare; di qui l'ipotesi che ogni occorrenza mentale potrebbe essere realizzata in una molteplicità di stati neurofisiologici, rendendo così problematica l'individuazione di leggi psicofisiche. A conclusioni simili, sempre partendo dalla tesi della 'realizzabilità multipla' degli eventi mentali, sono giunti anche i sostenitori del cosiddetto funzionalismo (Putnam, Fodor, Dennett), per i quali non soltanto uno stesso stato mentale potrebbe realizzarsi in stati neurocerebrali diversi, ma addirittura in stati di composizione completamente differente da quelli neurofisiologici.

L'intelligenza artificiale. L'analogia preferita dai funzionalisti è quella tra la m. e il programma di un elaboratore digitale: gli stati mentali sarebbero come un software che può essere realizzato in hardware differenti. Di qui la caratterizzazione degli stati mentali nei termini delle funzioni e delle operazioni da essi svolte nel sistema psichico e la implausibilità di ogni tentativo di riduzione della

m. alla neurofisiologia. Da considerazioni di questo tipo, che pure in gran parte si mantengono entro l'ambito di un moderato materialismo, hanno preso l'avvio innumerevoli ipotesi sulle analogie e l'identità tra funzioni mentali e computer, spesso confinanti e intrecciantisi con le ricerche di intelligenza artificiale (e riconducibili a quella vasta area che si è soliti denominare 'scienza cognitiva'), anche se non mancano autorevoli obiezioni all'identificazione tra m. e computer (per es., da parte di Searle). In alternativa a tutte le precedenti concezioni è la teoria della m. di Popper e J.C. Eccles, i quali (nell'opera scritta in collab., *The self and its brain*, 1978; trad. it. *L'io e il suo cervello*) propongono una forma di dualismo (che chiamano «interazionismo») secondo cui agli stati mentali andrebbe riconosciuta un'esistenza autonoma. La coscienza, l'autocoscienza e i fenomeni 'intenzionali' sarebbero, per Popper ed Eccles, proprietà emergenti dalla continua interazione tra linguaggio, cervello e cultura.

Millenarismo

Nella storia del cristianesimo, la credenza e l'attesa del regno di Cristo in Terra, prima del giudizio finale, riservato ai soli giusti e, secondo la maggior parte dei computi, destinato a durare mille anni. È detto anche chiliasmo. Con sign. più generico, in antropologia e nella storia delle religioni, per m. si intende la credenza nel rinnovamento dell'ordine sociale atteso dall'intervento di un profeta riformatore. Impropriamente, la presunta credenza, da parte degli uomini del sec. 10°, che nell'anno 1000 ci sarebbe stata la fine del mondo.

Nel cristianesimo antico. Le origini di questa credenza sono nel messianismo giudaico e specialmente nelle raffigurazioni del regno messianico della letteratura apocalittica. Il m. è dunque legato intimamente non solo alla fede giudaica nell'avvento del Messia o a quella cristiana nel ritorno glorioso di Cristo e nella resurrezione dei corpi, ma soprattutto alla credenza in un regno messianico distinto dalla beatitudine celeste e in una doppia resurrezione (una, all'inizio del regno millenario, riservata ai soli giusti, e l'altra, alla sua fine, universale). Questi ultimi due elementi servono a caratterizzare il m. vero e proprio: la semplice attesa, anche a breve scadenza, della fine e della parusia (→) non si può senz'altro identificare con esso. L'attesa millenaristica fu assai diffusa nel cristianesimo primitivo, tanto che per alcuni storici moderni ne costituisce una caratteristica essenziale. In effetti la dottrina millenaristica trovava il suo fondamento in Apocalisse 20, 1-6, ove si parla di una prima sconfitta di Satana dopo la quale si attuerebbe un regno terreno dei giusti, risorti con Cristo, per mille anni, allo scadere dei quali, e dopo un ultimo assalto di Gog e Magog, si avrebbe la resurrezione universale, il giudizio e la nuova Gerusalemme celeste. Questo passo garantiva al m. un fondamento scritturale, tanto che molti avversari del m. negarono l'attribuzione dell'Apocalisse a Giovanni Evangelista. Troviamo idee millenariste nell'Epistola di Barnaba (la quale godette tanta autorità da essere ritenuta per qualche tempo uno scritto canonico), in Giustino martire, in Papia di Gerapoli (del quale ci è conservato un significativo frammento con l'ingenua descrizione della prodigiosa fecondità della terra durante il regno millenario), come poi in Ireneo e in Tertulliano, nei quali è evidente l'intento di contrapporre allo spiritualismo platonico e al docetismo della gnosi un'escatologia e una cristologia della reale resurrezione della carne e dell'effettiva umanità di Cristo. E ancora posizioni millenaristiche troviamo in Ippolito (che venne poi attenuando il suo m., come fece Ireneo), più tardi in Metodio d'Olimpo, Apollinare di Laodicea, Commodiano, Lattanzio, Vittorino di Pettau, Sulpicio Severo; ma, oltre che negli ambienti colti, il m. si ritrova in movimenti entusiastici come il montanismo e certo rispondeva alle attese di rinnovamento e di giustizia dei più umili ceti sociali. Al m. si oppose fermamente Origene con la sua interpretazione allegoristica della Bibbia, ed è precisamente sulla via dell'allegorismo che si pongono gli avversari

del m.: da Eusebio, che, fedele a Costantino e all'Impero, avversa il m. per il suo carattere antipolitico e antimperiale, ad Agostino. Fu precisamente quest'ultimo che, dopo avere per qualche tempo (come già Ambrogio) aderito alla credenza millenaristica, colpì decisamente il m., sviluppando, sull'esempio di Ticonio, un'interpretazione spiritualistica di Apocalisse 20, intendendo i mille anni dopo la prima resurrezione come simbolo della Chiesa, e la prima resurrezione come la remissione dei peccati. Il m. scompare così tra i secc. 4° e 5° e solo qualche rara traccia se ne trova in orientamenti escatologici medievali. Teologicamente il m. non fu mai ritenuto un'eresia, ma semplicemente un errore.

Nel cristianesimo moderno. L'attesa dell'imminente fine del mondo, in alcuni ambienti della Riforma, portò anche una reviviscenza del millenarismo. Dopo la distruzione del regno dei battisti a Münster (1535), si accostarono alle dottrine millenariste, in Francia, Pierre Jurieu, Pierre Poiret e Antoinette Bourignon; in Inghilterra, John Napier, Joseph Mede (*Clavis Apocalypsis*, 1627), Thomas Burnet, Jane Leade, William Whiston e lo stesso Newton. Nella Germania, dove il m. era stato considerato eretico dalla confessione di Augusta e dalla *Confessio helvetica*, esso risorse, anche in seguito a influssi inglesi, tra i pietisti, per opera soprattutto dei seguaci di Weigel, che in tal senso interpretarono le dottrine del maestro: da ricordare, tra essi, Johann W. Petersen (*Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi*, 1693). Ancora tracce di m. si trovano nei secc. 18° e 19°, in Inghilterra, in alcune sette per opera di Edward Irving e John N. Darby; in America, specialmente negli shakers, fondati da Ann Lee, emigrata nel Nuovo mondo nel 1774, e poi presso i mormoni; e anche in Germania, nella setta degli Amici del Tempio, o Popolo di Dio, fondata da Christoph Hoffmann; nella Scandinavia e nel mondo anglosassone, presso i seguaci di Emanuel Swedenborg. Né, in ogni tempo e nelle varie confessioni cristiane, nonché in nuovi movimenti religiosi, (come per es. il novecentesco movimento New Age), sono mancate più o meno semplici e ingenue interpretazioni millenaristiche.

NATURA

La primitiva speculazione greca intende per φύσις («natura») l'intero Universo come l'insieme delle cose che nascono e divengono, e di esso ricerca il «principio».

La riflessione sulla natura nel mondo antico. Una determinazione particolare del concetto di n. si ha con i sofisti, che contrappongono alle convenzioni (leggi) la spontaneità degli impulsi della n., che quelle malamente tentano di ostacolare. *Socrate*, che lascia da parte le ricerche intorno alla n. per rivolgersi al mondo che dipende dall'uomo, e i cinici, che propugnano l'ideale della vita secondo n., contribuiscono a una prima definizione della sfera della n., in contrapposizione a quella dell'uomo. *Platone* attribuisce alla n., regno della molteplicità sensibile e mutevole, una sua realtà distinta da quella delle idee; ma ponendo l'essenza universale e intelligibile fuori delle cose sensibili tende a considerare la n. come non-ente. *Aristotele*, rivendicando il valore della n., riunisce quello che *Platone* aveva separato; la forma e la materia delle cose, ciò che ciascuna di queste è, per cui è pensata, ossia l'essenza, e il sostrato necessario alla sua realizzazione. La n. è così intesa come divenire o generazione continua di forme. Tuttavia il principio del movimento, la radice delle forme, è in qualche cosa che – in quanto principio e non principiato, causa assoluta e non più effetto – è immobile, cioè trascende la n., che è movimento. Quindi la n., benché concepita come unità dinamica di materia e forma, riceve la forma da fuori; e senza questa animazione estrinseca, si riduce a mera possibilità o potenzialità passiva delle forme. Quindi anche in *Aristotele* vi è una svalutazione

della n., che si ritrova altresì nel neoplatonismo, per il quale il mondo dei corpi è ombra e riflesso di Dio e ha come sostrato la materia, che è non-essere. Gli stoici concepiscono invece la n. come totalità autosufficiente, contenente in modo intrinseco il suo principio attivo, non identificabile comunque con la n. stessa, ma presentato piuttosto come anima del mondo, principio vivificante, ragione (λόγος).

Medioevo e Rinascimento. Nella patristica e nella scolastica, la n., in quanto creata, è realtà accidentale e inferiore rispetto all'infinita e perfetta realtà di Dio, creatore e trascendente. E nell'uomo essa è ciò che lo distoglie dal suo vero fine, riposto in un mondo superiore e trascendente quello temporale. Per il pensiero rinascimentale la n. non è allontanamento da Dio, ma al contrario è animata e tutta vibrante dello stesso alito divino. Diversamente da *Aristotele*, si ritiene ora che la n., come sola concreta realtà, vada studiata di per sé e spiegata iuxta propria principia, senza rimandi a principi estrinseci e non riducibili a essa. Donde la tendenza a identificarla con Dio (panteismo). Tendenza che, attraverso la critica del concetto cartesiano di sostanza, diventa l'assunto di *Spinoza*, la cui proposizione *Deus sive natura* esprime un'identificazione perfetta di Dio e natura.

La concezione meccanicistica e matematizzante. Da questo concetto prettamente metafisico della n. nel Rinascimento (che dette luogo anche a una concezione magica e animistica della n.) e poi in *Spinoza*, si viene facendo luce a poco a poco una diversa concezione, sia attraverso la critica (Pico della Mirandola, *Pomponazzi*) dell'astrologia, sia attraverso la considerazione della regolarità matematica della n. (Luca Pacioli), evidente particolarmente nell'astronomia, e della dinamicità dei fenomeni naturali; si afferma così una concezione meccanicistica, che riducendo i fenomeni naturali a mere modificazioni di un movimento uguale dappertutto, permetterà lo studio matematico di ogni moto, con cui si costituirà la nuova scienza, che sarà anche una nuova concezione della natura. A questa un contributo decisivo è dato da *Galilei*, secondo il quale la n. è come un libro che «ci sta aperto innanzi agli occhi [...] scritto in lingua matematica». Non si ha con ciò una semplice ripresa dell'antica concezione pitagorico-platonica della n., in quanto per *Galilei* l'indagine deve tralasciare di cercare il «che cosa» dei fenomeni naturali per coglierne solo il «come», e deve quindi tendere a ridurre questi alla legge formulata matematicamente. E con lo studio matematico del moto e l'unificazione della n. celeste e di quella sublunare *Galilei* compie la maggiore innovazione rispetto al concetto aristotelico della natura. *Descartes* contribuisce da parte sua alla concezione matematizzante della n., non tanto con la spiegazione meccanicistica di essa, fatta, a suo dire, di vortici e di materia sottile, quanto con il concetto della materia come estensione geometrica (il «pieno» degli antichi). La concezione matematizzante della n. viene ribadita dal dinamismo newtoniano, che si sforza di spiegare in modo rigoroso il moto dei corpi introducendo il concetto, non scevro di difficoltà, di forza gravitazionale.

La speculazione settecentesca e ottocentesca. Nell'Illuminismo particolarmente francese, prevale, nella metafisica, una concezione materialistica della n. (La Mettrie) e, nel campo morale, si insiste sul ritorno alla n. per il conseguimento della felicità; l'identificazione di n. e ragione, di ciò che è materiale con ciò che è razionale, in polemica con le cristallizzazioni delle strutture sociali, conduce poi all'esaltazione del diritto naturale e dei diritti naturali dell'uomo e del cittadino, della religione naturale, del metodo naturale nell'educazione, ecc. Una fondazione gnoseologica della n. si ha con *Kant*, per il quale la n., come complesso dei fenomeni regolati da leggi universali, è costruzione dell'intelletto, che all'informe materia ricevuta dalla realtà in sé impone la forma delle sue intuizioni sensibili e dei suoi concetti. Tuttavia, per *Kant*, l'uomo, dal punto di vista della stessa scienza naturale, è cosa tra cose, sottoposto alle condizioni spazio-temporali e al principio di causalità, quindi privo di libertà. Dal punto di vista invece della ragion pratica, esso si rivela libero e padrone del proprio destino. Pertanto la libertà e lo spirito sono da *Kant* contrapposti alla n. quale regno della

necessità. Il superamento di questo dualismo e contrapposizione di n. o necessità e di spirito o libertà sarà tentato dallo stesso *Kant* nella *Critica del giudizio* (→) (1790) e costituirà poi uno dei temi fondamentali dell'idealismo postkantiano. Per *Fichte*, la n. è il limite, o non-Io, che l'Io pone a sé stesso, per vincerlo come attività etica. Per *Schelling*, la n. è la preistoria dello spirito, in quanto l'assoluto, unità indifferenziata di n. e spirito, si fa prima n. inconsapevole, che evolvendosi mette capo alla consapevolezza dello spirito. In *Hegel* la n., momento dell'autoalienazione o estraneazione da sé dell'idea assoluta, viene costruita aprioristicamente secondo lo schema dialettico. Costruzione che suscita la reazione del positivismo della seconda metà del sec. 19°, il quale faceva appello alla necessità della considerazione della n. attraverso l'indagine sperimentale. Il positivismo inoltre bandisce ogni finalismo nella considerazione della n., in quanto l'apparente armonia di questa non sarebbe altro che un aggiustamento casuale e meccanico, che determina l'eliminazione automatica delle forme naturali meno adatte a sopravvivere. Con questa legge dell'evoluzione naturale si intende ricondurre le forme superiori della n., comprese quelle umane, alle forme inferiori di essa, fino a risolvere lo stesso spirito nella natura.

La filosofia novecentesca e contemporanea. A tale concezione reagisce, alla fine del sec. 19° e nei primi decenni del sec. 20°, il neoidealismo, il quale rivendica il valore originario e assoluto dello spirito e considera la n. una forma di esperienza spirituale. Altri indirizzi della filosofia del Novecento, anche quando accolgono il concetto di evoluzione naturale, ne respingono l'interpretazione meccanicistica, rilevando nella n. l'emergere di forme nuove e originali. Di qui l'«evoluzione emergente» di Conwy Lloyd Morgan e l'«evoluzione creatrice» di Bergson. Per quest'ultimo lo «slancio vitale» della n. organizza la materia in un processo continuo che dà luogo a forme sempre nuove e originali. Il naturalismo americano del primo decennio del 20° sec., pur reagendo al neoidealismo che aveva risolto la n. nello spirito, evita di ricondurre, come aveva fatto il positivismo, le forme superiori della n., comprese quelle umane, alle inferiori, e afferma con Santayana che «tutto ciò che è ideale ha una base naturale, e tutto ciò che è naturale ha una base ideale», mentre sostiene con *Dewey* che «non possiamo separare la vita organica e lo spirito dalla n. fisica senza separare anche la n. dallo spirito». Altra concezione notevole della n. è quella organicistica teorizzata da *Whithead*, in contrapposizione alla concezione astrattamente formale della n., data dalla scienza fisico-matematica. La considerazione scientifica della n., se da una parte segna il sorgere di una rigorosa filosofia naturalistica che si rifiuta di ammettere l'esistenza di realtà extra o sovranaturali, dall'altra segna anche il tracollo della prospettiva tradizionale nei confronti della nozione di natura. Vengono abbandonati infatti i progetti di una descrizione generale della n. come totalità e dell'individuazione di un unico principio che costituisca la n. di tutte le cose. Entra cioè in crisi nel 20° sec. la nozione stessa di n. come oggetto filosofico, che lascia il campo a un compito meno ambizioso di descrizione delle molte n., ossia dei molteplici settori o ambiti della natura.

NATURA, STATO DI

Primo elemento del modello concettuale giusnaturalistico (→ giusnaturalismo): è la condizione antecedente la fondazione delle grandi istituzioni giuridico-politiche e la codificazione di un sistema di leggi scritte e coattive; rappresenta quindi lo stato della massima libertà e dell'indipendenza reciproca degli individui, ma anche lo stato precivile e, secondo alcuni autori, una condizione di vita selvaggia e primitiva. Non è, tuttavia, uno stato privo di leggi; ciascuno, interrogando la propria ragione, può infatti trovare un sistema di norme e alcuni validi principi per guidare le proprie azioni: sono le leggi naturali che si presentano come «dictamina rectae rationis». Lo stato di n. costituisce pertanto il punto di partenza dell'evoluzione storica e politica dell'uomo, che ha condotto –

attraverso la stipula di un patto o contratto sociale (→ contrattualismo) – allo stato civile o politico. Numerose sono le varianti con le quali la riflessione sul concetto di stato di n. si presenta nella trattatistica giusnaturalistica del Seicento e del Settecento, da Grozio fino a *Kant*. Esse sono essenzialmente tre: se lo stato di n. sia uno stato storico o una pura ipotesi; se sia uno stato di totale isolamento o siano già presenti forme elementari di socialità (le cosiddette società naturali, cioè coniugale, familiare e padronale), che tuttavia non annullano il principio individualistico cui sono ispirate tutte le teorie dello stato di n.; se, infine, sia uno stato di pace o di guerra. Un'ulteriore differenziazione riguarda le motivazioni che spingono gli uomini a uscire da tale stato, e che vanno dal calcolo utilitaristico di maggiori vantaggi al dovere etico di realizzare una coesistenza pacifica regolata da leggi.

Grozio. Nelle pagine di Grozio (*Sul diritto della guerra e della pace*, 1625, Prolegomeni e lib. 1°, cap. 1°) non si fa riferimento a uno stato di n. come stato presociale, in quanto la natura porta immediatamente gli uomini a vivere insieme. Due sono infatti i caratteri fondamentali della natura umana: razionalità e socievolezza, e tali caratteri sono indistinguibili. L'appetitus societatis spinge l'individuo a vivere in comunità, ma non in una società qualsiasi, bensì razionalmente organizzata. Lo stato di n. è dunque l'ambito (ideale, non storico) in cui vige il solo diritto naturale, e non vigono ancora le leggi positive. Per Grozio infatti il diritto non è riconducibile tutto alla volontà del sovrano, cioè a un comando; bensì è necessario fare riferimento a un preesistente nocciolo razionale, a un contenuto di giustizia. Nello stato di n. il diritto è un prodotto della ragione che fissa principi di carattere universale in base ai quali si potrà ordinare la società civile originata dal contratto. Tra questi principi c'è in primo luogo il rispetto della parola data.

Hobbes. Lo stato di n. viene dedotto da *Hobbes* (*De cive*, 1645, 1-4; *Leviatano*, 1647, parte 1a) dagli istinti primari dell'uomo, egoistici e aggressivi; pertanto è lo stato dell'isolamento individualistico e dell'uguaglianza naturale (tutti gli uomini sono uguali in quanto ciascuno può apportare all'altro il massimo dei mali, la morte), in cui non ci sono gerarchie e l'unico diritto vigente è lo ius in omnia, poiché ciascuno ha per natura il diritto di utilizzare tutti gli strumenti che reputa indispensabili alla propria sopravvivenza. Tale diritto, unito alla naturale tendenza dell'uomo ad allargare il proprio spazio vitale e alla competizione (homo homini lupus), fa sì che lo stato di n. si qualifichi come uno stato di guerra permanente e universale (bellum omnium contra omnes). Di conseguenza lo stato di n. è condizione miserrima di vita ferina, nella quale l'uomo non conosce linguaggio, né cultura, né proprietà privata, e non ha alcuna possibilità di ottenere comodità e ricchezze. Di qui il vantaggio a uscirne al più presto, cedendo quel diritto su tutto che era la causa principale dei conflitti, per ottenere pace e sicurezza sottomettendosi a un sovrano. Pur dedotto secondo il metodo geometrico, a partire da un'analisi dell'uomo in chiave meccanicistica e materialistica, lo stato di n. hobbesiano presenta tre esemplificazioni storiche: la vita degli indiani d'America che vivono senza uno Stato, l'anarchia della guerra civile (intesa come forzato ritorno a una condizione prepolitica), i rapporti internazionali.

Spinoza. La dottrina spinoziana del diritto (*Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, post., 1677, 4a parte; *Tractatus politicus*, cap. 2°) è strettamente connessa con la generale concezione della realtà basata sulla dinamica del Deus sive natura. Il diritto di natura (o diritto di Dio) è, infatti, la stessa potenza divina, assolutamente libera; esso si identifica quindi con ciò che la natura è e può, e si estende fin dove arriva la potenza della natura. Poiché tale potenza si manifesta specificamente nella potenza dei singoli individui, ne segue che ciascuno ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, e quindi il diritto naturale (in assonanza con *Hobbes*) si identifica con la forza. Nello stato di n. gli uomini, nella difesa individuale di sé stessi e nel perseguimento del proprio utile, esercitano il diritto di natura non sotto la guida della ragione, bensì delle passioni, e vivono pertanto in uno stato

di profonda miseria e di lotta continua. Per vivere meglio e con maggiore sicurezza essi devono quindi unirsi e fare in modo di fruire collettivamente di quel diritto che ciascuno aveva per natura su tutto, e di regolare ogni cosa secondo il dettame della ragione.

Pufendorf. Il grande divulgatore delle tematiche giusnaturalistiche, Pufendorf, tratta dello stato di n. nelle sue opere principali (*De iure naturae et gentium*, 1672, II, 2; *De officio hominis et civis*, 1673, II, 1) e in una specifica dissertatio (*De statu hominum naturali*, 1675). Egli oppone nettamente lo stato precivile e prelegale a quello politico: la discriminante è data non dalla vita associata (l'uomo è un «animal sociabile» perché due dati obiettivi, la sopravvivenza e la consapevolezza della propria debolezza fisica, lo spingono a stabilire subito rapporti con i propri simili), ma dalla presenza di un *summum imperium*, cioè di un potere sovrano costituitosi legalmente. Lo stato primitivo è una condizione di libertà e indipendenza, ma anche di «pace vacillante», di qui la necessità di dar vita alle grandi e ordinate Civitates in cui l'uomo possa realizzare tutte le potenzialità della sua natura vivendo al sicuro. Secondo Pufendorf non si è mai dato uno stato di n. universale, bensì situazioni limitate ad alcune epoche, nelle quali gli uomini vivevano divisi per tribù, senza riconoscere un'autorità superiore a quella del capo clan. Sono questi che hanno poi stretto i patti di associazione e sottomissione. Pufendorf, tuttavia, presenta la sua analisi dello stato di n. come un'ipotesi: è questa la necessaria conseguenza del suo impegno di secolarizzazione del diritto e di separazione del diritto naturale dalla teologia morale. In un'epoca dilaniata dalle guerre di religione gli sembra indispensabile trovare una base comune su cui edificare una convivenza pacifica tra gli uomini, e questa base è il diritto naturale, razionalmente fondato e svincolato da qualsiasi credo religioso. Di conseguenza, egli preferisce prescindere dall'insegnamento biblico creazionista e fissare astrattamente un punto di partenza: la «fictio» di un uomo piovuto dal cielo sulla Terra, solo, senza aiuti e senza conoscenze. Questa impostazione suscitò forti critiche e l'accusa di aver contraddetto le Sacre Scritture (che invece descrivono la vita del primo uomo in un eden) e annullato il ruolo della provvidenza divina nella storia.

Locke. Nel secondo Trattato sul governo civile (1692, 1-6) lo stato di n. viene presentato da *Locke* inizialmente come uno stato pacifico e di benevolenza reciproca, uno stato di libertà, ma non di licenza, nel quale gli uomini già godono di tutta una serie di diritti e di doveri innati, che ineriscono loro in virtù della loro natura razionale, e conoscono forme di vita sociale (la famiglia, il rapporto padrone-servo, la proprietà privata). Tale condizione, nella quale gli uomini potrebbero vivere a lungo se fossero così ragionevoli da rispettare le leggi naturali, successivamente degenera in uno stato di guerra per due motivi: la mancanza di giudici al di sopra delle parti per risolvere i contenziosi, e l'introduzione della moneta che permette di superare i limiti «naturali» della proprietà privata originata dal lavoro (possedere solo ciò che si può consumare, e solo quanta terra si può lavorare) e quindi accumulare ricchezze. Diventa così necessario uscire dallo stato di n. per vedere garantiti i diritti individuali, in primo luogo il diritto alla vita, libertà e proprietà; ma a tal fine sarà sufficiente cedere un solo diritto naturale (quello a farsi giustizia da soli) per sottomettersi all'arbitrato di un magistrato.

Rousseau. Il Ginevrino sottopone ad aspra critica (nel Discorso sull'origine della disuguaglianza, 1755) tutte le precedenti concezioni dello stato di n.: filosofi e giureconsulti credevano di descrivere lo stato originario dell'umanità, ma si sono limitati a proiettare in un passato remotissimo l'uomo che avevano sotto gli occhi, un individuo cioè la cui natura è stata fortemente modificata dalla vita in società e dalla storia, e che è ora in perenne antagonismo con gli altri. Bisogna invece liberare tale individuo da ogni incrostazione e far riemergere il vero volto della natura. L'uomo originario è poco più di un bestione, che vive immerso nella natura, solitario, felice e inconsapevole. Non ha linguaggio né ragione, ma ha sentimenti: l'amor di sé, che lo porta a vegliare sulla propria

sopravvivenza, e la pietà naturale, che addolcisce il suo egoismo. Inoltre è un essere perfettibile, potenzialmente capace di modificare sé stesso e il mondo che lo circonda, e in questa possibilità di scegliere, e non solo di obbedire all'istinto, sta la sua libertà e spiritualità. Avvenimenti in larga misura casuali (eventi climatici, carestie, aumento demografico) lo porteranno sul periglioso e lungo cammino della storia, dove si perderà. A differenza dei giusnaturalisti precedenti, *Rousseau* non presenta lo stato di n. come una condizione statica di semplicità che precede la vita organizzata e complessa nello Stato, bensì, seguendo un metodo genetico, individua una serie di passaggi e di crisi che conducono l'uomo dall'originaria solitudine alla stipula di un patto iniquo e quindi alla moderna società civile. Egli descrive pertanto la fase della caccia e della pesca con i primi raggruppamenti umani, che formano le prime famiglie e si costruiscono delle capanne, dando vita alle prime forme di vita stanziale (è questa la vera età dell'oro); la pratica dell'agricoltura con la connessa metallurgia; l'istituzione della proprietà privata come atto d'arbitrio e vero e proprio momento fondativo della società civile; la lunga sequenza di conflitti e di rivalità prodotti dall'accumulo di ricchezze, dalla disuguaglianza e dalla reciproca dipendenza; fino alla proposta, avanzata dai più ricchi e forti a tutti gli altri, di mettersi insieme e istituzionalizzare una socializzazione caratterizzata dalla disuguaglianza. Lo stato di n., che pure è un'ipotesi (anche se *Rousseau* fa spesso riferimento a resoconti antropologici contemporanei), serve così da cartina di tornasole per giudicare l'inadeguatezza della società moderna e per riflettere quindi sulla storia non come progresso verso forme di vita sociale più complesse ed evolute, bensì come processo di degenerazione morale e politica.

Kant. Nelle pagine di *Kant* (Metafisica dei costumi, 1797; Principi metafisici della dottrina del diritto, introduzione e 1a parte) lo stato di n. viene presentato come lo stato del diritto «provvisorio». La condizione precedente la vita nello Stato è già per *Kant* uno stato giuridico, nel senso che ciascun uomo è titolare di una serie di diritti naturali che vanno a coincidere con il diritto privato, cioè con il diritto che regola i rapporti degli individui tra loro; tra le istituzioni del diritto naturale o privato ci sono in primo luogo la proprietà privata e l'acquisto. In tale stato naturale, però, proprietà e acquisto sono solo provvisori, in quanto non sono tutelati e difesi da una forza in grado di intervenire contro chi li viola. Di qui la necessità di fondare lo Stato per rendere «perentorio» il diritto naturale attraverso l'elemento della coazione, abbandonando quindi quello stato di incertezza e precarietà rappresentato dallo stato di n., ed entrando in una società civile che «garantisca il tuo contro ogni altro» e realizzi così la certezza del diritto. *Kant* ripropone la condizione descritta come stato di n. a proposito dei rapporti internazionali; ma, a differenza degli altri giusnaturalisti, procede oltre, delineando la prospettiva di una pace perpetua (→ pace/pacifismo). Come gli individui escono dalla conflittualità potenziale o in atto dello stato di n. sottoscrivendo un contratto, così anche gli Stati dovranno entrare in una confederazione che disciplini i loro rapporti e risolva le loro eventuali controversie senza ricorrere alla guerra (Per una pace perpetua, 1795).

NECESSITÀ

Carattere, qualità di ciò che è essenziale e necessario.

La necessità nel pensiero antico e medievale. Nel mondo greco la n. corrisponde al termine ἀνάγκη, adoperato inizialmente nella letteratura per designare il destino che governa il mondo e al quale anche gli dei devono sottostare. Il più tipico creatore del concetto filosofico della n. è Parmenide, che nella mitica figura di Ananke o di Dike («giustizia» nel senso di suprema legge cosmica) reggitrice dell'Universo ipostatizza la sua scoperta della n. logica, onde la pura asserzione dell'essere esclude ogni asserzione di non essere. E dalla contrapposizione parmenidea della realtà vera e necessaria

dell'ente alla realtà «secondo opinione» del mondo empirico deriva l'idea che la n. sia un attributo costitutivo della realtà degna di questo nome, ciò che veramente è non potendo non essere: è il primo motivo di quella rigorosa negazione del concetto del «possibile» (il quale, come realtà che potendo essere non è, è esattamente antitetico al «necessario», che è non potendo non essere) a cui più tardi giunge Diodoro Crono. Opposto all'assoluto razionalismo di questa identificazione della realtà davvero esistente con quella richiesta dalla n. logica è invece l'atomismo democriteo, che fa dipendere la n. solo dal moto meccanico e casuale degli atomi. La distinzione di questi due concetti, razionale-logico e casuale-meccanico, della n. è compiuta principalmente da *Aristotele*, che, separando in ogni campo la sfera della logica da quella della realtà esistente, riporta anzitutto alla prima anche il concetto di n., considerandolo pertinente, in modo precipuo, al campo della deduzione logica e sillogistica. Necessario (*ἀναγκαῖον*), è, in questo senso, ciò che rigorosamente dipende dalle sue premesse logiche, o, in altri termini, ciò che è dimostrato dall'apodissi: in questa affermazione è la prima origine di quella coincidenza fra i termini di «necessario» e «apodittico» e di «necessità» e «apoditticità», che poi avrà tanta importanza nel pensiero kantiano. Nel pensiero cristiano e medievale i due concetti, logico ed esistenziale, della n. tornano a fondersi in virtù delle esigenze poste dal problema teologico della natura di Dio. Coincidendo in essa essenza ed esistenza, razionalità e realtà, la n. intrinseca alla sua assoluta perfezione ideale, che non può essere quella che è, s'identifica con l'immutabilità del suo essere eterno, sollevato al di sopra di ogni divenire e non condizionato da altro all'infuori di sé medesimo. In questo senso, esso tende a configurarsi come negazione di ogni volontà e libertà: donde l'opposta dottrina del volontarismo, rappresentata principalmente da *Duns Scoto*, la quale, per salvare la stessa libertà e onnipotenza divina dal sospetto del determinismo della razionalità assoluta di Dio, rende indipendente la volontà dalla ragione.

La necessità nella filosofia moderna. A partire dal sec. 17°, con la rivoluzione scientifica e la riscoperta dell'antico atomismo, il concetto di n. si intreccia strettamente con lo sviluppo delle concezioni meccanicistiche della natura. Particolare rilievo assume l'uso cartesiano della nozione di n., che ricomprende sotto di sé tutti i fenomeni della materia estesa, compresi quelli organici, mentre con *Hobbes* già si delinea il tentativo di spiegare su questa base gli stessi movimenti della psiche (cioè della cartesiana sostanza pensante), secondo la prospettiva che sarà adottata nel sec. 18° dai materialisti francesi. Nella filosofia spinoziana, invece, il motivo centrale torna a essere quello, metafisico, di mostrare la divina n. come coincidente con la libertà, sicché quest'ultima è concepita come equivalente alla mancanza di ogni condizione e influenza esterna, e al contempo distinta dalla n. della causalità, cui rispondono le cose finite. *Leibniz*, poi, distinguendo la n. puramente razionale, propria delle necessarie «verità di ragione» (la cui negazione implica contraddizione), nella loro differenza dalle contingenti verità di fatto, pone accanto a questa la n., di assai diversa natura, che deve caso per caso spiegare l'accadere delle cose, e che si esprime nel «principio di ragion sufficiente». Questa n. si presenta nel mondo come «n. fisica», ma risale in ultima analisi a una «n. morale» e cioè all'esigenza del bene seguita dalla volontà divina nell'attuazione del piano cosmico prescelto come l'ottimo fra tutti quelli possibili; d'altra parte, in linea teorica anche la n. fisica si risolve in quella logica, così come le verità di fatto si risolvono in quelle di ragione, dal momento che un intelletto non finito, capace di attingere alla nozione individuale associata alla singola monade, sarebbe in grado di conoscere a priori tutti i predicati a essa inerenti. Se la concezione leibniziana viene accolta da *Wolff*, nell'ambito dell'empirismo inglese matura, con *Hume*, quella critica scettica della nozione di n. che influirà in maniera determinante sulla rielaborazione kantiana; per il filosofo scozzese l'idea di una connessione necessaria nasce, come quella di causa («della quale costituisce parte essenziale»), dall'esperienza e ha valore unicamente soggettivo, in quanto poggia, in ultima analisi, sull'abitudine e sulla credenza. Dalla critica humeana, che colpisce tanto la

n. logica quanto quella reale, prende le mosse *Kant*, la cui concezione del trascendentale e dell'a priori come condizione imprescindibile di ogni esperienza vuole rendere ragione del vecchio concetto della n. razionale, stabilendo il carattere universale e «necessario» di ogni verità speculativa e mostrando come tale n. intrinseca sia l'unico criterio di verità che possa riconoscere in sé stesso il pensiero filosofico, certo di sé solo se consapevole di non potersi altrimenti conformare. D'altro lato, considerando la causalità come categoria costitutivamente imposta dal pensiero alla natura, *Kant* determina il carattere di «n. causale» – e perciò ben distinta dalla precedente – delle leggi naturalistiche, ed esclude così sia le negazioni scettiche (in partic. quella di *Hume*) di tale n., sia le estensioni di essa (operate per es. più tardi dal positivismo e dal materialismo) al regno non fenomenico della libertà morale. Infine, mentre contrappone questo stesso regno noumenico della libertà a quello fenomenico della n. naturale, mostra come tale libertà sia a sua volta determinata da una n. diversa e superiore, cioè dalla n. della legge morale. Mentre la n. della legge naturale in tanto ha valore in quanto non è dato non obbedirle, la n. della legge morale ha significato solo in quanto si deve obbedirle pur essendo possibile disobbedirle. Così, distinguendo e giustificando nei loro diversi campi le n. della ragione filosofica, della causalità naturale e della legge morale, *Kant* chiarisce gli elementi fondamentali di ogni posteriore concezione della necessità. Il rapporto tra n. e libertà diviene centrale nell'idealismo postkantiano, e specialmente nella filosofia hegeliana, che lo svolge dialetticamente nella dottrina dell'essenza, riallacciandosi alla dottrina classica della modalità; nella concezione hegeliana, infatti, la n. viene dedotta dalle categorie della possibilità e della realtà, che essa ricomprende in sé come momenti, in quanto consiste nell'alternarsi in un unico processo dell'interno e dell'esterno, del possibile e del contingente, e implica quindi una concezione più ricca della realtà effettiva (ossia il rapporto di sostanzialità, che prelude al passaggio dalla logica dell'essenza alla logica del concetto). Più in generale, la n. contiene, sia pure in forma non ancora consapevole, la nozione di libertà, nella misura in cui essa viene intesa in senso non meramente negativo e soggettivo, ma in senso concreto e positivo (secondo la nozione di fato, →, propria del mondo antico), giacché «la n. come tale non è ancora libertà, ma la libertà presuppone la n. e la contiene in sé come superata». Al di fuori dell'idealismo postkantiano particolare rilievo assume la posizione di *Schopenhauer*, il quale, in una prospettiva tendente a svalutare come illusoria la libertà umana, ridefinisce la nozione di n. sulla scorta della sua analisi del principio di ragion sufficiente, giungendo a distinguerne quattro forme: la n. fisica (fondata sulla causalità), la n. logica (poggiante sui giudizi analitici), la n. matematica (fondata sulle condizioni a cui sono sottoposte le rappresentazioni in quanto si manifestano nello spazio e nel tempo) e la n. pratica (che si basa sui motivi determinanti l'azione). Nella seconda metà dell'Ottocento, nell'ambito del positivismo, torna invece in auge quella concezione deterministica della n. già teorizzata dal materialismo settecentesco, che tendeva a negare la libertà umana, mentre l'esigenza di superare l'unilateralità di questa interpretazione meccanicistica della n. costituirà uno dei motivi portanti del materialismo dialettico.

La necessità nella filosofia novecentesca. Nell'ambito della riflessione contemporanea la n. è stata considerata soprattutto dal punto di vista logico-linguistico. In Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921) la nozione di n. logica coincide con quella di verità logica, la quale ultima viene spiegata in termini di tautologia; una proposizione è cioè, per Wittgenstein, logicamente vera quando essa è vera per tutti i valori di verità delle proposizioni che la costituiscono. Carnap (*Meaning and necessity*, 1947) ha ampliato l'idea wittgensteiniana con il suo concetto di L-verità: un enunciato è L-vero quando è valido per qualsiasi descrizione di stato di un sistema (riprendendo così le suggestioni leibniziane di «vero per tutti i mondi possibili» e wittgensteiniana di «vero per tutti i possibili stati di cose»). L'assunzione implicita in questa posizione, come d'altronde in quella di

Wittgenstein, è la possibilità di analizzare in proposizioni atomiche componenti le proposizioni complesse. Una posizione diversa è quella di Quine, il quale ha tentato una definizione di verità logica non connessa, come le precedenti, in modo vincolante al problema dell'analiticità; secondo Quine la verità logica verrebbe infatti a dipendere esclusivamente dalle costanti logiche del calcolo usato senza riferimento a termini descrittivi. Un'altra interpretazione della n. è quella avanzata dai filosofi analitici (con diverse accentuazioni); secondo questa impostazione la n. si fonda su regole linguistiche, cioè, in ultima istanza, sulla nostra decisione di usare in certo modo del linguaggio, quindi su una convenzione linguistica. La n. logica diventa così n. verbale.

NEGAZIONE

Nella logica classica tale termine denota un particolare connettivo vero funzionale a un argomento che inverte il valore di verità della formula a cui si applica: dunque se è applicato a una formula vera genera una formula falsa e viceversa. In tale senso questo termine non si oppone banalmente a quello di 'affermazione': negare, infatti, una proposizione A, equivale ad affermare la n. di A. L'operatore ($\rightarrow$) di n. viene solitamente indicato mediante uno dei seguenti simboli anteposti alla formula da negare: $\neg$ o $\sim$, meno in uso è il simbolo $-$ e la notazione polacca N. Intendendo, dunque, la n. di un enunciato come un enunciato che è vero se e solo se l'enunciato di partenza è falso e viceversa, la n. di un enunciato come 'alcuni ragazzi studiano' non è 'alcuni ragazzi non studiano' (infatti entrambi gli enunciati potrebbero essere veri), bensì 'non si dà il caso che alcuni ragazzi studino' ossia 'nessun ragazzo studia'. Questo ultimo è vero, infatti, data la falsità di 'alcuni ragazzi studiano' e viceversa. Tale esempio evidenzia come una n. di un enunciato non possa sempre essere costruita antepoendo il 'non' al predicato dell'enunciato di partenza come nel caso di 'la lavagna è bianca' la cui n. è 'la lavagna non è bianca'. Posta la definizione di n. e dato un enunciato A e la sua n. $\neg A$ (da leggere: non A), diciamo che tali due enunciati sono tra loro contraddittori. La n. gioca un ruolo fondamentale nella distinzione tra varie logiche in quanto risulta cruciale per esprimere alcuni principi che non sono accettati da tutti i logici. L'intuizionismo ($\rightarrow$), per es., non accetta i principi logici come il principio del terzo escluso ossia (A o non A); e come il principio della doppia n. ossia (A se e solo se non non A).

NICHILISMO

Termine comparso (nella forma ted. Nihilism) in Germania negli ultimi anni del Settecento nel corso del dibattito sull'esito della filosofia kantiana ed entrato ampiamente in circolazione con il Sendschreiben an *Fichte* di Jacobi ($\rightarrow$) del 1799, dove è usato per indicare la conclusione necessariamente distruttiva di ogni filosofia della pura dimostrazione, idealismo compreso. Soltanto più tardi, nella seconda metà dell'Ottocento, il termine fu utilizzato nel senso – ormai prevalente – di corrosione e caduta dei valori, dal quale discenderebbe un atteggiamento di disperazione e di rivolta totale. Caratteristica specifica del n., a differenza delle forme di pessimismo o di ateismo consistenti nella negazione di Dio e dei valori, è quella di presentarsi come consapevolezza dell'esito di un processo storico nel corso del quale le certezze e tutti i valori tradizionali si sono andati lentamente, ma inesorabilmente, consumando.

Dal Romanticismo a *Nietzsche*. Spunti nichilistici sono già rintracciabili nell'età romantica, là dove il criticismo kantiano viene sentito e vissuto come distruzione di ogni oggettività del sapere e

chiusura dell'uomo nella singolarità della sua coscienza, senza nessuna possibilità di trovare un appoggio e un fondamento in Dio e nella natura. «Nessuno è così solo nell'Universo come l'ateo», esclama Jean Paul in quella *Rede des toten Christus* del 1796 così ricca di motivi nichilistici e destinata a essere largamente conosciuta in Europa attraverso il *De l'Allemagne* di Madame de Staël. L'insistenza sulla mancanza assoluta di qualsiasi senso nella realtà si fa sempre più forte nei primi decenni dell'Ottocento tedesco: dall'allucinante quadro delle *Nachtwachen von Bonaventura* (1804, di autore incerto), dove l'uomo è rappresentato come un'inconsapevole marionetta nelle mani di un «creatore folle», alla filosofia di *Schopenhauer*, dove alla negazione kantiana della possibilità della metafisica si sostituisce una metafisica del nulla, fino ai paradossi di Max Stirner con la concezione dell'io quale «nulla creatore»; senza contare la diffusione di motivi nichilistici nella poesia e nella letteratura dello *Junges Deutschland*, ossia di quel gruppo di scrittori e poeti tedeschi che dopo la rivoluzione del 1830 sentirono sempre più l'arte come impegno politico; a tale gruppo apparteneva anche K. Gutzkow, autore, nel 1853, di una novella-romanzo assai significativa, intitolata *Die Nihilisten*. Nella seconda metà del secolo, mentre il n. si diffondeva ampiamente in Russia assumendo il carattere di un vero e proprio programma di azione e di vita e concludendo con motivi positivistic, populistici e anarco-rivoluzionari, in Occidente era posto da *Nietzsche* al centro della problematica filosofica. Da *Nietzsche* il n. è considerato in una prospettiva assai più ampia e organica delle precedenti, così che non risulta più in nessun modo identificabile con un momento soltanto della storia della cultura europea né, tanto meno, localizzabile nell'Ottocento. Le radici del n. sono ritrovate nella svolta attuata in Grecia con Euripide e con *Socrate*, quando l'aspetto dionisiaco della vita fu sopraffatto e occultato da quello apollineo e si pretese di trovare nell'intelligenza, nella dialettica e nella morale il principio della liberazione dal dolore. Il n. insomma nacque, per *Nietzsche*, quando l'uomo cominciò a «dire di no» alla vita in nome di criteri razionali ai quali la vita doveva sottostare, in nome di «valori» contrapposti alla realtà. *Platone*, il cristianesimo, *Kant*, lo storicismo hegeliano, il positivismo, il materialismo edonistico e utilitaristico, la democrazia, il socialismo non sono altro che varie forme storiche attraverso cui si sviluppa e si consuma l'esperienza nichilistica della civiltà europea secondo una logica inesorabile destinata a dominare, secondo *Nietzsche*, anche la storia dei prossimi secoli. Tuttavia l'annuncio del n. è, per *Nietzsche*, già un segno di un suo possibile superamento o, più esattamente, si deve distinguere tra un aspetto negativo e uno attivo del n.; il n. infatti non è solo un sintomo di decadenza, ma, nella misura in cui viene alla luce e diventa consapevole, può essere anche un segno di forza, ossia il sintomo che l'energia dello spirito è cresciuta a un punto tale che i fini sinora perseguiti sembrano inadeguati, e inizia pertanto un «contromovimento» rispetto alla decadenza. Agli sviluppi di questo tema, attraverso concetti come quelli di superuomo, eterno ritorno, volontà di potenza, rovesciamento di tutti i valori, è dedicata gran parte dell'opera di *Nietzsche*, secondo il quale il possibile superamento del n. può avvenire soltanto con un'attività di tipo estetico, creativo; qualsiasi altra forma di superamento non fa che obbedire a quei motivi moralistici che sono stati la causa del nichilismo.

Il nichilismo nella filosofia del Novecento. Il richiamo a un'attività di tipo estetico permette di comprendere i legami profondi tra il n. e l'espressionismo, legami che hanno trovato la formulazione forse più esplicita e significativa negli scritti critici e filosofici di Gottfried Benn, nei quali all'arte è riconosciuto un carattere addirittura sacrale, una capacità di prendere su di sé tutti i possibili valori dell'uomo, proprio in virtù della forza che il nulla ha di evocare immagini. Ma a parte questi sviluppi del n. 'attivo', sempre in campo estetico, non si può sottovalutare il fatto che senza il n. negativo, come sintomo della decadenza, non si potrebbe comprendere e spiegare gran parte dell'arte e della letteratura contemporanea, dove il senso del crollo e della fine di una civiltà millenaria è spesso tematizzato o, comunque, costituisce una componente essenziale. Più difficile è invece definire i

rapporti tra il n. e la filosofia del Novecento. Per un verso, infatti, è incontestabile che la nozione di «nulla» ha avuto grande importanza nelle filosofie esistenzialistiche, da *Jaspers* a *Heidegger* a *Sartre*, e anzi è stata un elemento determinante nella critica delle metafisiche tradizionali e nella definizione delle possibilità e dei limiti dell'uomo. Per altro verso, però, il pathos apocalittico e la funzione di giudizio storico concernente un destino millenario propri del n. nietzschiano si possono ritrovare efficacemente forse solo in *Heidegger* e nella sua interpretazione della storia della metafisica, fino a *Nietzsche* compreso, come progressiva manifestazione del n. derivante dall'oblio dell'essere. Se invece non si guarda tanto a sviluppi e a riprese dirette della problematica nichilistica, ma alla sua utilizzazione nella diagnosi e nella critica della situazione storica contemporanea, allora si può affermare che il n., soprattutto nella formulazione datane da *Nietzsche*, ha costituito e costituisce ancora un punto essenziale di riferimento proprio per il carattere radicale delle sue critiche, che non concernono soltanto questo o quell'aspetto della civiltà contemporanea, ma i suoi stessi fondamenti.

Il nichilismo russo. Nella Russia della seconda metà dell'Ottocento, travagliata da gravi conflitti politici e sociali, il n. fu inizialmente, più che una dottrina ben precisa e definita, uno stato d'animo, un modo di vivere e di sentire delle giovani generazioni, soprattutto di studenti, che aspiravano a un profondo rinnovamento della vita e della società. Caratteristica distintiva di questo tipo di n. – divenuto poi largamente noto nella cultura europea attraverso opere come *Padri e figli* (1862) di I.S. Turgenev e *I demoni* (1869-71) di F.M. Dostoevskij – è l'entusiastica fiducia nella scienza e l'accettazione del materialismo e del positivismo come strumenti polemici contro ogni forma di cultura tradizionale. Tutto ciò che non può essere verificato sperimentalmente, tutto ciò che non si può trascrivere in termini di «forza» e di «materia» (come diceva il titolo di un famoso libro di G. Büchner divenuto una sorta di Vangelo per i giovani nichilisti) deve essere relegato nel campo di un «romanticismo» sterile, sorpassato e perfino ridicolo. Si accentuava così anche nel campo dell'arte, soprattutto con D.L. Pisarev e I.G. Černyševskij, la polemica contro ogni estetica che concepisca l'arte come fine a sé stessa e l'affermazione della funzione pedagogica, politica e sociale dell'arte stessa; il n. russo per questo verso si collegava a un «realismo» volto a contrapporre i «fatti» ai valori e agli ideali che avevano sorretto, e illuso, le generazioni precedenti. Ateismo, cinismo e un immoralismo spesso più teorizzato che vissuto furono le caratteristiche della gioventù nichilistica russa, che non tardò a tradurre il suo credo in un'azione politica rivoluzionaria, per lo più di tipo anarchico, non senza perseguire, talvolta, un disegno più vasto e meditato di formazione di un'élite rivoluzionaria critica e illuminata. Questo non significa però che nel n. russo non abbia avuto posto notevole anche l'approfondimento dei problemi morali e religiosi in senso specifico; basti pensare ai *Fratelli Karamazov* (1878-80) di Dostoevskij, in cui la problematica nichilistica è portata all'estremo, in campo etico-religioso, con la tesi ben nota: se non c'è Dio, tutto è lecito, anche il delitto.

NOMINALISMO

Termine con il quale gli storici della filosofia designano la dottrina di coloro che nel Medioevo, nella soluzione del problema degli universali, si opponevano ai cosiddetti *reales* (cioè ai sostenitori del realismo), affermando che gli universali non esistevano nella realtà, ma erano solo *voces* o *nomina*, cioè segni verbali significanti i caratteri comuni a un determinato gruppo di realtà singole. Rappresentanti del n. sono tradizionalmente ritenuti Roscellino, maestro di Abelardo (le notizie su di lui sono tuttavia esigue), Abelardo stesso e più tardi Guglielmo di Occam.

Abelardo. Alla domanda posta da Porfirio nell'Isagoge circa il valore da attribuire agli universali, in partic. ai generi e alle specie, Abelardo rispondeva precisando che universale è ciò che è predicabile di più cose: «quod de pluribus natum est praedicari». La predicazione ha luogo nella proposizione, e la proposizione si esprime tramite suoni. Gli universali perciò sono suoni articolati che hanno ricevuto dall'arbitrio dell'uomo la capacità di significare («voces ad placitum significativae»). Da una parte stanno le res, da un'altra le voces, considerate queste ultime non come fatti naturali (perché in tal senso sono anch'esse res), ma in quanto significative per convenzione, nomina o sermones, «segni» significanti le cose all'intelletto. Le realtà (res) non sono universali nella loro essenza e non sono neppure distinte tra loro senza differire nella loro natura specifica: unica realtà è l'individuo. Tuttavia le cose della stessa specie hanno una reale somiglianza tra loro (gli uomini si somigliano sostanzialmente), ma questa somiglianza non è qualcosa, bensì piuttosto uno status. Si può dire perciò che la res conferisce l'universalità alla vox senza che l'abbia in sé. In assenza della cosa l'intelletto dispone di un'immagine mentale che ha formato in presenza dell'individuo e ha conservato. Anche per l'intellezione dell'universale l'intelletto usa immagini comuni, che esso può formare perché può considerare come se fossero distinti diversi aspetti della realtà individuale: in ciò consiste l'astrazione («intellectus per abstractionem divisim attendit non divisa»). L'immagine comune (o concetto) prodotta dall'anima non è né sostanza né accidente («nil penitus esse concedimus»), ma conserva la similitudo con le cose che rappresenta; essa è segno: oggetto dell'intellezione, infatti, non è l'immagine in quanto tale, ma la cosa significata, di cui tale immagine è segno.

Occam e i suoi seguaci. Il termine n., per quanto riguarda Occam e i suoi seguaci (secc. 14°-16°), non indica solo il loro atteggiamento a proposito del problema degli universali, ma si estende a indicare una metafisica, una logica e una teologia: denota cioè quel complesso di dottrine che forniva una risposta organica ai vari problemi dottrinari posti in quei secoli. Nell'impossibilità di sintetizzare qui l'insegnamento della scuola nominalistica, ci si limita a richiamare alcuni principi della dottrina della conoscenza, della logica e della metafisica, con riferimento alle opere di Occam (→). Principio metafisico fondamentale è l'individualità del reale. L'individuo è il dato primo e non è corretto chiedersi come sia possibile l'individuo (rifiuto di ogni principio d'individuazione), ma bisogna chiedersi com'è possibile l'universale. Esso stesso non può non essere singolare: ci si chiede allora come può una «realtà» singolare essere universale. Per Occam l'universale è tale in quanto segno di più, per la sua portata significativa («quod libet universale est res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium»). Occam rifiuta quindi ogni dottrina che riponga l'universale nella realtà; esso è esteriore al reale, alla cosa, come lo è la parola che pure esprime la cosa, ed è duplice: nell'anima è concetto (intentio), segno naturale predicabile di più res, e nella voce è segno convenzionale significante più cose. Il concetto è segno naturale prodotto nell'intelletto dall'azione delle cose che, presenti e intuite, forniscono le notizie e poi, operando «sicut ignis calorem», danno luogo alle nozioni comuni, che sono appunto i concetti. La continuità del processo che dalla cosa intuita porta all'universale garantisce la validità del segno naturale, anche se noi non sappiamo bene come ciò avvenga («natura occulte operatur in universalibus»). Occam così rifiuta, in polemica con il tomismo, la dottrina della specie intenzionale come «medium» della conoscenza; anzi, per salvare il carattere naturale della formazione del concetto, egli limita in certo senso la partecipazione del soggetto conoscente: il processo che determina la nascita del concetto è l'astrazione, che ha luogo nell'intelletto ma non è opera dell'intelletto. Il concetto-segno è presentato da Occam ora come una qualità soggettiva dell'anima, ora come un «quid» oggettivo (fictum), che non è né sostanza né qualità, ed è difficile trovare nei testi un'opinione definitiva che opti per una delle due interpretazioni. Dalla concezione unitaria dell'individuo e dal valore di «segno»

riconosciuto all'universale seguono alcune conseguenze. Innanzitutto, in polemica con le posizioni di Duns Scoto, è rifiutata ogni distinzione che non sia quella reale: l'intelletto, dividendo, ossia separando, i segni, segue (non fonda) la distinzione reale tra le cose. Inoltre, è respinta ogni entificazione delle relazioni, giacché, si afferma, nella realtà le uniche cose assolute sono la sostanza e le qualità; noi disponiamo di concetti delle cose assolute cui corrispondono i nomi assoluti, e di concetti delle relazioni cui corrispondono i nomi relativi; essi sono segni diversi delle stesse cose designate dai nomi assoluti. All'universale nell'anima, si è detto, corrisponde l'universale nella voce. L'ordine mentale e l'ordine vocale sono coordinati, ma entrambi rinviano all'ordine reale significandolo; la distinzione boeziana tra res, intellectus e voces è ora ripresa nel senso che il livello intellettuale e il livello linguistico sono ordinati al livello reale. Se oggetto della conoscenza umana sono, come insegna Occam, le proposizioni, è bene sottolineare che le proposizioni sono composte di termini (mentali, vocali e scritti) e che i termini sono segni delle cose. I termini ci rivelano la realtà; la diversità e la convenienza tra le cose si manifesta infatti nella diversità e nella convenienza tra i termini. Come si vede, la posizione di Occam è decisamente rinnovatrice rispetto alla maggior parte delle dottrine del tempo; anche quando sono assimilati elementi culturali precedenti, essi vengono però inseriti in una nuova sintesi che si pone come alternativa a tutte quelle correnti. Ma nonostante la maggiore complessità dell'operazione culturale compiuta da Occam rispetto a quella propria di Abelardo, va detto che, per il problema qui trattato, Occam si pone sulla stessa linea del maestro del sec. 12°. Due sono i punti in comune che si possono immediatamente rilevare: rivendicazione del valore dell'individuo, affermazione della funzione conoscitiva dell'universale, al quale si nega ogni realtà che non sia quella di «segno» delle cose. Il n. medievale va perciò caratterizzato come concettualismo, per restare alla terminologia invalsa, dato che la sua caratteristica precipua è proprio la puntuale rivendicazione del valore insopprimibile del concetto nella conoscenza.

NON ESSERE

Concetto filosofico che nell'eleatismo nasce come riflesso negativo della concezione dell'essere quale realtà unica e assoluta. Osservando che l'essere ritorna in ogni giudizio sulla realtà, e che ogni predicazione particolare, determinando quell'essere ed escludendo cioè da esso una diversa forma di essere, si manifesta contraddittoria perché mescola insieme l'essere e il non essere, Parmenide non vede altra realtà al di fuori dell'unico e indeterminato «ente» (ἐόν), e condanna ogni altra cosa come «non ente», che con il primo si connette solo per generare l'illusorio mondo dell'opinione. Il concetto di μὴ ἐόν (o μὴ ὄν, lat. non ens), appare d'altronde identico a quello di μηδέν (lat. nihil «niente», «nulla»): s'intende quindi come da un lato Gorgia, ironizzando sull'eleatismo, possa dimostrare che «nulla è», e come dall'altro Democrito, procedendo alla trasformazione dell'antitesi eleatica dell'essere e del non essere in quella del pieno e del vuoto, possa dire che il «nulla» esiste allo stesso modo del «qualcosa». Platone avverte come ogni determinata predicazione implichi una sintesi dell'essere con il non essere, e, per non contravvenire all'esigenza eleatica, interpreta il non essere come alterità (e differenza), cioè il μὴ ὄν come ἕτερον. Con Aristotele la dissoluzione del concetto eleatico dell'essere implica anche quella del non essere, da lui risolto dinamicamente nel concetto di potenza. Particolare significato il problema del non essere assume nell'idealismo postkantiano, e particolarmente con Hegel, che nell'antinomia dell'essere e del non essere (o dell'essere e del nulla), e nel loro convertirsi l'uno nell'altro e generare così il divenire, vede la prima e fondamentale triade di tutto il sistema dialettico: il problema del non essere e del nulla (→) al pari di quello della negazione (→), s'identifica in questa prospettiva con il problema della dialettica e del modo d'intendere il suo principio.

NORMA

Nell'uso linguistico corrente, regola del comportamento umano tanto nel senso di prescrizione di una condotta ritenuta buona, giusta, desiderabile o semplicemente voluta, quanto nel senso di istruzione per il raggiungimento di determinati risultati (n. o regola tecnica). Nel primo significato la n. si caratterizza come categoria centrale dell'esperienza morale e giuridica e, di riflesso, come oggetto privilegiato di studio della filosofia pratica e del pensiero giusfilosofico. L'affermazione del termine è, però, recente. Derivato dal latino norma («squadra», strumento per l'edilizia), il termine apparve subito come sinonimo di regola (dal lat. regula «regolo», altro strumento per l'edilizia) nel significato metaforico di conformità a un modello di comportamento umano, e, quindi, con riguardo al contenuto di un precetto da adattare al caso concreto, seguendo l'immagine aristotelica del canone (regolo) lesbio, che «si adatta alla forma della pietra e non rimane saldo» (Etica Nicomachea, 1137 b). In questa accezione il termine ricorre comunque raramente sia nel Corpus iuris civilis sia nella letteratura giuridica e filosofica antica e medioevale – emblematica la sua assenza nella Summa theologiae di Tommaso –, oscurato dall'uso abituale di regula, lex, praeceptum.

La svolta moderna. La definizione di n. di Heineccius (1681-1741), sulle orme di Pufendorf e Thomasius, segna un punto di svolta: «per normam hic intelligimus evidens boni malique criterium. Neque ergo illa recte suo fungeretur officio, nisi recta, certa, et constans esset» («per norma intendiamo qui il criterio evidente del bene e del male. Né essa svolgerebbe correttamente il proprio compito, se non fosse retta, certa e costante»; Elementa iuris naturae et gentium, 1737, I,1). La n. abbandona così la flessibilità del canone aristotelico per divenire 'obbligatoria', guida delle 'azioni umane libere'; essa esprime ora «la funzione attiva del 'disporre': non è più il 'disposto', bensì un 'disponente' che ha un suo 'contenuto'» (R. Orestano, Norma statuita e norma statuenta. Contributo alle semantiche di una metafora, in Materiali per una storia della cultura giuridica, 1983, XIII, 2). Nel nuovo significato il concetto di n. trova largo impiego nella dottrina giusfilosofica lungo un percorso di differenziazione dai termini sinonimi, indubbiamente preferiti nell'ambito della speculazione filosofica – Kant parla di «legge (morale-pratica)»; Hegel di «legge etica» –, e di sottolineatura di un particolare aspetto dell'esperienza giuridica continentale moderna e contemporanea, quello della formulazione da parte di un'autorità legislatrice delle regole giuridiche, composte in un sistema di diritto codificato. La piena interscambiabilità di n. (norm) e regola (rule), in ambito giuridico, rimane, invece, a denotare la prassi giurisprudenziale dei sistemi di common law, basata su una maggiore considerazione di standard morali e consuetudini sociali.

Gli sviluppi ottocenteschi. Rilevanti sono, dunque, gli sviluppi ottocenteschi della problematica delle n. giuridiche nell'ambito dottrinale tedesco, confluenti nella proposta di un modello imperativistico di n. come espressione della volontà del potere sovrano dello Stato, sostenuta da sanzione coattiva in caso di sua violazione. Gli autori più rappresentativi (von Jhering, A. Thon, E.R. Bierling) concordano sulla natura imperativa della n. giuridica e nell'identificare il rapporto tra normatore e destinatario con un rapporto tra volontà, ma divergono sul ruolo – eventuale o essenziale – della coazione nella definizione del concetto di diritto, visto come insieme di n. giuridiche, con le rispettive, contrapposte finalità di esaltare o deprimere i momenti consensuali ed eticamente significativi della disciplina giuridica della vita sociale.

La riflessione novecentesca. La più importante illustrazione del concetto di n. giuridica si rinviene, però, agli inizi del Novecento con il normativismo di Kelsen (→). La n. giuridica viene presentata dapprima, in una prospettiva fortemente critica verso l'imperativismo, come un giudizio ipotetico, del tipo 'se a, deve essere b', dove a è il comportamento illecito, b la sanzione, e il dover essere

(sollen) esprime, recependo gli insegnamenti epistemologici delle scuole neokantiane, la specificità di un nesso di imputazione distante dalla necessità del rapporto di causa-effetto, nel tentativo di scavare un insuperabile fossato tra la stessa n. giuridica e le n. morali, caratterizzate da un meccanismo psichico-naturalistico di motivazione. L'elemento imperativo delle n. giuridiche verrà, in seguito, rivalutato dal Kelsen maturo (si veda soprattutto *Allgemeine Theorie der Normen*, 1979; trad. it. *Teoria generale delle norme*), in un contesto di maggiore sensibilità verso tutte le funzioni esplicabili dalle n. – ossia, accanto al comandare, il permettere, l'autorizzare, il derogare – e di attenzione alle ricerche nel campo dell'analisi del linguaggio normativo e della logica deontica, che aprono nuovi spazi allo studio della n. in generale. Nel panorama della seconda metà del Novecento risulta pertanto notevole il contributo di G.H. von Wright, in *Norm and action. A logical enquiry* (1963; trad. it. *Norma e azione. Un'analisi logica*), che distingue tre tipi principali di n. – le regole (regole di gioco, grammaticali, matematiche, logiche), le prescrizioni (proibizioni, permessi, comandi; per es., le leggi di uno Stato), le direttive (n. tecniche) – cui vanno aggiunti tre tipi secondari di particolare importanza (costumi, principi morali, regole ideali), che mostrano affinità con più di un tipo principale. Allo stesso von Wright e a Georges Kalinowski si devono poi i primi significativi sviluppi di logica deontica, disciplina che ricostruisce la struttura logica delle n. e le relazioni logiche esistenti tra le n. senza l'attribuzione di un valore di verità, mentre a Ross, sempre nella direzione dell'ammissione della possibilità e della opportunità di una specifica logica delle n., si deve un'esauriente spiegazione della differenza tra direttive e n. sulla base della distinzione tra discorso indicativo e discorso direttivo, con la conseguente definizione di n. come una direttiva cui corrispondano determinati fatti sociali (*Directives and norms*, 1968; trad. it. *Direttive e norme*). I filosofi e i teorici che si riconoscono nel metodo dell'analisi del linguaggio – tra i quali, in Italia, vanno ricordati Bobbio, Scarpelli e Tarello, con le rispettive scuole attive fino ai nostri giorni – risultano, infine, impegnati in un rigoroso lavoro di classificazione delle n. (imperative, permissive, attributive, costitutive, metanorme, ecc.), ovvero di distinzione delle accezioni di n., quanto meno come enunciato normativo e come contenuto di senso di tale enunciato, emergente al termine di un'operazione di interpretazione.

NOUMENO

Dal gr. τὸ νοούμενον «ciò che è concepito dall'intelletto», part. pres. passivo di νοεῖν «conoscere intellettivamente». Termine usato (solo al plurale) da Platone, e ripreso da Kant. Per il primo, n. significa ciò che è pensato o pensabile dal puro intelletto, indipendentemente dall'esperienza sensibile, ossia le idee, in quanto distinte dagli oggetti sensibili. Kant intende per n. l'essenza pensabile, ma inconoscibile, della realtà in sé, in contrapposizione a «fenomeno» (di cui pure costituisce il fondamento, il substrato); quindi il n., come ciò che pensiamo esistente ma non conosciamo, si pone come limite della conoscenza umana. Ma Kant adopera il termine anche in senso positivo, come il sovrasensibile, l'incondizionato, posto fuori dell'esperienza, oggetto diretto e immediato di una possibile intuizione intellettuale; escluso dal campo della conoscenza, esso si rivelerebbe alla ragion pratica o coscienza morale (→ anche cosa in sé).

NOUS

Traslitt. dal gr. νοῦς «intelletto, mente, ragione». Anassagora chiamò n. la divina ragione ordinatrice del mondo, il quale è il risultato del processo originato dal moto vorticoso prodotto nel miscuglio originario (μύγμα) di tutti i semi dall'azione della Mente (νοῦς). Solitaria in sé stessa, la mente

infinita è dotata di forza propria e non è mescolata a nulla; sotto la sua azione si separano il rado e il denso, il freddo e il caldo, il buio e la luce, l'umido e il secco e si genera l'ordine del divenire (framm. 12 B Diels-Kranz). Essa indirizza dunque finalisticamente il processo del divenire cosmico; questa peculiarità non sfuggì a Platone, che tratti analoghi sembra attribuire al demiurgo produttore del cosmo nel Filebo (28 d-30 e) e soprattutto nel Timeo (→) (30 b e segg.; 48 a), e che pure nel Fedone (→) (97 b-99 c) critica aspramente per bocca di Socrate l'arretrare di Anassagora di fronte alle conseguenze più importanti della sua intuizione e il suo impiego parziale di un'idea tanto dirompente; osservazioni analoghe si colgono in Aristotele (Metafisica, I, 4, 984 a 15 e segg.), che considera in qualche modo estrinseco e accessorio il ricorso al n. da parte di Anassagora. Nella Metafisica (→) (XII, 7, 1072 b) Aristotele individua nel n. divino il primo motore delle cose, che muove il tutto in qualità di causa finale, capace di attrarre a sé in quanto oggetto d'amore; la sua attività consiste nell'atto della contemplazione della sua stessa essenza intellegibile. In Aristotele si ritrova un'altra caratterizzazione del n. destinata a segnare profondamente la storia del pensiero filosofico occidentale: si tratta della nozione di νοῦς ποιητικός, o intelletto attivo, introdotta nel trattato Sull'anima (→) (III, 5, 430 a); il n. vi è descritto come separato e impassibile, immortale ed eterno, e in ragione di ciò i commentatori – dai più antichi alla scolastica araba e cristiana, fino all'aristotelismo rinascimentale – si posero il problema se esso facesse parte dell'anima umana o piuttosto della divinità, fornendo risposte differenti. Ancora ad A. si deve la nozione di n. come facoltà che intuisce i principi indimostrabili (Etica Nicomachea, VI, 6, 1440 a 31 e segg.). Recuperando istanze sia platoniche sia aristoteliche, i neoplatonici tenderanno a individuare nel n. la seconda delle tre ipostasi, dopo l'Uno e prima dell'Anima, alla quale il n. fornisce le forme razionali (Plotino, Enneadi, V, 9, 2-4; VI, 8, 17).

NULLA

Problema filosofico originato nel pensiero greco dall'antitesi tra «essere» e «non essere» (→) nella filosofia eleatica.

Il pensiero antico. In Parmenide è centrale l'opposizione «ἔστιν»/«οὐκ ἔστιν» (framm. 28 B 2 Diels-Kranz, vv. 3 e 5), nella quale il secondo termine viene inteso sostanzialmente come «è nulla». Parmenide viene così a essere il primo ad aver esplicitamente elaborato il concetto di n. assoluto, cioè come assoluto non essere, che pertanto è «impensabile» e «inesprimibile». Le conseguenze più estreme di questo concetto saranno una sorta di cavallo di battaglia della sofistica, che ne traeva la conclusione dell'impossibilità dell'errore, dal momento che errare significa dire ciò che non è (Platone, Eutidemo, 283 c-284 c; 286 a-28 b). Antistene, stando a quanto riferisce Proclo nel commento al Cratilo platonico (429 b), avrebbe sfruttato le conseguenze implicite nel dettato parmenideo fino a sostenere che «ogni discorso è veritiero». Il paradosso implicito nelle premesse parmenidee è espresso ripetutamente in Platone che riesce a superarlo attraverso l'ammissione dell'essere del non-essere, definendo il n. come «alterità» (Sofista, 257 b). Platone, consumando così il celebre «parricidio» del maestro eleate, pone la distinzione tra n. assoluto e n. relativo: «quando diciamo il 'non ente' non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma soltanto qualcosa di diverso», che proprio per questo possiede «in modo stabile» la natura dell'essere (258 c). Aristotele rafforzerà questa conclusione nella Fisica (→) (I, 3, 187 a 5-6), e non intendendo l'essere univocamente, bensì come qualcosa che si attualizza in una pluralità di determinazioni, potrà parlare di privazione e potenza come n. rispettivamente di forma e atto riguardo a una specifica condizione di un dato ente. In Plotino l'identificazione del n. con la materia, intesa come assoluta privazione delle forme,

anticipa in qualche modo la conclusione di Agostino nelle Confessioni (→): «Se si potesse dire che il n. è e non è qualcosa, direi questa è la materia» (XII, 2, 2).

Il pensiero medievale e moderno. Il problema del n. ha accompagnato poi l'intero sviluppo della filosofia e della teologia, nella misura in cui vi è stato dibattuto il concetto di creazione come possibilità che qualcosa divenga o venga fatto dal nulla. Tra le trattazioni più interessanti del n. nel pensiero medievale è quella di Fredegiso di Tours (9° sec.), che nella Epistola de nihilo et de tenebris mette in rilievo la difficoltà di negare in modo assoluto il n. nell'atto stesso in cui se ne parla. Nel pensiero moderno, a parte la problematica della creazione, si trova un'analisi particolarmente accurata del n. nella Critica della ragion pura (→) (1781) di Kant, dove ne vengono individuati quattro significati: il n. come ens rationis, in quanto concetto vuoto senza oggetto; come nihil privativum, in quanto oggetto vuoto di un concetto; come ens imaginarium, in quanto intuizione vuota senza concetto; come nihil negativum, come oggetto vuoto senza concetto. Con Hegel poi, all'inizio della Scienza della logica (→) (1812-16), il n. appare come un termine essenziale della dialettica, e precisamente come il momento della negazione mediante la quale dall'essere indeterminato (e perciò identico al n.) si passa al divenire come loro unità: il n. pertanto non è qualcosa di assoluto, ma sempre soltanto il n. di qualche cosa in funzione di un ulteriore sviluppo dialettico. Sempre nell'Ottocento, con le filosofie pessimistiche e nichilistiche di Schopenhauer e di Stirner è invece evidenziato il senso esistenziale del n., che viene a indicare la sostanziale inattività e inconsistenza di ogni realtà. In molte correnti del pensiero del Novecento, infine, soprattutto nella fenomenologia e nell'esistenzialismo, ha assunto molta importanza quello che Scheler, nel libro L'eterno nell'uomo (1921), ha chiamato il tema «dell'abisso del n. assoluto» come problema pregiudiziale della filosofia e della metafisica. Questo tema trova ampio sviluppo in Heidegger, in polemica contro la pretesa di ridurre il n. alla semplice negazione logica. Riprendendo il tema kierkegaardiano dell'angoscia, Heidegger sostiene infatti che l'angoscia rivela il n. come condizione essenziale della libertà e della stessa rivelazione dell'essere. Il n. infatti è la limitazione originaria ed essenziale dell'essere, e per questo il problema del n. è il problema essenziale della metafisica. Anche per Sartre il n. occupa un posto fondamentale nel costituirsi della coscienza, in senso non soltanto teoretico ma anche pratico, poiché la stessa libertà della coscienza comporta sempre l'annientamento di ciò a cui si rapporta e da cui reciprocamente viene minacciata di annientamento.

OBIEZIONE DI COSCIENZA

Rifiuto di adempiere un obbligo imposto dalla legge in quanto contrario ai propri profondi convincimenti morali e alla propria coscienza, perlopiù in quanto comporta l'uso delle armi o il ricorso alla violenza. L'o. di c. configura quindi un caso di conflitto tra gli obblighi e i doveri imposti al cittadino dalle norme dello Stato e i propri principi morali e religiosi. Nella maggior parte delle democrazie occidentali l'o. di c. è consentita dalla legislazione in quanto rientra nell'esercizio del diritto alle libertà di pensiero, di coscienza e religione riconosciute dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Il riconoscimento anche formale dell'o. di c. è quindi connesso storicamente al riconoscimento pieno dell'individuo-persona e dei relativi diritti inalienabili. All'esistenza acclarata e giuridicamente garantita di tali diritti si giunge attraverso contributi successivi portati dal cristianesimo, dal Rinascimento, dalla Riforma protestante, dal giusnaturalismo, e, infine, dal liberalismo. Con il fissare la pari dignità di tutti gli uomini, oppure con la stessa nozione di peccato e di grazia individuali, il cristianesimo è il terreno più fertile su cui si comincia a costruire la nozione di individuo. Il Rinascimento, che pure recupera la civiltà classica, finisce per essere anche un'esaltazione dell'individuo, mentre il protestantesimo introduce l'idea dell'autonomia individuale

anche nella sfera religiosa, una autonomia che può prescindere perfino dall'autorità costituita. Il giusnaturalismo postula chiaramente e sistematicamente una dottrina dei diritti innati che, poi, verranno precisati e sviluppati anche nella loro dimensione giuridica dal liberalismo, soprattutto nel sec. 19°.

OCCASIONALISMO

In generale, ogni dottrina che, nella dipendenza di un fenomeno da un altro fenomeno, veda soltanto una «causa occasionale» rispetto alla causa reale costituita dall'azione dell'universale principio divino, determinante l'accadere del tutto. In partic., poi, con il nome di o. si designa il complesso storico di dottrine che, dopo la distinzione cartesiana delle due sostanze (res cogitans e res extensa), cercò di spiegare il rapporto tra l'accadere psichico e l'accadere corporeo, e che viene perciò anche chiamato più specificamente «o. psicofisico». Dalle limitazioni e dalle critiche alla teoria cartesiana dell'influxus physicus (Clausberg, L. Delaforge) sorse l'o. propriamente detto di Geulincx, negante ogni diretta dipendenza causale tra le due sostanze e sostenente che la corrispondenza tra l'attività psichica e l'attività corporea deriva da un accordo tra esse stabilito da Dio: esse procederebbero come due orologi indicanti perfettamente la stessa ora, senza che il meccanismo dell'uno influisca per nulla su quello dell'altro. Questo o., approfondito soprattutto del versante gnoseologico da Malebranche, fu per certi aspetti ripreso da *Leibniz* nella dottrina dell'«armonia prestabilita».

OGGETTIVISMO

Ogni concezione che, ammettendo l'esistenza oggettiva di una realtà materiale (materialismo, positivismo, ecc.), o ideale (trascendentismo, realismo, ecc.) subordini a essa l'attività del soggetto, dal punto di vista tanto della conoscenza quanto dell'azione. Storicamente l'o. ha costituito il carattere dominante della filosofia europea dalle origini greche sino all'empirismo di *Hume* e al criticismo kantiano. In partic., poi, l'o. assume tante forme quante ne riveste il concetto stesso, che gli sta alla base, di «oggetto» (→).

OGGETTO

Ogni cosa che il soggetto percepisce come diversa da sé, quindi tutto ciò che è pensato, in quanto si distingue sia dal soggetto pensante sia dall'atto con cui è pensato. In questo senso, la parola non implica necessariamente l'esistenza in sé della cosa pensata; in altri casi, invece, indica una realtà che possiede un'esistenza propria, indipendente dalla conoscenza o dall'idea che ne può avere il soggetto pensante.

Antichità e Medioevo. Come termine filosofico, o. designa in generale la realtà nell'aspetto per cui essa si contrappone al pensiero che la conosce. Etimologicamente, il lat. mediev. obiectum corrisponde al gr. ἀντικείμενον «che giace contro» così come subiectum «soggetto» (→) corrisponde a ὑποκείμενον «che giace sotto». Ma ἀντικείμενον è per gli antichi l'«opposto», cioè il concetto in quanto si contrappone a un altro secondo un'antitesi o di contrarietà o di contraddizione. La realtà delle cose, come «oggetto» del pensiero, è designata invece dal termine ὑποκείμενον, subiectum, sia nel significato di materia «soggetta» alla forma, sia in quello di sostanza individuata, ossia «sottoposta» ai singoli attributi, e quindi giustificante la sintesi che il giudizio opera connettendo appunto il «soggetto» con il «predicato». Dall'impostazione aristotelica (contenuta soprattutto nel *De anima*), la scolastica sviluppa invece il problema dell'o. in senso

autenticamente gnoseologico, elaborando una dottrina delle species, sensibili e intelligibili. Le species, frutto del processo di astrazione, rappresentano le caratteristiche formali, sia a livello dei sensi, sia a livello dell'intelletto, colte dal soggetto conoscente; rappresentano dunque l'oggetto in quanto presente al soggetto. E *Tommaso d'Aquino*, considerando la relazione tra oggetto come species e oggetto come realtà in sé, sottolinea che le species sono soltanto «id quo res cognoscitur» e non «id quod cognoscitur». Per *Duns Scoto* le species sono considerate come ciò che fa le veci dell'oggetto, intendendosi con questa definizione mettere chiaramente in luce la distinzione netta tra species, da un lato, e oggetto, dall'altro (ma si apre così la via a quelle concezioni dell'oggetto che, abolendo la distinzione, identificheranno la conoscenza dell'oggetto con le modificazioni, sensibili e intelligibili, presenti nel soggetto: da *Occam* a *Berkeley*).

Gli sviluppi della gnoseologia moderna. Successivamente si tenderà a sottolineare il carattere indipendente dell'oggetto rispetto alla nostra conoscenza (ne sarebbe prova, per es., l'involontarietà delle sensazioni), onde nascerà, a partire da *Descartes*, il problema del raccordo di questo oggetto, avvertito come esterno e indipendente, con la rappresentazione (problema del rapporto res extensa-res cogitans). Le difficoltà insormontabili in cui s'imbatterà questo tentativo sono riflesse esemplarmente nella critica di *Hume* al concetto di oggetto, critica in cui si dimostra l'impossibilità di reperire alcun criterio adeguato a distinguere una doppia esistenza, cioè quella dell'oggetto e delle percezioni corrispondenti. Una complessa concezione dell'oggetto che tende a superare le difficoltà gnoseologiche tradizionali è quella kantiana: l'oggetto diventa per *Kant* oggetto fenomenico, prodotto dall'interazione tra categorie e intuizioni sensibili, oggetto indipendente dalle oscillazioni soggettive dei singoli soggetti empirici, in quanto relativo a strutture conoscitive valide per tutti e proprie quindi di una soggettività trascendentale («Ciò che nel fenomeno contiene la condizione di regola necessaria dell'apprensione è l'oggetto»). Ma in contrapposizione a questo oggetto fenomenico (Gegenstand), rimane per *Kant*, pur come concetto limite, la cosa in sé (Objekt), inaccessibile al processo conoscitivo, costretto nei limiti di una sensibilità configurata secondo specifiche modalità. Nei postkantiani e nei filosofi idealisti (soprattutto in *Fichte* e *Schelling*) si tende ad accettare la concezione kantiana dell'oggetto, eliminando peraltro il concetto di cosa in sé. Onde l'oggetto in senso etimologico è ciò che si contrappone alla sensibilità (Reinhold), mentre in *Fichte* è identificato con il non-Io concepito come ciò che si oppone all'Io e quindi a esso strettamente correlato (su questo tema della correlazione soggetto-oggetto insisterà largamente la gnoseologia ottocentesca). Un'articolata teoria dell'oggetto è stata fornita, nell'ambito del pensiero novecentesco, da *Meinong*. L'oggetto è qui colto a un livello piuttosto ontologico che gnoseologico, essendo indifferente, rispetto a una classificazione degli oggetti, l'esistenza reale degli stessi: si distingue in generale un oggetto della rappresentazione (Objekt; colori, numeri, ecc.) da un oggetto del giudizio (Objektiv; «che non esista tra i razionali $\sqrt{-2}$ »). Lo stesso rifiuto di concezioni psicologiche, la stessa indipendenza dagli aspetti soggettivi dell'esperienza (e di quella conoscitiva in partic.) caratterizzano anche le posizioni husserliane. Per *Husserl* l'oggetto è semplicemente il correlato intenzionale di qualsiasi attività teoretica o pratica (in questo seguendo le posizioni di *Brentano*). Particolarmente importante si rivela la concezione dell'oggetto quale correlato di un'intuizione eidetica, essenza pura dunque, eidos. Di qui la possibilità di distinguere «regioni ontologiche» diverse, costituite da particolari tipi di oggetti, e la proposta, su questa base (sempre nell'ambito della filosofia fenomenologica) di varie classificazioni degli oggetti.

OLISMO

Der. del gr. ὅλος «tutto, intero, totale». Tesi secondo cui il tutto non è riducibile alla somma delle parti di cui è composto. Questo principio generale è stato variamente declinato in diverse discipline.

In biologia, equivale a sostenere che la totalità dell'organismo assume una funzione direttiva dei fenomeni fisici e chimici che sono alla base della vita; tale teoria si distingue dal vitalismo perché non ammette l'esistenza di 'forze vitali', e dal meccanicismo perché ritiene che l'impostazione deterministica delle scienze fisiche non sia adeguata per l'interpretazione dei fenomeni vitali. Nel campo delle scienze umane, si parla di o. a proposito di quelle concezioni secondo cui oggetto delle scienze sociali sarebbero non gli individui e le loro azioni e preferenze, ma le strutture e le totalità di cui gli individui farebbero parte e alle cui azioni esse non sarebbero riducibili. Tali concezioni (per es., il marxismo, il funzionalismo in sociologia e lo strutturalismo in antropologia) sono state spesso criticate, soprattutto in ambito filosofico, dall'individualismo metodologico (→ individualismo). In epistemologia, s'intende con o. la tesi secondo cui un'ipotesi scientifica non ha un proprio circoscritto ambito di conseguenze empiriche tramite cui possa essere sottoposta a controllo, essendo ogni ipotesi connessa direttamente o indirettamente a porzioni più o meno vaste della teoria cui appartiene, se non addirittura ad altre teorie, dal che segue che il controllo empirico riguarda la teoria nella sua globalità. Questa tesi (nota anche come tesi Duhem-Quine, dal nome di coloro che l'hanno formulata) doveva minare le basi del neopositivismo e così dare nuovo impulso, entro la filosofia analitica, al dibattito sul significato: in filosofia del linguaggio si parla infatti di o. a proposito di quelle teorie del significato secondo le quali non è possibile determinare il significato di un enunciato isolatamente considerato, dipendendo esso dalle connessioni che l'enunciato intrattiene con il resto del linguaggio.

OMEOMERIE

Dal gr. ὁμοιομέρεια, comp. di ὅμοιος «simile» e μέρος «parte». Termine con cui *Aristotele* designò le particelle elementari della realtà, chiamate da Anassagora σπέρματα «semi»: qualitativamente differenziate, ciascuna di esse è simile formalmente alla cosa che è chiamata a comporre.

ONTOLOGIA

Termine usato per la prima volta al principio del 17° sec. da Lorhard (1606) e Goclenio (1613) e divulgato soprattutto da *Wolff* (1730) per designare la scienza dei caratteri universali dell'ente; è corrispondente quindi a quella «prima filosofia» del più maturo *Aristotele*, chiamata poi «metafisica», che si proponeva lo studio dell'ὄν ἢ ὅν, dell'«ente in quanto ente», prescindendo cioè dalle determinazioni che contraddistinguono l'una dalle altre sfere dell'essere, oggetto delle scienze filosofiche particolari (quali fisica, psicologia, teologia, ecc.). Il termine o. restò in tal modo consacrato alla parte suprema di ogni dottrina oggettivistica del reale, ed ebbe grande importanza nei sistemi (come quelli, per es., di *Rosmini* e *Gioberti*) consideranti la conoscenza del puro «essere» o «ente» come primo e necessario fondamento di ogni altro sapere; mentre fu respinto, o diversamente interpretato, dalle filosofie soggettivistiche e idealistiche, che risolsero l'o. in «filosofia trascendentale» (*Kant*) o in «ideologia» (*Galluppi*). Il termine è stato ripreso da *Husserl*, per indicare la scienza che studia le strutture essenziali proprie delle varie scienze, e da *Heidegger*, a designare la scienza del fondamento dell'essere (→ ontologico/ontico). Una posizione autonoma occupa l'o. di *N. Hartmann*, che, influenzato dalla fenomenologia di *Husserl*, privilegia tuttavia in modo specifico il problema dell'essere, intendendo l'essere come qualcosa di originario, antecedente a tutte le distinzioni e opposizioni filosofiche (come, per es., quelle tra soggetto e oggetto, tra realismo e idealismo). Nell'essere va rilevata poi una fondamentale divisione, quella tra essere reale, che passa all'esistenza, ed essere ideale, dotato invece di una sua propria aprioristica validità

(l'essere dei valori, cioè, e dei principi logici). Possono rientrare sotto l'etichetta di o., sia pure in un senso molto particolare, le ricerche svolte in campo di filosofia della logica soprattutto da Quine, sul problema della natura delle entità di cui si parla in una teoria e del rapporto tra logica estensionale e logica intenzionale. Quine ritiene, riguardo al primo problema, che «essere» vada interpretato come «essere valore d'una variabile»; che cioè, in altri termini, siamo tenuti ad ammettere l'esistenza di tutte quelle entità i cui nomi possono figurare come valori delle variabili impiegati nella teoria. Per quanto riguarda il secondo problema, Quine tende a caratterizzare come tipi di entità assolutamente distinte, argomento di due logiche separate, le entità della logica estensionale e quelle della logica intenzionale (pur ammettendo la possibilità di servirsene nella stessa logica, introducendo opportune regole che evitino le confusioni).

ONTOLOGICO/ONTICO

Dal gr. τό ὄν «l'ente». Coppia di concetti risalenti alla filosofia greca: ontologico significa ciò che concerne gli aspetti essenziali dell'essere, ontico ciò che riguarda l'ente concreto, empirico. A conferire importanza e un significato particolare alla distinzione è stato, nel 20° sec., *Heidegger*, che, fin dal primo periodo della sua riflessione, in *Essere e tempo* (1927), ne ha fatto uno dei cardini del suo ripensamento della tradizione filosofica occidentale: questa, privilegiando il senso dell'essere come «presenza», cioè come tutto ciò che è stabile, visibile, dato, ha tematizzato gli enti concreti (l'ontico) a scapito di tutto ciò che, pur non essendo presente, concreto e visibile, è radicalmente diverso dagli enti (l'ontologico); e la stessa ricerca ontologica ha finito per essere condizionata dalla prevalenza dell'ontico, poiché ha pensato l'ontologico come «il più generale» e quindi come ciò che è più povero di determinazioni. Già nella visione trascendentale di *Kant* ci si orienta verso un livello più profondo rispetto a quello ontico: si va verso quella prospettiva della ricerca «del senso dell'Essere» che l'opera di *Heidegger* vuole esplicitare, ponendoselo come obiettivo fondamentale: «la ricerca ontologica è certamente più originaria che la ricerca ontica delle scienze positive. Ma resta essa stessa ingenua e opaca se le sue indagini intorno all'essere dell'ente non prendono in esame il senso dell'essere in generale» (*Essere e tempo*, § 2). In questa prospettiva *Heidegger* veniva a rivendicare, di contro alle scienze naturali e al positivismo, che ne era stata l'espressione filosofica tipica, un nuovo primato della filosofia, cui spettava di stabilire, anteriormente e indipendentemente a ogni altra disciplina, l'autentico senso dell'essere. È anche da sottolineare come la distinzione di ontologico e ontico si collegasse a un'altra distinzione fondamentale operata da *Heidegger* in *Essere e tempo*: quella fra autentico e inautentico (→). Nel secondo periodo del suo pensiero, quello caratterizzato dalla cosiddetta «svolta» (*Kehre*), i due termini assumono un rilievo ancora maggiore. L'oblio dell'essere a favore dell'ente non è più legato all'incapacità dell'uomo di superare il livello inautentico della vita quotidiana e delle scienze naturali, ma ha un carattere di necessità storica: è l'intera epoca della metafisica, da *Platone* a *Nietzsche*, a essere caratterizzata dall'oblio di quella che *Heidegger* chiama la «differenza ontico-ontologica», cioè la differenza fra gli enti concreti e quel senso più profondo, ontologico, dell'essere che, pur sostenendoli come fondamento, si nasconde fra di essi ed è, di per sé, senza fondamento (*Abgrund* «abisso», ciò che è privo di fondamento).

ONTOLOGISMO

Tendenza a dare, nella formulazione dei problemi speculativi, importanza determinante al punto di vista ontologico. Quindi o. è, in genere, una filosofia che faccia idealmente precedere la cognizione dell'oggetto alla cognizione del soggetto, o ponga la conoscenza del puro essere come prima

condizione per la conoscenza di ogni altro particolare, o sostenga che la mente umana ha una conoscenza intuitiva e immediata dell'Essere assoluto. In questo ultimo senso il termine è stato usato a proposito di Malebranche per la sua dottrina della visione in Dio e soprattutto a designare il sistema filosofico di Gioberti, il quale, contro lo «psicologismo» di *Rosmini*, pone appunto come principio della filosofia la conoscenza di quell'assoluto «Ente», che crea il particolare «esistente». Nella filosofia novecentesca ha assunto il nome di o. critico la dottrina di Carabellese, che, muovendo dal criticismo kantiano, tende appunto a una concezione ontologica dell'essere e dell'oggetto. Va ricordato che, soprattutto nel 19° sec., l'o. è stato oggetto anche di controversie teologiche, in quanto in esso si volle vedere una razionalizzazione del mistero della natura di Dio, o in quanto parve che l'o., introducendo una conoscenza diretta di Dio (per la teologia cattolica possibile solo nella visione beatifica), pregiudicasse la distinzione di ordine naturale e ordine soprannaturale.

OPERATORE

Termine utilizzato in matematica con significati differenti; tuttavia in senso astratto con esso si fa riferimento, dati due insiemi qualsiasi B e C, a una funzione f di dominio B e condominio C che fa corrispondere a ciascun elemento di B uno e un solo elemento di C. Un o. può esprimere un'operazione interna o esterna a seconda se fa corrispondere agli elementi di un dato insieme un elemento dello stesso insieme, oppure un elemento di un insieme diverso (esterna è anche una operazione che opera su elementi di insiemi diversi e dà risultati appartenenti a uno degli insiemi di partenza). Un o. può essere una funzione iniettiva (se a elementi distinti di B corrispondono elementi distinti di C); o una funzione surriettiva (se ogni elemento di C è corrispondente di almeno un elemento di B); o una funzione biiettiva (se è iniettiva e surriettiva). Inoltre un o. può godere di proprietà diverse come, per es., l'associatività, la commutatività, la distributività, e così via. Dato un insieme I diciamo che una funzione di dominio e condominio I esprime una operazione a un argomento; dato un insieme P diciamo che una funzione di dominio $P \times P$ e condominio P esprime una operazione a due argomenti; dato un insieme A diciamo che una funzione di dominio A^n e condominio A è una operazione a n argomenti. Tra gli o. possiamo ricordare quelli detti logici, ossia i connettivi vero-funzionali, e i connettivi non vero-funzionali. Sono, dunque, o. i connettivi vero-funzionali (estensionali) come la negazione, la congiunzione, la disgiunzione, l'implicazione, la doppia implicazione, ecc.; e i connettivi non vero-funzionali (intenzionali o modali) come 'necessario', 'possibile', 'obbligatorio', 'permesso', ecc. Con il termine o. logico, inoltre, sono generalmente intesi anche il quantificatore universale e il quantificatore esistenziale.

OPERAZIONISMO (O OPERAZIONALISMO)

Si designa con questo termine (dall'ingl. operationalism, der. di operational «operativo») una corrente metodologica il cui più autorevole esponente è stato il fisico americano Bridgman. Partendo da esigenze interne all'ambito della ricerca scientifica (nel campo della fisica), Bridgman ha cercato di formulare regole per la chiarificazione e la definizione dei concetti usati, tali da ottenere un'assoluta univocità di significato, evitando gli inconvenienti ai quali le teorie fisiche tradizionali, sino alla relatività einsteiniana e alla fisica quantistica, avevano dato luogo. Bridgman ritiene cioè che un concetto sia «sinonimo del corrispondente gruppo di operazioni» con cui è introdotto; nel caso di concetti fisici, come quello, per es., di lunghezza, queste operazioni saranno appunto le operazioni di misura della lunghezza, nel caso di concetti matematici le operazioni 'corrispondenti'

saranno operazioni mentali o, come si è anche espresso Bridgman, «operazioni carta e matita». Un concetto come quello di 'tempo assoluto', introdotto da Newton, sarà quindi, alla luce di questa impostazione, 'privo di significato', non essendo correlabile a una serie definita di operazioni, che non abbia carattere 'relativo'. Bridgman ha esteso il metodo operativo, oltre che ai concetti fisici (per es., le considerazioni critiche sul concetto di campo e sulla relatività generale), anche all'ambito della matematica (teoria degli insiemi). Va notato che l'o., pur presentando vari punti di contatto con l'empirismo antimetafisico, il neopositivismo e il pragmatismo moderni, non è tuttavia semplicisticamente riconducibile a queste tendenze, presentando una sua caratteristica originalità. Si possono considerare vicini all'o. di Bridgman, Dingler, che ha tentato una ricostruzione operativa dell'aritmetica, e Jean Piaget, che ha cercato di fondare una logica operativa, nonché, in Italia, Silvio Ceccato, il quale si è mosso in direzione di uno sviluppo sistematico del metodo operativo. Importante l'applicazione di talune istanze dell'o. in campo psicologico (soprattutto a opera di Stanley S. Stevens e di Edwin G. Boring), in stretta connessione con la maggiore articolazione metodologica del behaviorismo recente rispetto a quello originario di Johan B. Watson. Legato essenzialmente al nome di Bridgman, il metodo operativo, variamente criticato (sterilità, impossibilità d'interpretare operazionalmente ogni singola asserzione di una teoria fisica, ecc.) tende ormai a confluire nel più generale filone problematico della scienza contemporanea (discussione sulle teorie, principio di verifica, rapporto tra aspetti logici e aspetti empirici delle teorie).

OPINIONE

Concetto di rilevanza filosofica soprattutto nel pensiero antico, nel quale corrisponde al termine δόξα, che designa in generale tutto ciò che δοκεῖ («sembra, appare»). Originariamente si riferisce al contenuto della personale e riflessa o. (ἔδοξεν corrisponde, nelle formule dei decreti, al latino placuit), ma comprende in seguito anche il dato dell'esperienza sensibile, nei contesti in cui esso viene svalutato di fronte a quello della conoscenza razionale. Così Parmenide oppone il mondo «secondo verità» al mondo «secondo o.» (κατὰ δόξαν, cioè «secondo il modo in cui si presenta» al senso fallace; framm. 28 B 1 Diels-Kranz, 29-30) ed *Empedocle* distingue tra «un'intelligenza divina» e piena del mondo religioso e «l'oscura opinione» che caratterizza l'atteggiamento superstizioso dei più (framm. 31 B 132). La distinzione tra o. e scienza è consolidata da *Platone* e da *Aristotele*, per i quali δόξα è essenzialmente la conoscenza sensibile, nella sua contingenza opposta alla necessità della conoscenza razionale. La logica stoica, che tende a identificare verità logica e verità di fatto, non distingue tra sfera del razionale e sfera del sensibile e considera la δόξα come «assenso labile e non veritiero» (*Sesto Empirico*, Contro i matematici, VII, 151), mentre *Cicerone* ne sottolinea il carattere provvisorio e il tratto comune «cum falso incognitoque» (*Academica posteriora*, I, 41), individuando in essa e nei giudizi errati l'origine dei turbamenti e delle passioni (*De finibus*, III, 35). L'opinione assume quindi i contorni della semplice tesi interiore, che si ritiene vera senza per questo possederne la certezza; ed è questo il significato generale che il termine conserva anche nel pensiero moderno. *Descartes* ne rinnova il significato di nozione imperfetta e sulla necessità di revocare in dubbio tutte le opinioni consolidate insiste sia nel *Discours de la méthode* (1637; parte II) sia nelle *Meditationes* (1641; I); *Spinoza* la riconduce, con l'immaginazione, a una conoscenza di primo grado, la più bassa e incerta (*Ethica*, post., 1677, II, 40, scol. II); *Kant* ne richiama il carattere di soggettività, rivendicando invece ai giudizi sintetici a priori della ragion pura autenticità, necessità e universalità. *Hegel*, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (post., 1833-36), sostiene che «la filosofia non contiene opinioni, dal momento che non esistono opinioni filosofiche», mentre la tendenza nella filosofia contemporanea a relativizzare il

concetto di verità sfuma il carattere negativo tradizionalmente attribuito all'o., recuperandole un certo spazio di sostenibilità e condivisibilità.

OPPOSIZIONE

Nozione analizzata soprattutto nella logica aristotelica. Nelle *Categorie* e nel 4° libro della *Metafisica* (→) *Aristotele* distingue quattro forme di o.: o. per contraddizione (→), o. per contrarietà (→), o. di correlativi, o. per privazione (→). La prima forma è l'o. di due termini, A e non A, che si escludono reciprocamente, perché l'uno è vero e l'altro è falso. La seconda è l'o. di due termini che costituiscono la massima differenza all'interno di un genere comune, per es., bianco e nero all'interno del colore. Un'importante differenza fra i due primi tipi di o., rilevata da *Aristotele*, è che diversamente dai contraddittori, i contrari possono essere entrambi falsi. L'o. per correlatività si ha quando gli opposti non possono sussistere l'uno senza l'altro; per es., madre e figlia, doppio e metà, ecc. Si ha privazione, infine, quando uno dei due termini dell'o. rappresenta la mancanza dell'altro; per es., la cecità rispetto alla vista. Nella filosofia moderna la nozione di o. torna nel saggio di *Kant* *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle quantità negative* (1763), dove, contro il razionalismo di *Leibniz*, *Kant* distingue tra o. per contraddizione e o. senza contraddizione, ossia tra o. logica e o. reale (*Realrepugnanz*). La prima forma di o. è il rapporto fra contraddittori già esaminato da *Aristotele*, dove la compresenza di A e non A non produce nulla di 'rappresentabile' e richiede l'eliminazione di uno dei due termini. La seconda è senza contraddizione, e si verifica in matematica, nel caso delle quantità algebriche (+ 1 e -1), e in fisica nel caso di due forze che si muovono in senso contrario. Più in generale, anche tutte le forme di o. o di contrasto che si verificano nella vita reale possono rientrare in questo tipo di o.; in questo caso la compresenza dei due opposti è possibile, e il suo risultato, diversamente dall'o. per contraddizione, che non produce nulla, è 'rappresentabile': lo zero nel caso dell'algebra, l'impatto nel caso della fisica. La distinzione fra i due tipi di o., come quella fra contraddittori e contrari, fu aspramente criticata da *Hegel*, la cui logica e la cui metafisica si basano interamente sulla non distinzione fra i due tipi di opposizione.

ORDINE

Dato un insieme qualsiasi è possibile organizzare i suoi elementi secondo una certa regola (o relazione) che definisce un ordine degli elementi nell'insieme. Si chiamano relazioni d'o. (o semplicemente o.) quelle relazioni che determinano l'ordinamento di un insieme. Dato un insieme A e una relazione binaria R in A, R è una relazione di o. parziale, se è antisimmetrica (per ogni coppia di elementi a, b di A, se aRb e bRa, allora a=b) e transitiva (se aRb e bRc, allora aRc). Se R è inoltre riflessiva (per ogni elemento a di A, aRa) l'o. parziale si dice largo, se invece R è antiriflessiva (per ogni elemento a di A, non aRa), l'o. parziale si dice stretto. Infine, se R è antisimmetrica, transitiva e vale la tricotomia (per ogni coppia di elementi a, b di A, a=b o aRb o bRa), diciamo che R è una relazione di o. totale, il quale può essere largo o stretto a seconda che valga la riflessività o antiriflessività. Intuitivamente la tricotomia asserisce che dati due elementi qualsiasi di A si conosce, se sono diversi, in quale o. sono l'uno rispetto all'altro. Per es., l'inclusione tra sottoinsiemi di un insieme è un ordinamento parziale; la relazione di 'minore o uguale' è un o. totale largo nell'insieme dei numeri naturali. Il termine o. compare anche nella definizione dei vari livelli di logica. La logica dei predicati del primo o., per es., è la logica dei linguaggi nei quali i predicati prendono come argomenti solo individui e i quantificatori quantificano su variabili individuali; la logica dei predicati del secondo o. è quella che contiene anche variabili per proprietà, relazioni, funzioni e ammette la

quantificazione su di loro. La costruzione dei livelli può essere continuata producendo la logica dei predicati del terzo o. (con variabili quantificabili per proprietà di proprietà e relazioni tra proprietà), ecc. Una logica è detta di o. superiore se essa è almeno del secondo ordine.

ORFISMO

Movimento la cui fondazione è tradizionalmente attribuita al mitico cantore Orfeo. La questione dell'o. è apparsa complessa fin dall'antichità, e sembra che *Aristotele* esprimesse dubbi perfino sull'esistenza di Orfeo (Sulla filosofia, framm. 7 Ross). Tale circostanza si riflette sulle tendenze della critica moderna, che è passata da una fase di acritica accettazione della tradizione, che vedeva presenze orfiche dappertutto (il cosiddetto panorfismo), a una fase ipercritica (Wilamowitz, Dodds), e infine, recentemente, a una rivalutazione della tradizione. A parte le testimonianze letterarie, quella di *Platone* in primo luogo, che ha sicuramente recepito dall'o. il dualismo corpo-anima, le testimonianze dirette erano affidate soprattutto alle «laminette orfiche», istruzioni per il viaggio dell'anima nell'aldilà vergate su sottilissime lamine dorate trovate in alcuni sepolcri orfici di Roma, della Magna Grecia, di Creta e della Tessaglia (6°-2° sec. a.C.). Da esse sembrava risultare una dicotomia tra una corrente ascetica, orfico-pitagorica, e una corrente orfico-dionisiaca, che prometteva una beatitudine più materiale. Tuttavia la pubblicazione nel 1978 di tre lamine ossee di Olbia (5° sec. a.C.) ha radicalmente cambiato questo scenario, perché le istanze 'pitagorico-ascetiche' in esse rilevabili sono sempre collegate al nome di Dioniso. Questa scoperta restituisce credibilità al mito centrale dell'o., incentrato intorno a questa divinità. Tra i fondamentali concetti della misteriosofia orfica è quello della purificazione (testimoniato, per es., in *Platone, Repubblica*, II, 364 e), cioè la necessità di riscattare la mescolanza di cose estranee da cui deriva l'impurità: l'anima caduta nel mondo terreno è il segno di questa indebita mistione, che ha causato l'origine stessa dell'uomo sulla Terra. Si ha inoltre una escatologia di condanna per coloro che non si curano di purificarsi (che si concreta sia nelle punizioni dell'Ade sia nella reincarnazione in corpi inferiori attraverso il ciclo delle rinascite) e un'escatologia di premio, che nella testimonianza di *Platone* consiste in una sorta di ebbrietà-estasi eterna nel «banchetto dei puri» (*Repubblica*, II, 363 c-d). Direttamente connessa con i temi di purificazione ed escatologia è la dottrina della metempsicosi (→). La condanna orfica del corpo è anch'essa attestata in un noto luogo platonico (*Cratilo*, 402 b) in cui è stabilita l'equazione $\sigma\phi\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$, che però non è attribuita agli orfici, per i quali tuttavia il corpo sarebbe, se non proprio una tomba, un carcere che da ogni parte cinge l'anima e la tiene in custodia, come si dice nello stesso testo, attribuendo questa posizione «a quelli che sono con Orfeo». In base a questa e altre testimonianze platoniche, ciò che si condanna non è tanto il corpo, quanto la caduta dell'anima in esso, il quale è dunque custodia ($\phi\rho\upsilon\sigma\acute{\alpha}$) nel senso ambivalente del termine. Altro notevole aspetto della religiosità sofica orfica è la speculazione teogonica e cosmogonica, di cui sono figure centrali il Tempo, la Notte primordiale e l'uovo cosmico, nonché l'esoterismo e il carattere iniziatico delle dottrine. Elementi di pensiero orfico si trovano, oltre che in *Platone*, in *Pitagora*, *Empedocle* e *Ferecide di Siro* e si conserveranno nello gnosticismo e in tutta l'antichità pagana post-classica, fino ai filosofi neoplatonici.

ORGANISMO

Concetto tradizionalmente impiegato in relazione alla connessione delle parti in un tutto organizzato finalisticamente, ossia in relazione al «corpo organico» ($\delta\rho\gamma\alpha\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$; corpus organicum). A

partire da una teoria spirituale della sostanza e della forza come attività, sarà poi definito da *Leibniz* in chiave biologica e finalistica.

Da *Aristotele* a *Leibniz*. Nel senso tradizionale il concetto di o. è evocato già negli scritti naturali di *Aristotele* (*De partibus animalium*, I, 1, 642 a 10); esso si presta a un trattamento meccanico, essendo appunto la disposizione reciproca e interconnessa dei vari organi (ossia 'strumenti': «tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima, così degli animali, come delle piante: questo dimostra che esistono in vista dell'anima», *De anima*, II, 4, 415 b 18-20) riconducibile a quella degli 'automi' (*De motu animalium*, 7, 701 b). Il corpo organico è un tutto, una sostanza unitaria, in cui le parti sono 'strumenti'; da ciò deriva un'idea di finalità che è però immanente alla sostanza, o tutt'al più alla specie (*De partibus animalium*, I, 1, 642 a 22-29), cioè alla necessaria conservazione della specie, pur attraverso la generazione e la corruzione. Nel pensiero antico biologico e medico quale è espresso negli scritti di Galeno (*De usu partium*), il concetto di o. emerge dallo studio delle disposizioni delle parti del corpo e dalle funzioni che adempiono i singoli organi, che vi concorrono finalisticamente in quanto 'adeguati' al compimento di tali funzioni. Il modello della macchina viene ad assorbire compiutamente la finalità, intesa come coordinazione delle parti, nella fisiologia meccanicistica di *Descartes*, con la riduzione dei processi animali a meccanismi (*Il discorso sul metodo*, 1637, V). Di contro al ruolo dell'anima nelle filosofie aristoteliche o platoniche, secondo *Descartes* è la fermentazione che a partire dall'attività meccanica del sangue permette di spiegare le funzioni e il formarsi degli organi nell'animale: «Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente», tutte le funzioni vitali procedono «dalla materia e non dipendono che dalla disposizione degli organi» (*Trattato sull'uomo*). Nel proporre la spiegazione meccanica dell'o. (movimento del cuore, dei muscoli, percezioni sensoriali, embriologia) *Descartes* richiama espressamente il modello dell'automa: «Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine simili le quali, pur non essendo fatte che da uomini, nondimeno hanno la forza di muoversi da sé in parecchie maniere diverse» (*ibidem*). Tale concezione evolverà nelle tesi della medicina iatrochimica o nel materialismo di La Mettrie (*L'homme machine*, 1748). In *Leibniz* invece l'assimilazione fra o. e macchina viene decisamente rifiutata. La tecnica artificiale impiegata dall'uomo nell'assemblare pezzi per costruire una macchina è distinta da quella dell'«artefice divino» che assembla parti, ciascuna delle quali è a sua volta una macchina: «ogni corpo organico è una specie di macchina divina [...] i corpi viventi sono ancora macchine nelle loro minime parti, sino all'infinito» (*La monadologia*, 1714, 64). L'o. trova il suo principio nell'attività spirituale della sostanza e non nell'assemblaggio meccanico che ne consegue. Si ridefiniscono in tal modo i termini del confronto fra ipotesi preformiste, secondo le quali lo sviluppo delle parti degli o. vi è già contenuto fin dalla loro origine, e ipotesi epigenetiche, secondo le quali tale sviluppo è invece successivo.

Kant e gli sviluppi successivi della biologia. Secondo *Kant* l'o. studiato dalle scienze biologiche non può essere oggetto di conoscenza scientifica in senso proprio, esso riposa sull'applicazione dell'idea 'regolativa' di finalità, che non è sussumibile all'interno della conoscenza causale dell'intelletto. La concezione kantiana è esposta nella seconda parte della *Critica del giudizio* (1790, § 65). L'interrelazione fra parti che si legano reciprocamente «a formare l'unità del tutto» comporta il ricorso al «fine», ossia una teleologia, poiché: «la cosa stessa è un fine, e quindi è compresa sotto un concetto o un'idea, che deve determinare a priori tutto ciò che in essa è contenuto». Ciò comporta però, relativamente all'o., l'emergere di un concetto di finalità interna relativa all'unitarietà del singolo «prodotto della natura», ossia «deve essere possibile soltanto come fine della natura e senza la causalità dei concetti di esseri ragionevoli ad essa esterni». La differenza fra un tale prodotto della natura e un prodotto artificiale riposa nel fatto che esso sia «un essere organizzato e che si organizza

da sé», ossia che possiede una «forza formatrice» e che «rigorosamente parlando [...] non ha alcuna analogia con quella causalità che noi conosciamo». Nel successivo sviluppo delle teorie romantiche, e in partic. in *Schelling* (Sistema dell'idealismo trascendentale, 1800, V), l'accento si sposta più marcatamente sul concetto dell'insieme della natura come organismo. Diversamente da *Kant*, dove era preso in conto l'o. in sé, in *Hegel* tutta la natura, nel suo insieme, è un o.: l'«idea» riconduce i singoli soggetti e o., che presi «in sé stessi» sono «o. soggettivi» a «una sola vita, un unico sistema organico di vita» (Enciclopedia delle scienze filosofiche *in compendio*, III, Fisica organica, § 337). Nelle filosofie romantiche si impone una visione organicistica che trova sviluppi ulteriori e distinti nelle concezioni politiche di De Maistre e *Comte*, come in *Spencer* (Principi di sociologia, 1876) o ancora in Whitehead (Il concetto di natura, 1920; Principi della conoscenza naturale, 1922). In Bergson (L'evoluzione creatrice, 1911) il concetto di o. viene rielaborato nella prospettiva spiritualista dello «slancio vitale» governato dall'«istinto» che produce da sé i propri strumenti organici. Una visione dell'o. come totalità, ma al di fuori di una visione finalistica, è proposta nella psicologia della Gestalt da Kurt Goldstein, in *Die Aufbau der Organismus* (1934; trad. it. La struttura dell'organismo). Il dibattito novecentesco e contemporaneo sull'o. è incentrato sulle discussioni in merito all'evoluzione e sull'evolgersi delle conoscenze biologiche, soprattutto successivamente all'identificazione della struttura del DNA (F. Jacob-J.L. Monod, *Le hasard et la nécessité*, 1970; trad. it. Il caso e la necessità), della mappatura del genoma umano (il Progetto genoma umano) e dello studio delle funzioni delle cellule staminali, che ridefiniscono temi della riflessione sulla riducibilità della biologia entro modelli meccanicistici complessi.

ORIZZONTE

Il termine astronomico, che indica la linea, mobile e dinamica, che divide la Terra dal cielo, viene utilizzato metaforicamente in filosofia per indicare in generale il limite in cui si separano, ma anche si collegano, l'indeterminato e il determinato, il finito e l'infinito, con riferimento, innanzitutto, allo spazio. È soprattutto con l'età moderna, e in partic. con le scoperte geografiche e la rivoluzione astronomica, che misero in discussione l'idea di un mondo finito, che il termine ha avuto larga fortuna, con un accentuato aspetto di dinamismo e di apertura rispetto all'infinito: nel proclamare l'infinità dell'Universo e dei mondi, *Bruno* parlerà così degli «innumerabili o. mondani» che si schiudono a partire dagli «innumerabili astri» che popolano l'Universo (De l'infinito, universo e mondi, 1584). In *Kant*, il termine, largamente usato, viene applicato al campo della conoscenza, nell'ambito della nuova prospettiva critica, e acquista un importante connotato soggettivo, pur non mutando sostanzialmente di significato: esso designa il limite, la finitezza della nostra conoscenza nei suoi vari ambiti (logico, estetico, ecc.). Con l'idealismo e la cultura romantica, l'accentuarsi ulteriore del dinamismo e dell'attenzione all'infinito, protagonista della rinata metafisica, non modifica in modo sostanziale il significato del termine: per es., nel più romantico dei suoi componimenti poetici, Leopardi parlerà della siepe «che da tanta parte de l'ultimo o. il guardo esclude» (L'infinito), facendo dell'esperienza dello sguardo verso l'o. la metafora più congrua dell'irreprimibile tensione del finito verso l'infinito. E anche quando in altri autori di questa corrente e periodo storico-culturale si può cogliere una sfumatura negativa del termine, rimane acquisita la sua sostanziale ambiguità: l'o. si pone insieme come limite e tramite rispetto all'infinito. Nel 20° sec. *Husserl* connota il termine in un senso accentuatamente temporale: nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), egli caratterizza ogni istante presente («ora») come dotato di un «suo o. del prima» e di un suo «o. del dopo»: l'o. è insomma il concetto a cui viene fatto appello per spiegare come in ogni momento della nostra esperienza vissuta noi siamo aperti contemporaneamente verso il passato (ritenzione) e verso il futuro (protenzione). La tensione fra

finito e infinito viene dunque colta come una caratteristica di ogni momento della nostra esperienza vissuta. Anche se la soggettivizzazione del termine era stata già largamente compiuta da *Kant*, *Husserl*, collocandolo nel cuore della coscienza e della sua esperienza della temporalità, lo allontana più decisamente dalla sua origine astronomica e dal suo legame con lo spazio, ed è in questa accezione che il termine ha avuto soprattutto corso nella successiva filosofia novecentesca.

OSSERVAZIONE

È possibile distinguere due accezioni generali: la prima è quella detta o. naturale, ossia riconducibile all'apparato visivo, che fa essenzialmente riferimento alla constatazione spontanea e casuale di un oggetto o sistema di oggetti o di fatti; la seconda è quella detta o. sperimentale, che fa riferimento a un' 'o. provocata', ossia a un' analisi metodica e progettata di un oggetto o sistema di oggetti o fatti (→ esperimento). Entrambe le accezioni pongono problemi epistemologici importanti attinenti soprattutto al nesso tra l'osservatore e l'osservato. Contrariamente a quanto sostenuto dal primo neoempirismo (→), che aveva posto una netta cesura tra o. e teorie (e tra linguaggio osservativo e linguaggio teorico), le riflessioni posteriori sull'o. hanno messo in luce da un lato la sua rilevanza per la costruzione delle conoscenze (teorie), e dall'altro l'influenza del background teorico posseduto dall'osservatore sull'o. stessa, sia essa diretta, sia essa indiretta, ossia attraverso strumenti (Duhem, Quine, Hanson, Kuhn, Lakatos). Questa posizione viene generalmente semplificata con la nozione hansoniana di «theory-laden observation», ossia di o. carica di teoria, che appunto sancisce un ruolo attivo dell'o. e nega l'esistenza di una o. pura e di un linguaggio osservativo neutro. Un esempio molto chiaro di tale nozione è dato da Hanson in *I modelli della teoria scientifica* (1958), in cui propone di immaginare Keplero e Tycho Brahe davanti allo spettacolo del sorgere del Sole. Entrambi riceverebbero sulla retina una immagine molto simile, ma osserverebbero cose diverse: Keplero vedrebbe l'orizzonte terrestre abbassarsi rispetto all'equatore del Sole; Tycho Brahe vedrebbe il Sole alzarsi sul piano dell'orizzonte. Dunque, Keplero e Tycho Brahe darebbero agli stimoli sensoriali una organizzazione/interpretazione che è piena delle loro personali convinzioni teoriche.

OTTIMISMO/PESSIMISMO

Coppia di concetti complementari che nell'uso filosofico sono riferiti a concezioni o visioni del mondo connotate, rispettivamente, in senso positivo o negativo-svalutativo. L'o. scaturisce da ogni concezione che vede il mondo come essenzialmente buono. Esso è quindi intrinseco a tutte le filosofie che ammettono il finalismo universale e considerano l'Universo come creato o compenetrato da una divinità di intelligenza, potenza e bontà perfette. Esempio massimo di o. è, nel mondo antico, il sistema stoico, che in ogni evento del mondo scorge l'irreprendibile manifestazione della ragione cosmica, e quindi nega affatto l'esistenza del male. L'esigenza ottimistica era del resto già implicita in tutto il finalismo platonico e aristotelico. Nella filosofia cristiana e medievale l'o. prevale nel senso che si riconosce la perfezione del mondo senza negare che potrebbe essere più perfetto. Ma il maggiore teorico dell'ottimismo è *Leibniz*, e fu proprio per designare il carattere della sua concezione teologica e cosmologica che i gesuiti di Trévoux coniarono, nei *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, il termine *optimisme*, reso in seguito popolare da Voltaire con il suo romanzo satirico *Candide ou l'optimisme* (1759) e diffusosi nella cultura europea nell'ambito della discussione filosofica sull'ordine e la bontà del mondo occasionata dal terremoto di Lisbona del 1755. Per *Leibniz* il mondo creato da Dio è l'unico reale tra tutti i mondi possibili: esso non sarebbe quindi stato scelto per l'attuazione se non fosse stato il più perfetto pensabile.

Connotazioni ottimistiche avranno negli sviluppi successivi del pensiero filosofico sia le idee di progresso e di perfettibilità dell'uomo e delle società postulate dalla filosofia dei lumi e dal positivismo ottocentesco, sia le dottrine idealistiche fondate sul principio dell'identità tra realtà e razionalità. Contrapposto all'o. è il p., termine usato per la prima volta da S.T. Coleridge in una lettera del 1795, e affermatosi soprattutto per opera di *Schopenhauer*, che del p. fu il massimo teorico. In senso generale il p. consiste nella tendenza sentimentale a un'esperienza negativa e dolorosa del mondo; in senso filosofico esso è dato dalla giustificazione speculativa di tale esperienza, e si distingue in p. empirico, quando la sua svalutazione colpisce soltanto il mondo terreno e visibile, in antitesi a un migliore aldilà, e in p. metafisico, se la sua svalutazione si estende alla realtà universale. Secondo i particolari aspetti del reale a cui può riferirsi la considerazione pessimistica, il p. può essere eudemonologico (tesi dell'impossibilità o difficoltà di essere felici), etico (tesi della sostanziale amoralità dell'uomo), storico (negazione del progresso della civiltà), e via dicendo. Nell'età classica, la concezione pessimistica della vita presente non dà luogo a grandi formulazioni filosofiche, ma non è perciò meno diffusa nella cultura comune. Tra i pensatori decisamente pessimista appare solo Egesia di Cirene, il «persuasore di morte», al quale si può avvicinare, per il tono di molte sue riflessioni, Marco Aurelio. Ma già dalle età più antiche la letteratura ripete il motto che per l'uomo la cosa migliore è non essere mai nato, e, se nato, varcare al più presto le porte dell'Ade. Di questa esperienza è nutrita la fede in una vita ulteriore, e il vagheggiamento dell'aldilà, che da un lato compenetra il platonismo, e dall'altro spiega la grande fortuna delle religioni misteriosofiche, tutte orientate verso il riscatto dai mali terreni in una superiore forma di esistenza. Analogamente, essa permea il cristianesimo, ottimistico nella sua concezione universale della realtà e pur pessimistico nella sua esperienza della realtà terrena, che ogni sua concezione sotteriore ed escatologica insegna a fuggire. Empirico, cioè ristretto al mondo dell'immediata esperienza, è quindi essenzialmente il p. antico e medievale; assoluto o metafisico è invece quello teorizzato nella prima metà dell'Ottocento da *Schopenhauer*, il filosofo che più di ogni altro contribuì a definire il concetto moderno di pessimismo. Al leibniziano «migliore dei mondi possibili» egli contrappone il suo mondo, che è veramente il peggiore possibile, in quanto ha la sua ultima radice nell'eterna insoddisfazione di una forza irrazionale, la volontà cosmica, lacerata da un'insuperabile conflittualità. Sollevato il velo dei sensi ingannatori, ciò che si rivela, dietro l'apparenza razionale del fenomeno, ossia del mondo come rappresentazione, è uno spettacolo desolante di lotta e sopraffazione, di miseria e di dolore, in quanto manifestazione di una volontà cieca e irrazionale che non si pone altro scopo che la propria autoaffermazione. L'uomo che si eleva, con la ragione, a questa consapevolezza, per eliminare il dolore dovrà scegliere la via dell'ascesi, della negazione della volontà di vivere.

PACE/PACIFISMO

Nella storia del pensiero filosofico la p. è stata concepita in termini negativi o positivi. Nel primo caso essa indica semplicemente l'assenza del conflitto, configurandosi quindi come il termine debole della dicotomia p.-guerra; nel secondo indica invece la presenza di condizioni ben determinate, che possono avere natura giuridica, etico-politica e/o spirituale. Per pacifismo si intende l'insieme delle dottrine, delle idee e dei movimenti d'opinione che rifiutano la guerra come mezzo per risolvere i contrasti internazionali e che auspicano la p. permanente tra gli Stati.

L'antichità. Nella cultura greca delle origini p. ha un significato meramente negativo: essa non è che l'interruzione momentanea di uno stato di guerra concepito come naturale. Questa accezione di p. si trova chiaramente espressa nelle Leggi (→) di *Platone* (I, 625 e-626 a): «ciò che la maggior parte

degli uomini chiama p. – afferma il cretese Clinia – lo è solo di nome», perché «in realtà fra le Città perdura, quasi per legge naturale, uno stato di conflitto non dichiarato di tutti contro tutti»; «finché c'è vita», infatti, «c'è una guerra continua di ciascuno Stato contro l'altro». A partire dal 4° sec. a.C., il termine p. (εἰρήνη) assume un significato positivo, indicando non soltanto la cessazione delle ostilità, ma uno stato giuridico ben determinato, frutto di un accordo tra le parti volto a regolamentare anche i rapporti futuri. A questo significato giuridico si accosta ben presto un significato etico-politico, che associa la p. a una condizione di sicurezza e giustizia, di libertà e prosperità, nella quale gli uomini possono sviluppare le loro capacità morali. Anche questa accezione è chiaramente formulata nelle Leggi di Platone (I, 628 a-c): l'Ateniese – replicando alle tesi di Clinia e dando voce alle idee di Platone – sostiene che il modo migliore per superare i conflitti, soprattutto quelli interni allo Stato, non è la vittoria di una parte sull'altra tramite la violenza, ma la riconciliazione attraverso le leggi; di conseguenza, il sommo bene cui l'ordinamento giuridico dev'essere ispirato «non è la guerra né la sedizione [...], ma la p. tra gli uomini e l'amorevolezza». Anche Aristotele critica le costituzioni basate sullo spirito bellicoso, perché l'aggressività si diffonde all'interno dello Stato e lo porta alla rovina. A volte è necessario e legittimo fare la guerra, ma ciò deve accadere, secondo lo Stagirita, soltanto «in vista della p.» (Politica, VII, 14, 1333 a), così come l'attività dev'essere in vista della contemplazione e le azioni utili in vista di quelle belle: soltanto rispettando questa gerarchia tra beni inferiori e beni superiori sarà possibile, per l'individuo come per la Città, sviluppare una vita virtuosa e felice. Nel mondo romano il termine mantiene un significato positivo connotato in senso giuridico: la p. è un atto di natura pattizia che permette l'accordo tra Stati aventi volontà diverse, accordo frutto dei rapporti di forza emersi dalla guerra (va peraltro ricordato che la pax romana, frutto della supremazia militare, favorirà il diffondersi di concezioni giuridiche universalistiche come il diritto delle genti e il diritto naturale). Non mancano, nel mondo romano, sottolineature del significato etico-politico della p., vista come inestricabilmente connessa alla libertà: «p. è un nome che suona dolcemente, e vivere in p. è un gran bene; ma non c'è p. – afferma Cicerone nelle Filippiche (II, 113) – dove c'è servitù: corre fra loro un abisso, perché la p. è tranquilla libertà, mentre la schiavitù è il peggiore dei mali, da respingere non solo con la guerra, ma anche col sacrificio della vita».

La riflessione sulla pace nel cristianesimo. Con il cristianesimo, la p. assume un significato interiore e trascendente: è la p. dello spirito, frutto della fede e della grazia (Paolo, Lettera ai romani, 15, 13). Essa è quindi diversa e superiore rispetto alla p. terrena, ma ha con essa dei punti di contatto. La p., scrive Agostino nel *De civitate Dei* (XIX, 11; trad. it. *La città di Dio*) (→) è «un bene tanto grande che normalmente non si sente nulla di più dolce, non si brama nulla di più desiderabile e da ultimo non si può trovare nulla di meglio anche nella realtà terrena e mortale». Essa è il fine di ogni realtà dell'Universo, corporea o spirituale, perché coincide con l'ordo rerum: «la p. di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine» e l'ordine «è la disposizione di realtà uguali e disuguali, ciascuna al suo posto» (XIX, 13, 1). Naturalmente la p. che desiderano i pagani è finalizzata al godimento dei beni terreni, mentre quella cui aspirano i cristiani al godimento dei beni eterni. Tuttavia, la Gerusalemme terrena condivide la p. cercata da Babilonia, perché essa è condizione necessaria alla conservazione della vita mortale. Perciò il cristiano obbedisce alle leggi e accetta tutti «i costumi, le leggi e le istituzioni con le quali si istituisce o si mantiene la p. terrena». Di qui il tentativo, sempre da parte di Agostino, di disciplinare il ricorso alla violenza con la dottrina della 'guerra giusta', il cui scopo era limitare o eliminare il conflitto nell'ambito della comunità cristiana riunita sotto un unico potere. La definizione di p. data da Agostino è ripresa da Tommaso, con la precisazione che mentre la concordia «importat unionem appetituum diversorum appetentium», la p. invece «supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem» (Somma teologica, II IIae, 29, 1). Il concetto di p.,

politica o civile, è centrale anche nell'opera di Dante. Le esperienze personali e la riflessione teorica indussero Dante a evocare una p. universale, come era avvenuto ai tempi dell'Impero: «Né il mondo mai non fu né sarà sì perfettamente disposto come allora che a la voce d'un solo, principe del roman popolo e comandante, fu ordinato, sì come testimonia Luca evangelista. E però [che] p. universale era per tutto, che mai, più, non fu né fia, la nave de l'umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa» (Convivio, IV, V, 8). La p. permette all'uomo di realizzare la sua destinazione ed è specchio dell'armonia celeste: essa postula l'idea di un solo principe, governante tutti i popoli. Su questa linea si colloca il *Defensor pacis* (1324; trad. it. *Il difensore della pace*) di Marsilio da Padova (→), secondo il quale spetta all'imperatore garantire la *tranquillitas* entro la *civitas* o il *regnum*.

L'età moderna. Con la fine dell'universalismo religioso e politico di tipo medievale – e con il formarsi dei grandi Stati territoriali dotati di sovranità *superiorem non recognoscens* – l'ideale della p. universale viene abbandonato. Autori come Suárez, Grozio, Pufendorf e Vattel, pur riconoscendo nella p. il sommo bene, si limitano a proporre misure volte a circoscrivere la guerra: la loro concezione della 'società internazionale' è fondata sul rispetto dei patti e delle procedure di conciliazione. Importante è la posizione di *Hobbes*: egli definisce la p. in termini negativi e ne colloca la garanzia nella sottomissione degli individui a un potere assoluto. «Per tutto il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga soggiogati – egli scrive – si trovano in quella condizione chiamata guerra», nella quale la vita dell'uomo è «solitaria, povera, sofferta, brutale e breve» (*Leviatano*, XIII, 8-9). Di conseguenza «è un precetto o una regola generale della ragione che ogni uomo dovrebbe sforzarsi di cercare la p.»; e infatti «la prima e fondamentale legge di natura» consiste nel «ricercare la p. e perseguirla» (XIV, 4). Ma per raggiungere tale obiettivo, gli uomini devono cedere, attraverso un patto, tutti i loro diritti (tranne quello alla vita) a un sovrano, che verrà così a disporre di un potere assoluto. La p. nasce quindi dalla rinuncia alla libertà e consiste in una condizione di sicurezza, che permette alle attività umane di prosperare. *Hobbes* non estende tale soluzione ai rapporti internazionali (p. esterna) perché ritiene che la condizione di guerra latente tra Stati sia più tollerabile della guerra civile. Tra la fine del 17° e l'inizio del 18° sec. compaiono le prime teorie volte all'istituzione di un'organizzazione internazionale finalizzata al mantenimento della p.: la più influente è quella dell'abate di Saint-Pierre (*Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 1713), il quale propone ai sovrani europei di costituire un congresso permanente e una lega per risolvere le eventuali controversie, dotandosi anche di una forza comune per far rispettare le decisioni. Ma la riflessione filosoficamente più rilevante è quella di *Kant*: nel suo *Per la pace perpetua* (1759), il filosofo tedesco stabilisce un chiaro nesso tra il problema della p. e la natura dei regimi politici. Soltanto la diffusione della costituzione repubblicana – ossia di un regime politico fondato sulla separazione dei poteri e sulla supremazia del legislativo sull'esecutivo – potrà condurre alla p.: in primo luogo, perché simili Stati sono fondati sulla libertà e sul diritto e quindi rappresentano l'antitesi della sopraffazione e della violenza; in secondo luogo, perché al loro interno «la decisione di intraprendere o no la guerra può avvenire soltanto sulla base dell'assenso dei cittadini» ed è «fin troppo naturale che essi riflettano a lungo prima di iniziare un gioco così pericoloso», anche perché i disagi, i tormenti, i costi e i debiti della guerra ricadranno direttamente su di loro. Questi Stati dovrebbero dare luogo a una lega permanente, ossia a «un'alleanza pacifica (*foedus pacificum*)» che si distingue dal «patto pacifico (*pactum pacis*)» perché si propone non «di porre termine semplicemente a una guerra», ma «di mettere fine per sempre a tutte le guerre». La soluzione kantiana consiste quindi in una confederazione permanente di Stati sovrani, accomunati dal medesimo assetto costituzionale, che risolvono le loro controversie attraverso il diritto internazionale o cosmopolitico.

Pacifismo e realismo nel mondo contemporaneo. Nel corso del 19° sec. l'idea della p. perpetua ha dato vita a diverse forme di pacifismo, accomunate dall'idea che la causa della guerra risieda nel modo in cui sono organizzati i rapporti politici, economici o sociali. Per il pacifismo di ispirazione liberale (incarnato da autori come R. Cobden) la guerra nasce da cause economiche: sono le barriere doganali, che impediscono lo sviluppo del libero commercio, a spingere gli Stati a ricorrere alla guerra per procurarsi ciò di cui hanno bisogno. Il nesso tra p. e commercio era già stato individuato da B. Constant come un tratto tipico della modernità, destinato a rendere anacronistici la guerra e lo spirito di conquista: «Tutto, nell'antichità, si rapportava alla guerra; tutto, oggi, è calcolato per la pace. Adesso esiste una massa di uomini che, pur avendo nomi differenti e diversi modi di organizzazione sociale, è omogenea per sua natura. Essa è abbastanza civilizzata perché la guerra le sia di peso [...]. La sua tendenza uniforme è verso la p.» (Principi di politica. Versione del 1806, XVI, 3). Per il pacifismo d'ispirazione democratica la causa della guerra stava invece nell'assolutismo politico, ragion per cui l'instaurazione di Stati fondati sulla sovranità popolare avrebbe liberato l'umanità dalla guerra: la p., secondo la celebre formula di Mazzini, sarebbe stata assicurata quando alla Santa Alleanza dei re si sarebbe sostituita la Santa Alleanza dei popoli. Quanto al pacifismo d'ispirazione socialista, esso legherà la p. all'instaurazione di una società senza classi, dove scompariranno i rapporti di dominio e di sfruttamento e con essi qualsiasi forma di conflittualità. Nel corso del 20° sec. la scuola 'realista' riterrà utopistica l'aspirazione a una p. perpetua, sia perché la natura umana sarebbe contraddistinta da un insopprimibile animus dominandi, sia perché il sistema internazionale ha una struttura anarchica. Per coloro che fondano la loro analisi sul pessimismo antropologico, un rimedio duraturo alla guerra è semplicemente impossibile; per coloro invece che vedono nell'anarchia internazionale la principale causa delle guerre, la p. perpetua potrebbe essere raggiunta attraverso l'istituzione di uno Stato mondiale, prospettiva che tuttavia appare anch'essa poco realistica. Di qui la ricerca di tutti gli strumenti capaci di limitare il ricorso alla guerra, come la deterrenza, l'equilibrio delle forze e il ruolo della diplomazia (H. J. Morgenthau, *Politics among nations. The struggle for power and peace*, 1948, 2a ed. 1978; trad. it. *Politica tra le nazioni: la lotta per il potere e la pace*). Alla posizione 'realista' si contrapporrà il filone della peace research (J. Galtung, *Essays in peace research*, 1975-88), la cui caratteristica principale sarà l'allargamento (molto controverso) del concetto di p., intendendo con esso non soltanto l'assenza di quella violenza organizzata che è la guerra, ma anche la violenza che deriverebbe dalle disuguaglianze socio-economiche. In tal modo l'idea di p. si lega all'idea di un radicale rinnovamento sociale. Per uno studio tipologico della p. rimane fondamentale, infine, la classificazione proposta da R. Aron in *Paix et guerre entre les nations* (1962; trad. it. *Pace e guerra tra le nazioni*), fondata sulla distinzione tra «p. di potenza», «p. di impotenza» e «p. di soddisfazione». Nella prima, storicamente la più comune, i rapporti tra gli Stati si svolgono all'insegna della guerra passata e nel timore, o nell'attesa, di quella futura: al suo interno si può distinguere tra «p. di equilibrio» (quando le forze dei vari Stati sono in equilibrio tra loro), «p. di egemonia» (dovuta alla presenza di uno Stato più forte degli altri) e «p. di impero» (quando gli Stati più deboli tendono a scomparire in quanto centri decisionali autonomi). La p. di impotenza è quella determinata dal reciproco terrore, dovuto alla capacità di ognuno di infliggere agli altri danni inaccettabili. Si può invece parlare di «p. di soddisfazione» quando tutti gli Stati si riconoscono nel medesimo principio di legittimazione internazionale, nessuno avanza rivendicazioni particolari e i reciproci rapporti sono improntati alla fiducia.

Traslitt. dal gr. παιδεία, der. di παῖς παιδός «ragazzo». Il termine, che nell'accezione originaria è l'equivalente di «educazione», assunse ben presto in Grecia il significato di «formazione umana», per arrivare poi a indicare il contenuto e il risultato di tale formazione, cioè la cultura nel senso più elevato e personale. Nel senso di «formazione spirituale» il termine è impiegato con frequenza da Platone (*Protagora*, 327 d; *Gorgia*, 470 e; *Alcibiade maggiore*, 122 c) che addirittura ne estende l'influenza alle sorti dell'anima dopo la morte, di cui la p. condiziona – insieme al suo vissuto – il destino futuro (*Fedone*, 107 d), e che ne fa una sorta di 'virtù' capace di dirigere piaceri e dolori dell'anima (*Leggi*, 653 c). P. è perciò non tanto la pedagogia come mezzo per un traguardo formativo, quanto piuttosto il fine stesso dell'educazione, l'ideale di perfezione morale, culturale e di civiltà cui ogni uomo deve tendere; essa è «un ornamento (κόσμος) quando si è felici, un rifugio quando si è infelici», come si legge in un frammento attribuito a *Democrito* (framm. 68 B 180 Diels-Kranz). Secondo il modello ispiratore greco, che da Platone e Isocrate al tardo ellenismo ha assunto varie sfumature, il raggiungimento della p. è frutto di un processo continuo, mai compiuto, che impegna tutto l'uomo, ma attraverso il quale questi realizza pienamente sé stesso come soggetto autonomo, consapevole di sé e in armonia con il mondo. In questo senso l'ideale della p. non è raggiungibile se non nella dimensione della vita associata, della comunità, della polis, in cui l'individuo realizza la propria natura umana – che è essenzialmente sociale e politica – nel senso più alto. Per questo in uno Stato che nella sua totalità ha un unico fine, l'educazione deve essere unica e uguale per tutti, e pubblica e non privata deve esserne la cura, come dichiara *Aristotele* nella *Politica* (VIII, 1, 1137 a), lodando il grande impegno nell'educazione dei giovani profuso dagli Spartani. I Latini adottarono quale termine corrispondente quello di *humanitas*, con il quale si indica l'educazione e l'iniziazione in *bonas artes*, ossia nelle arti liberali, le sole degne dell'uomo libero, che lo caratterizzano come diverso dagli altri animali e lo rendono *humanissimus*, ossia uomo nel senso più alto del termine. Tale definizione, e l'equivalenza dei termini παιδεία e *humanitas*, si trova in Aulo Gellio (*Noctes Atticae*, XIII, 17), ma in questo senso usarono il termine *Cicerone* (*De oratore*, I, 71) e Varrone (*Antiquitates rerum humanarum*, I). In tedesco il termine p. viene di solito tradotto con *Bildung*.

PALINGENESI

Dal lat. tardo palingenesia, gr. παλιγγενεσία, comp. di πάλιν «di nuovo» e γένεσις «generazione»; significa «rinascita, rinnovamento, rigenerazione». È termine usato dagli stoici, per indicare il 'rinnovamento' del mondo dopo la conflagrazione periodica; ma il concetto che generalmente vuole significare, e che rientra nell'ambito del pensiero religioso (reincarnazione dell'anima individuale, rinnovamento morale dell'individuo in seguito all'iniziazione), risale particolarmente all'orfismo e al pitagorismo. Nella storia del pensiero religioso il termine è utilizzato in varie accezioni. (1) Spesso, con uso alquanto improprio, è sinonimo di rinascita o reincarnazione. Anche riferito alle vicende dell'anima dopo la morte, non implica però necessariamente una teoria sistematica della reincarnazione; l'idea del ritorno, in nuovo corpo, del morto tra i vivi, si riscontra anche in religioni primitive: al neonato si dà il nome di un suo antenato (prevalentemente del nonno) che si crede sia rinato in lui. (2) Nell'antichità classica e cristiana il termine assumeva il significato di rinnovamento morale, totale rigenerazione della personalità. Come nei misteri il novizio subisce un processo di morte e rinascita, anche ritualmente espresso, così l'uomo può rinnovarsi interiormente per effetto di una nuova fede (in questo senso il termine è usato da Paolo di Tarso); mentre su un piano profano può riferirsi anche a una semplice reintegrazione nelle posizioni pubbliche precedentemente perdute (*Cicerone* dopo l'esilio). (3) Sempre nell'antichità classica il termine si riferisce anche a un rinnovamento cosmico, nel quadro della teoria, accennata dai presocratici e sviluppata dagli stoici, di

una periodica conflagrazione e successiva p. dell'Universo. Nell'età moderna tale concezione, intrinsecamente combattuta sia dalla teologia cristiana sia dalla scienza naturale e dallo storicismo idealistico, è riapparsa soltanto in formulazioni sporadiche. Tra esse va segnalata quella nietzschiana della Wiedergeburt, che presuppone la limitatezza delle possibili combinazioni degli elementi cosmici e quindi conclude con la necessità di un loro ciclico ritorno a combinazioni già realizzate.

PANENTEISMO

Dal ted. Panentheismus, termine coniato da Krause sull'espressione gr. πᾶν ἐν θεῷ («tutto in Dio»), per designare la propria concezione metafisica, in quanto partecipe sia del carattere del teismo sia di quello del panteismo. Il p., infatti, da un lato mantiene Dio nella sua essenza autonoma e distinta, ma d'altro lato non vede nel mondo altro che l'estrinsecazione empirica e temporale dell'eterno principio divino. Concezioni in vario modo panenteistiche sono state professate da *Fichte*, Lotze, Theodor Gustav Fechner, Eucken, e altri.

PANLOGISMO

Composto dei termini gr. πᾶν «tutto» e λόγος «ragione». Concezione secondo la quale tutto il reale può essere ricondotto, senza residui, a elementi razionali. La visione filosofica che il p. esprime ha una lunga storia: a partire dalla dottrina delle idee di *Platone* fino alle grandi metafisiche razionaliste del 17° sec., come quelle di *Spinoza* e di *Leibniz*. Tuttavia, il termine, coniato nel 19° sec. dall'esponente della destra hegeliana J.E. Erdmann, si riferisce soprattutto a un aspetto fondamentale della filosofia di *Hegel*, espresso da quest'ultimo in un passo, divenuto canonico nelle discussioni successive, della Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto (1821): «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale». Già le posizioni filosofiche di *Schelling* successive alla rottura con *Hegel* hanno come obiettivo polemico tale concezione, rispetto alla quale egli rivendica l'irriducibilità dell'esistenza all'essenza. Anche la rivendicazione dell'irriducibilità del male, che nel secondo *Schelling* viene visto come un momento interno alla stessa divinità, e l'insistenza da lui posta sul tema della caduta dell'Assoluto o principio primo nel sensibile, vista come un evento che non può essere ricondotto mediante la dialettica alla ragione, hanno di mira proprio il p. hegeliano. Analoghi motivi di polemica contro la razionalizzazione integrale del reale si trovano in *Schopenhauer*, e anche la divisione della scuola hegeliana in una destra e una sinistra, prodottasi dopo la scomparsa del maestro, ha uno dei motivi principali nell'accettazione, da parte della prima, del principio secondo cui «ogni reale è razionale», che la seconda, con Bauer, *Feuerbach*, *Stirner* e *Marx*, rifiuta. In consonanza con questi ultimi, *Kierkegaard* farà del p. uno dei principali temi della sua polemica con *Hegel*, riprendendo con propri termini o alla lettera anche molte posizioni schellinghiane, come per es. il tema del «salto». In *Kierkegaard* il termine assume anche una particolare accentuazione politica, che peraltro non mancava già in *Schelling* e in alcuni esponenti della sinistra hegeliana come *Stirner*: riducendo tutto il reale a razionalità, il p. esclude e reprime gli aspetti irriducibilmente individuali, e in partic. quelli sentimentali, dell'esistenza umana e apre perciò a un mondo meccanizzato, massificato e totalitario. Attraverso *Kierkegaard* e la sua riscoperta nel 20° sec. da parte della filosofia esistenzialistica e della *Scuola di Francoforte*, la polemica con il p. arriva ai giorni nostri e si collega strettamente alla critica del totalitarismo, parte essenziale della filosofia politica del secondo Novecento.

PANPSICHISMO

Composto dei termini gr. *πάν* «tutto» e *ψυχή* «anima». Ogni concezione che consideri come animata l'intera realtà. Sia nella forma più elementare dell'*animismo*, sia in quella più evoluta dell'*ilozoismo*, il p. è agli inizi della speculazione filosofica. Venuto poi a cadere in seguito a una più approfondita delimitazione del concetto di anima (→), il p. risorge nel Rinascimento. Nel pensiero moderno, il termine si distingue da quello di idealismo, in quanto designa una concezione del mondo come sintesi di infiniti centri di consapevolezza: in tal senso, un sistema panpsichistico è stato considerato la monadologia leibniziana. Su posizioni panpsichiste si sono allineati più o meno apertamente, nel 19° sec., pensatori di varie tendenze, filosofi (spiritualisti e non) e scienziati; in Germania E. von Hartmann, Theodor Gustav Fechner, Lotze, Paulsen, Haeckel; in Inghilterra Clifford e più tardi *Schiller*; negli Stati Uniti Strong e Montague, mentre si possono ritenere in tutto o in parte aderenti a queste posizioni sia James sia Royce. Nell'ambito della riflessione novecentesca, il pensatore in cui si avverte maggiormente la suggestione dell'ipotesi panpsichista è forse Whitehead.

PANTEISMO

Composto dei termini gr. *πάν* «tutto» e *θεός* «dio». Ogni dottrina che consideri divina la totalità delle cose o che identifichi la divinità con il mondo. Il termine entrò in uso agli inizi del Settecento: il deista inglese Toland parlò per la prima volta di pantheists «panteisti» nel suo *Pantheisticon* (1705; trad. it.).

Il panteismo filosofico. Possono essere individuate più forme di p. diversissime tra loro, a seconda del modo in cui è concepito il rapporto tra la totalità delle cose e il suo carattere di divinità. Nel p., il principio divino è sempre più o meno distinto dalla molteplicità delle cose singole, le quali, appunto in quanto molteplici, si contrappongono alla sua essenziale unità, pur partecipando a essa in qualche modo (senza di che non ci sarebbe p., ma semplicemente monoteismo, implicante la rigida trascendenza della divinità rispetto alle cose). Se quindi è accentuato il principio della divina unità delle cose, gli aspetti di molteplicità e di reciproca differenza delle cose stesse vengono svalutati, e spesso rigettati come mere apparenze: così può aversi il p. acosmistico, ossia negatore del mondo, come esempio del quale possono essere citate la concezione buddistica e, sotto un certo aspetto, anche quella eleatica, quando se ne scorga soprattutto l'aspetto teologico della realtà dell'*Uno-Tutto*. Non acosmistica è invece, a rigore, la concezione spinoziana, che può essere considerata come esempio della forma più classica di panteismo. Per essa, infatti, la realtà di tutte le cose è divina, perché unica è la loro sostanza, che è Dio; e d'altra parte esse non svaniscono nel nulla, perché permangono nella sostanza come modi dei suoi attributi. Se d'altra parte la realtà delle singole cose, universalmente sostanziate dal principio divino e comunque da esso distinte, è concepita non come contemporanea a tale principio, ma come eternamente promanante da esso, il p. acquista carattere emanatistico, e tende senz'altro a confondersi con l'emanatismo, come accade, per es., nelle concezioni del neoplatonismo antico e medievale. In senso più generale, poi, può essere considerato panteistico ogni sistema filosofico che, ponendo un principio assoluto della realtà, faccia derivare da quello i suoi aspetti particolari, senza quindi mantenere quel principio nella sua rigida trascendenza: così si è parlato di p. hegeliano, di p. idealistico, e così via.

Il panteismo religioso. Nelle varie religioni si sono delineate correnti e si sono verificate manifestazioni che, avvicinandosi al concetto filosofico del p., a buon diritto possono chiamarsi panteistiche. Il p. religioso – come quello filosofico – presuppone la concezione dell'Universo come

unità del Tutto; tale concezione può costituirsi anche anteriormente a ogni pensiero speculativo, e proprio nelle più indifferenziate figure di esseri supremi delle religioni primitive si potrebbero ravvisare i germi di un'identificazione spontanea della divinità con il mondo sentito come unità. Tuttavia questa idea religiosa implica ancora una netta distinzione tra dio (o mondo) e uomo, cioè un rapporto «io-tu» tra l'uomo e dio. Questo rapporto resta per lo più inalterato anche in quelle approssimazioni religiose al p. che sorgono in seno alle religioni politeistiche, quando una crescente tendenza sincretistica porta all'identificazione dapprima di alcune, infine di tutte le divinità, come avviene nell'antico Egitto, dove per es. Amun, dio supremo della capitale del Nuovo Regno, Tebe, finisce per essere concepito come identico al dio sole Ra, a Osiride e via via a tutte le divinità del pantheon. Tuttavia, anche dall'antico Egitto abbiamo testimonianze di una concezione più decisamente panteistica, in cui il dio unico è identico all'Universo pervade anche il soggetto adorante: «non c'è in me un solo membro privo di dio», dice un passo del Libro dei morti. L'approssimazione massima al p. è in una particolare corrente del brahmanesimo, espressa soprattutto dalle Upaniṣad, in cui però hanno ormai gran parte i motivi speculativi; qui viene esplicitamente affermata l'identità tra Brahman (concepito come dio universale, comprendente in sé tutte le divinità e manifestantesi nel cosmo) e l'*ātman*, cioè l'essenza dell'io. Suspendendo il rapporto io-tu tra uomo e dio e negando la trascendenza della divinità rispetto al mondo, il p. religioso può sfociare nell'irreligiosità, in quanto l'uomo, partecipando della natura divina, non prova più il bisogno dell'adorazione. Accenni a una tendenza panteistica non mancano neanche in altre religioni, benché si trovino, per lo più, in una sfera intermedia tra religione e filosofia: così, nella Grecia antica, gli orfici esaltavano Zeus al punto da identificarlo con il Tutto.

PANTELISMO

Termine di duplice significato per il diverso valore possibile dei suoi componenti etimologici. (1) Come composto dei termini gr. πᾶν «tutto» e τέλος «fine, scopo», designa in generale le dottrine che considerano tutto il mondo come rispondente a fini, estendendo il principio teleologico all'intero Universo. (2) Come composto dei termini gr. πᾶν «tutto» e θέλω «volere», designa ogni concezione della volontà come fondamento metafisico delle cose, equivalente quindi di volontarismo assoluto; tale, per es., la metafisica di *Schopenhauer*, che nella volontà cosmica vede il principio reale di tutte le apparenze fenomeniche.

PARADIGMA

Dal lat. tardo paradigma, gr. παράδειγμα «esempio, modello». Nel linguaggio filosofico è talora usato come equivalente di archetipo (→), per designare le realtà ideali, concepite, per es. in *Platone*, come modelli eterni delle realtà sensibili, mutevoli; in *Aristotele* il termine è assunto per indicare l'argomento, basato su un caso noto, a cui si ricorre per illustrare uno meno noto o del tutto ignoto. Nell'epistemologia contemporanea il termine ha avuto larga diffusione nel significato attribuitogli da *Kuhn* (→), come insieme di pratiche, regole metodologiche, ipotesi euristiche e modelli esplicativi che orientano la ricerca scientifica in una data epoca: a mutamenti di p. sarebbero in tal senso riconducibili le cosiddette rivoluzioni scientifiche.

PARADOSSO

Dal gr. $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\xi\omicron\varsigma$, comp. di $\pi\alpha\rho\alpha$ nel sign. di «contro» e $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ «opinione»; lat. *paradoxum*. Affermazione, proposizione, tesi, opinione che, per il suo contenuto o per la forma in cui è espressa, appare contraria all'opinione comune o alla verosimiglianza e riesce perciò sorprendente o incredibile. Il termine fu usato già anticamente dagli stoici, per designare quelle tesi, specialmente etiche, che apparivano contrastanti con l'esperienza comune (per es., che il dolore non fosse un male); *Paradoxa stoicorum* (trad. it. I paradossi degli stoici) è il titolo di un'opera di *Cicerone* (46 a.C.). In senso oggettivo, si denomina p. una tesi che sembra contraddire l'opinione comune o i principi generali di una scienza, ma che, all'esame critico, si dimostra valida; oppure, al contrario, una dimostrazione che, partendo da un presupposto falso e condotta con apparente rigore logico, si risolve definitivamente in un sofisma: erano tali, per es., gli argomenti arrecati da Zenone di Elea contro la molteplicità e il movimento, e sono tali alcuni p. della matematica e, nella fisica, il cosiddetto p. o principio di d'Alembert (→ Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d').

I principali paradossi logici. Il p. è un enunciato contrario all'opinione comune, ossia che si presenta in sé stesso contraddittorio. Allorché si tratta dei cosiddetti p. logici e linguistici (→ oltre), il termine è usato come sinon. di antinomia. La scoperta di p. è stata in ogni tempo estremamente fruttuosa, poiché ha spinto all'approfondimento dei problemi implicati e ha aperto la via a fondamentali progressi delle teorie logiche; questo è accaduto soprattutto a partire dall'inizio del sec. 20°, determinando una svolta radicale nelle ricerche sui fondamenti della matematica e nella stessa logica. Tra i p. classici si ricordano quelli di Zenone di Elea, le antinomie kantiane (→ antinomia), quelli dell'infinito (raccolti da Bolzano in *I paradossi dell'infinito*, post., 1851), i p. dell'implicazione materiale. Questi ultimi, già sostanzialmente noti ai logici megarici (→ megarica, scuola), sono esprimibili, nei termini del calcolo proposizionale, mediante le due formule $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ e $\neg A \rightarrow (A \rightarrow B)$; essi sono chiamati p. non perché conducano a contraddizioni, ma perché sono lontani dall'intuizione comune, in quanto stabiliscono rispettivamente che se un enunciato è vero, allora è implicato da qualsiasi altro enunciato (*verum sequitur ad quodlibet*), e che se un enunciato è falso, allora esso implica qualsiasi enunciato (*ex falso sequitur quodlibet*). Qui, dopo una breve presentazione di alcuni dei principali p., si procederà a una loro classificazione e saranno poi indicati alcuni metodi per evitare il loro sorgere. P. di Epimenide (detto anche p. del mentitore): Epimenide, cretese, afferma: «Tutti i Cretesi sono mentitori». Dice la verità o mente? Se dicesse la verità egli mentirebbe, viceversa se mentisse direbbe la verità. P. del coccodrillo, che può ricondursi al p. di Epimenide: un coccodrillo ha rapito un ragazzo e promette al padre di questo di restituirgli il figlio a condizione che egli indovini se il ragazzo sarà restituito o no; cosa dovrà fare il coccodrillo se il padre prevede che il figlio non sarà restituito? P. di Burali-Forti: ogni insieme bene ordinato ha un suo numero ordinale, ma l'insieme T di tutti i numeri ordinali disposti secondo grandezza è bene ordinato, quindi ha un suo ordinale, massimo tra tutti gli ordinali; indichiamolo con τ . Allora l'insieme bene ordinato secondo grandezza $T \cap \{\tau\}$ ha il suo ordinale, che risulta $\tau+1$ e quindi è maggiore di τ ; quest'ultimo perciò non è il massimo tra tutti gli ordinali. P. di Cantor: per il teorema di Cantor il numero cardinale dell'insieme $\mathfrak{S}(m)$ di tutti i sottoinsiemi di un dato insieme m è maggiore del numero cardinale di m . Sia allora M l'insieme di tutti gli insiemi. Il suo numero cardinale è ovviamente il più grande numero cardinale possibile. Ma, per il teorema di Cantor, il numero cardinale dell'insieme $\mathfrak{S}(M)$ di tutti i sottoinsiemi di M è maggiore del numero cardinale di M . Questo paradosso, scoperto da Georg Cantor nel 1899, non fu pubblicato che nel 1932. Esso però non rimase ignoto, e nel giugno 1901 ne venne a conoscenza *Russell* che, sotto il suo stimolo, costruì un paradosso che porta il suo nome. P. di *Russell*: chiamiamo regolari gli insiemi che non contengono sé stessi come elementi, irregolari quelli che contengono sé stessi come elementi. Sia R l'insieme di tutti e solo gli insiemi regolari. Si domanda se R è regolare o no, cioè se $R \in R$ oppure

$R \notin R$. Ma, se $R \in R$, allora R non è regolare, cioè $R \notin R$. Viceversa, se $R \notin R$, allora R è regolare e quindi $R \in R$. Cioè, $R \in R \rightarrow R \notin R$. Il che è assurdo. P. di Richard: si consideri l'insieme D costituito da tutti i numeri reali definibili con un numero finito di parole della lingua italiana. D è numerabile perché è certamente finito il suo sottoinsieme D_k ($k=1, 2, 3, \dots$) costituito da tutti i numeri reali definibili con k parole. D può, allora, essere ordinato in modo naturale disponendo prima il sottoinsieme D_1 , poi D_2 , poi D_3 , ecc., e in ciascuno di questi ordinando a loro volta le varie definizioni lessicograficamente (cioè come in un dizionario). Chiamiamo n -esimo numero di Richard l' n -esimo numero dell'insieme ordinato D . Consideriamo ora il numero reale così definito: «il numero la cui i -esima cifra decimale è 1 se l' i -esima cifra decimale dell' i -esimo numero di Richard è diversa da 1, altrimenti è 2». Questo numero reale è definito con 26 parole, quindi deve appartenere a D , dove occuperà un ben determinato posto, diciamo il p -esimo. Ma, per il modo con cui è stato definito, esso è certamente diverso dal p -esimo numero di Richard nella p -esima cifra. Di qui il paradosso. Questo discorso è analogo a quello relativo al procedimento diagonale di Cantor. P. di Berry (è una presentazione semplificata di quello di Jules Antoine Richard): in italiano vi è un numero finito di sillabe, perciò finito è anche il numero delle definizioni di numeri naturali formulabili con non più di cinquanta sillabe. Definiamo numero di Berry «il più piccolo numero naturale non definibile con una frase composta di cinquanta sillabe al massimo». Ma questa definizione contiene meno di cinquanta sillabe, dunque, paradossalmente, il numero di Berry è definibile con non più di cinquanta sillabe. P. di Grelling: un aggettivo si dice autologico se conviene a sé stesso, eterologico se non conviene a sé stesso. Per es., l'aggettivo «polisillabico» è autologico, invece «monosillabico» è eterologico. Si domanda se l'aggettivo «eterologico» è eterologico oppure no. È chiaro che esso è eterologico se e solo se esso non è eterologico. P. del risvegliatore: secondo il diritto consuetudinario, in un villaggio c'è il risvegliatore che sveglia tutti e solo gli abitanti che non si svegliano da sé. Si domanda chi sveglia il risvegliatore, ammesso che egli qualche volta dorma. Non lui stesso, perché lui sveglia soltanto gli altri, non un altro, perché l'unico che può svegliare gli altri è lui stesso. Analogamente per un barbiere che rade tutti e solo gli abitanti che non si radono da sé stessi. Si tratta, in questi casi, di volgarizzazioni di p . riferite da *Russell*. P. di Skolem: ($\rightarrow$ Skolem, Thoralf).

Classificazione dei paradossi e soluzione dei paradossi linguistici. Beth ha distinto dai p . gli pseudoparadossi come quello del risvegliatore e simili, in quanto il fatto che una norma di diritto abbia delle conseguenze assurde (non è possibile che esista un tale risvegliatore) non è una contraddizione logica e non interessa perciò la logica ma appunto il diritto. Lo stesso potrà dirsi per quello del barbiere, e qualcosa di analogo per quelli del cocodrillo e simili. I veri p . sono, dunque, caratterizzati dal fatto che essi si riferiscono a concetti logici o matematici: quello di Cantor e di Burali-Forti al concetto di numero cardinale e ordinale; quello di *Russell* alla nozione di insieme; il p . di Epimenide al concetto logico-semantico di verità e falsità; le antinomie di Richard e di G.G. Berry ai concetti di definizione e di numerabile; il p . di Grelling alla nozione di applicazione di un aggettivo; quello di Skolem al concetto di modello e di numerabile. Sono questi i p . dei quali bisogna dare una spiegazione. Ramsey, nel 1926, riprendendo l'osservazione di *Peano* secondo la quale «l'esempio di Richard non concerne la matematica ma la linguistica», suddivise tutti i p . in due classi, quella delle antinomie logiche e quella delle antinomie linguistiche (queste ultime dette pure semantiche o sintattiche). Appartengono alla prima classe i p . di Burali-Forti, Cantor e *Russell*, alla seconda classe tutti gli altri. *Russell* aveva notato che una caratteristica comune a tutte le antinomie (sia logiche sia linguistiche) sembra essere l'uso incondizionato dell'aggettivo «tutti», cioè un certo procedimento riflessivo per cui qualcosa è riferita a sé stessa in modo da stabilire un circolo vizioso. Poincaré, nel 1906, propose di escludere qualunque definizione impredicativa (cioè, che definisce un

oggetto mediante la totalità cui l'oggetto appartiene), perché in sostanza tutte le antinomie si fondano su una definizione impredicativa. Ma l'esclusione delle definizioni impredicative, pur essendo sufficiente a eliminare tutti i p., non è né necessaria né matematicamente conveniente. Infatti, importanti teoremi, come quello di Cantor (non esiste una corrispondenza biunivoca tra un insieme e il suo insieme potenza) o come quello che afferma che ogni insieme limitato di numeri reali ammette un estremo superiore, si dimostrano facendo uso di alcune definizioni impredicative. Pertanto la proposta di Poincaré non fu accolta. Per quanto riguarda le antinomie linguistiche, già Ramsey aveva individuato la loro radice comune nella confusione tra linguaggio e metalinguaggio (→), confusione superabile mediante la formalizzazione del linguaggio. *Tarski*, nel 1930, dimostrò che non è possibile in generale definire il concetto semantico di verità all'interno della sintassi di una teoria elementare e finalmente risolse così in forma, a quanto pare, definitiva l'antico p. di Epimenide. Egli in sostanza fece osservare che non è lecito usare lo stesso enunciato per affermare qualcosa e simultaneamente la verità o la falsità dell'enunciato stesso. Un trattamento simile si può applicare all'antinomia di Berry. Se formalizziamo l'aritmetica in un sistema *S* con un numero finito di simboli elementari, per es. $x, 0, 1, 2, 3, \dots, 9$, sufficienti a esprimere un'infinità di simboli composti: $x_0, x_1, x_2, \dots$, allora il numero di Berry resta così definito: «il più piccolo numero del sistema *S* non definibile con un'espressione di *S* composta al massimo di cinquanta simboli elementari». È allora chiaro che il p. non sussiste più. Anche per il p. di Richard si possono fare considerazioni analoghe. L'antinomia di Kurt Grelling si risolve osservando che «eterologico» si riferisce ai simboli piuttosto che alle proprietà, cioè, per es., all'espressione «monosillabico» intesa come simbolo rappresentativo di una proprietà; si stabilisce quindi anche qui una distinzione di linguaggi come nei precedenti p. linguistici.

Metodi per evitare i paradossi logici. Il primo è dato dalla teoria semplificata dei tipi: la teoria dei tipi fu abbozzata e poi elaborata (come teoria ramificata dei tipi) da *Russell*, e in seguito modificata da Leon Chwistek e Ramsey. Essa esige che esista un insieme costituito dagli individui chiamati del tipo zero: $x_0, y_0, z_0, \dots$. Tutti i sottoinsiemi di questo insieme sono gli insiemi del primo tipo: $x_1, y_1, z_1, \dots$. I sottoinsiemi di questo nuovo insieme sono gli insiemi del secondo tipo: $x_2, y_2, z_2, \dots$. E così di seguito. Ora, se si vuole introdurre un insieme bisogna che questo abbia elementi appartenenti tutti allo stesso tipo. Più precisamente avranno senso soltanto espressioni della forma $x_k \in x_{k+1}$. È ovvio che in questo modo è esclusa l'antinomia di *Russell*, non potendosi avere più un'espressione del tipo $R \in R$: non è più possibile cioè il riferimento a sé stesso che, per *Russell*, sta alla base delle antinomie. Il secondo metodo per evitare i p. logici è rappresentato dalle teorie assiomatiche degli insiemi del tipo di Zermelo, Fraenkel, Skolem. Nel 1908 E. Zermelo dette inizio a un nuovo metodo, oggi preferito dalla maggioranza dei matematici, mediante il quale non si limitano (come nella teoria dei tipi) le espressioni logicamente ammissibili, ma piuttosto si stabiliscono norme precise per la formazione degli insiemi, rifiutando l'ipotesi (implicita nell'ingenua definizione cantoriana) che per qualsiasi proprietà *P* esista il corrispondente insieme costituito da tutti gli oggetti cui *P* conviene. Sono postulati come insiemi elementari: l'insieme vuoto $\emptyset$, per ogni x l'insieme unità di x , cioè $\{x\}$, per ogni x e y il loro insieme coppia, cioè $\{x, y\}$; è postulato anche l'insieme infinito, cioè l'insieme cui appartiene $\emptyset$ e, con ogni elemento x , anche l'elemento $\{x\}$. Sono poi ammissibili gli insiemi che si ottengono con le operazioni insiemistiche unione, potenza, scelta e con il procedimento logico di isolamento: se un predicato *P* è definito per tutti gli elementi di un insieme *I*, allora esiste un sottoinsieme *S* di *I* che contiene come elementi esattamente gli elementi x di *I* cui conviene il predicato *P*. Si vede subito che questo procedimento di isolamento (detto pure di estrazione) sostituisce l'illimitato procedimento di comprensione della teoria ingenua di Cantor delimitandolo opportunamente in modo che il predicato *P*, caratterizzante la condizione, non sia arbitrario ma

definito per ogni singolo elemento di un insieme I già esistente. Così, la teoria di Zermelo esige che un insieme possa essere ammesso solo se costruito in conformità a certi assiomi. A partire dal 1922, soprattutto per opera di A.A.H. Fraenkel e di Skolem, la teoria assiomatica di Zermelo fu perfezionata sia nel senso che si cercò di precisare il concetto di «predicato definito», troppo generico per un'assiomatizzazione rigorosa, sia nel senso che si cercò di rafforzarla in modo che essa potesse costituire la base per l'intera teoria del transfinito, sia nel senso che si evitò che in essa potessero ancora costruirsi (come avveniva nella formulazione originaria) certi insiemi indesiderabili, come i cosiddetti insiemi straordinari di Dimitrij Mirimanov contenenti tra i loro elementi catene infinite di insiemi legati dalla relazione di appartenenza. Infine, il terzo metodo per evitare i p. logici è costituito dalle teorie assiomatiche degli insiemi del tipo di von Neumann, Robinson, Bernays, Gödel. Queste teorie sono basate sull'idea esposta da von Neumann, secondo cui le antinomie non sorgono dal fatto che si possano costruire aggregati di elementi in corrispondenza di qualsiasi proprietà, bensì dalla pretesa che questi aggregati possano essere sempre considerati, a loro volta, come «oggetti matematici», in altri termini come elementi di un insieme. Esistono infatti aggregati tali che l'ipotesi che tutti i loro elementi costituiscano un insieme conduce a una contraddizione; questi aggregati si dicono inconsistenti o assolutamente infiniti o anche classi (tali sono, per es., la totalità di tutti i concetti, la totalità di tutti gli oggetti matematici). Esistono, al contrario, aggregati tali che tutti i loro elementi costituiscono un insieme, e solo questi aggregati saranno appunto chiamati insiemi o molteplicità consistenti o infine molteplicità comprimibili. I sistemi assiomatici di R.M. Robinson (1937), di Bernays (1936-1958) e di Gödel (1938) possono considerarsi come sviluppi di quello di von Neumann.

PARALOGISMO

Dal lat. tardo paralogismus, gr. παραλογισμός, comp. di παρα«para-» (prefisso che indica sia affinità, somiglianza, sia alterazione) e λογισμός «ragionamento». Termine filosofico che denota in genere un ragionamento fallace con apparenza di validità. A differenza del sofisma (→), non gli è attribuito l'intento consapevole di ingannare argomentando. La notorietà del termine dipende dall'uso che ne fece *Kant*, designando con l'espressione p. trascendentali i ragionamenti erronei in cui cade la ragione quando supera i confini dell'esperienza e si addentra nelle contraddizioni della dialettica. In partic. *Kant* nella Dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura* (→) esamina i quattro «p. della psicologia razionale», e cioè i «ragionamenti dialettici» che a partire dal semplice 'Io penso' deducono illecitamente proprietà dell'anima quali sostanzialità, semplicità, personalità, indistruttibilità.

PARTE

Ciascuno degli elementi in cui un intero è diviso o può essere diviso, sia che essi siano materialmente separati l'uno dall'altro, sia che possano essere soltanto considerati separatamente, per caratteristiche, funzioni, qualità proprie; in generale entità che insieme ad altre entità contribuiscono a formare un tutto. Nella *Metafisica* (V, 25, 1013 b 12-25) *Aristotele* individua diverse accezioni in cui il termine può essere utilizzato, definendo la p. come: (1) ciò cui giunge la divisione di una quantità ('un numero minore è p. di un numero maggiore'); (2) ciò cui giunge la divisione di un genere diverso dalla quantità ('le specie sono parti del genere'); (3) ciò cui giunge l'analisi di una proposizione che abbia valore di definizione ('il genere è parte della specie', in quanto, in questo caso, è la specie a essere definita dalla proposizione). Gli stoici concepirono la p.

come una relazione (πρός τι; I frammenti degli stoici antichi, II, 80), definendola in rapporto all'insieme come qualcosa di diverso, ma non eterogeneo: («come una mano non è la stessa cosa dell'uomo nella sua completezza – l'uomo infatti non si riduce alla sua mano –, ma non è neppure eterogenea rispetto al tutto, perché l'uomo è pensato nella sua interezza solo quando è dotato di mano»); I frammenti degli stoici antichi, III, 75). La logica scolastica, mossa anche da esigenze teologiche, moltiplicò le accezioni in cui il termine può essere assunto: p. potenziale è, per es., «quella alla quale è presente il tutto secondo l'intera sua essenza, come l'intera essenza dell'anima è presente a ciascuna delle sue potenze» (Tommaso d'Aquino, Summa theologiae, III, q. 90, a. 3). Il termine è venuto poi arricchendosi di significati sempre più tecnici fino alle soglie della modernità, perdendo però progressivamente di rilevanza con la messa in discussione dell'assioma per cui «la p. è minore del tutto», operata dalla matematica di fine Ottocento.

PARTECIPAZIONE

Il concetto ha assunto, nella storia del pensiero occidentale, tre significati principali: il primo, legato all'originaria accezione platonica, è di tipo metafisico; il secondo, emerso negli studi antropologici, indica la caratteristica fondamentale della mentalità primitiva; il terzo riguarda invece la dimensione politico-sociale ed è strettamente connesso all'idea e alla prassi della democrazia moderna.

Significato metafisico. La p. o metessi (→); (dal gr. μέθεξις) rappresenta – insieme alla parusia (→) e alla mimesis (→) – uno dei concetti con i quali Platone cerca di risolvere il difficile problema del rapporto tra la realtà delle idee (trascendente, unica, indivisibile) e quella delle cose (sensibile, molteplice, divisibile). Impiego analogo dell'idea di p. si avrà nella filosofia cristiana e in quella araba, una volta accolta l'identificazione del platonico mondo delle idee con il νοῦς neoplatonico e risolto questo nel verbo di Dio: la p. avrà lo scopo di esplicitare, in questo caso, il rapporto tra Creatore e creature. Queste ultime sono in quanto 'partecipano' delle idee presenti nella mente divina: il loro è un essere per p., a differenza di quello divino che è un essere per essenza (come dirà Tommaso d'Aquino, Dio «è» l'essere, mentre le cose «hanno» l'essere).

Significato antropologico. Secondo Lévy-Bruhl la mentalità primitiva è caratterizzata dalla legge di p., cioè da un sentimento oscuro dei legami e delle corrispondenze esistenti tra i singoli componenti del mondo naturale e sociale. Questa mentalità prelogica non distinguerebbe tra concetti oggettivi e soggettivi: per es., una persona, i suoi capelli tagliati, il gruppo al quale appartiene o il luogo dove vive partecipano di un'unica essenza e quindi ogni cosa che accada a uno di questi oggetti riguarda anche tutti gli altri.

Significato politico. L'idea di p. è strettamente connessa all'accezione moderna di libertà politica: mentre la libertà civile garantisce all'individuo una sfera in cui può agire a proprio talento senza subire interferenze da parte dello Stato, la libertà politica consiste nella possibilità di prendere parte alle decisioni pubbliche e quindi, in primo luogo, alla formazione delle leggi. Se la prima dà luogo a una condizione di indipendenza dal potere, che ha trovato i suoi fautori negli esponenti del liberalismo classico, la seconda si traduce nella p. al potere stesso, e ha trovato i suoi sostenitori nei pensatori della tradizione repubblicana e democratica. Al di là delle divergenze (più o meno significative) tra queste grandi tradizioni la p. politica, nel corso del 20° sec., è stata riconosciuta come uno degli ingredienti indispensabili dei sistemi democratici e come tale è stata oggetto di numerosi studi. La scienza politica ne ha messo a fuoco le forme e le condizioni di esercizio. Per quanto riguarda le prime, si va dalla semplice 'presenza' a riunioni, assemblee e manifestazioni alla 'attivazione' in seno alle organizzazioni politiche, sino alla p. in senso stretto, ossia al contributo

personale a una decisione di tipo politico o alla scelta di candidarsi per una carica pubblica. Vi sono poi forme spontanee di p. politica, in genere legate allo svilupparsi di movimenti 'dal basso'. Quanto alle condizioni di esercizio, esse sono perlopiù legate – nelle grandi democrazie contemporanee – alle procedure per l'elezione delle cariche pubbliche: di qui il prevalere, per la maggior parte dei cittadini, di una p. indiretta, la cui unica eccezione è costituita dalle consultazioni referendarie. Accanto a queste forme di p. politica (che implicano sempre l'elemento della volontarietà; quando questo viene a mancare, come nei regimi autoritari e totalitari, è bene parlare di mobilitazione dall'alto e non di p.) esistono occasioni di p. attraverso il mondo delle associazioni volontarie, che svolgono sia una funzione di stimolo verso il sistema politico, mediando il rapporto tra la società civile e la sfera politico-istituzionale, sia una funzione di reclutamento e formazione. Le analisi empiriche attestano inoltre come la p. politica, anche nelle democrazie mature, sia generalmente bassa e circoscritta, come rivelano l'astensionismo elettorale (forte soprattutto nel sistema statunitense), lo scarso interesse per gli avvenimenti politici (seguiti con attenzione da una ristretta cerchia di persone) e la sempre più esigua p. diretta all'attività politica (iscrizione e militanza nei partiti). Taluni studiosi, tuttavia, sostengono che alle forme tradizionali di p. politica stiano subentrando forme nuove, che troverebbero espressione nelle realtà associative e nei peer groups, spesso impegnati ad affrontare questioni specifiche, vicine alle esigenze concrete dei cittadini. Quanto alle riflessioni di tipo normativo, è soprattutto la filosofia politica di ispirazione repubblicana e democratica a sottolineare l'importanza di una p. attenta e consapevole alla cosa pubblica e a paventare i rischi dell'apatia politica: si ritiene infatti che la p. politica garantisca la stabilità e la vitalità del sistema politico, accresca il senso di responsabilità civica, favorisca il controllo dei governanti e quindi aumenti la qualità della rappresentanza. La tradizione liberale, se per un verso riconosce la validità di questi argomenti (soprattutto al fine di controllare i governanti), per l'altro mette anche in guardia contro gli eccessi di p. politica, intravedendo nel cittadino continuamente attivo nella sfera politica il rischio di una iperpoliticizzazione della società che risulterebbe esiziale per la libertà individuale.

PARUSIA

Traslitterazione dal gr. παρουσία, propr. «presenza». Termine usato nel platonismo per designare la «presenza» dell'idea nella realtà sensibile. Nel greco della κοινή lo stesso termine assume anche il significato tecnico di venuta e presenza dell'imperatore o di un'alta autorità in un determinato luogo; in relazione a questo significato va posto il suo uso nel greco neotestamentario (si trova per la prima volta in Paolo di Tarso →), dove sta a indicare la venuta di Gesù alla fine dei tempi, per instaurare il Regno di Dio: il termine si carica così di un peculiare significato escatologico in relazione all'attesa messianica del ritorno del Cristo (→ anche escatologia, millenarismo).

PASSIONE

Termine filosofico, corrispondente al gr. πάθος, che in generale designa lo stato di «sofferenza» o «passività» (da πάσχειν, «subire, soffrire»), e in partic. si riferisce all'esperienza spirituale nella quale l'animo si sente dominato e soggiogato dalla tendenza affettiva, pratica.

Il pensiero antico. *Platone* postula un contrasto radicale tra ragione e p.; egli colloca infatti le passioni nell'anima concupiscibile (posta nel ventre) e in quella irascibile (situata nel fegato), affidando all'anima razionale, che ha sede nella testa, il compito di disciplinare e guidare le azioni umane. In *Aristotele*, p. è una «perturbazione delle parti inferiori dell'anima connessa agli organi

corporei» (De anima, I, 403 a e segg.) e come tale capace di estendersi anche al corpo. Come giusta medietà tra le opposte tendenze estreme (la quale quindi non esclude il loro contenuto passionale, ma lo misura e regola), *Aristotele* definisce la virtù etica. La teoria filosofica delle p. si definisce con maggiore precisione con lo stoicismo, che, sviluppando gli analoghi motivi del cinismo, considera tutto il mondo affettivo come una sorta di legame, per cui l'animo subisce la schiavitù delle cose: il problema morale si presenta quindi come problema della vittoria sulle p., e della conseguente restaurazione dell'impassibilità autarchica o «apatia» (→). P. originarie e fondamentali sono, nello stoicismo classico, il piacere e il dolore, il desiderio e la paura (I frammenti degli stoici antichi, III, 378): le prime due relative al presente e le altre due al futuro, rispettivamente nei riguardi di ciò che si sente buono o cattivo, cioè degno di essere conquistato o di essere fuggito. Già nel pensiero classico si delinea così l'antitesi, che resta poi fondamentale nella dottrina delle p., tra la concezione che scorge in esse solo negatività e passività, che l'azione morale deve quindi escludere, e quella che le considera invece coesenziali all'attività pratica, anche nella sua forma etica. Nel cristianesimo coesistono valutazioni diverse delle p.: se da un lato esso inclina a un'etica ascetica che tende a eliminare le p., dall'altro porta anche a una nuova valutazione del mondo umano che può offrire i presupposti per una considerazione positiva delle p., là dove esse non contrastino con i fondamenti dell'etica evangelica.

La concezione di *Cartesio* e di *Spinoza*. Un contributo fondamentale all'indagine filosofica sul tema della p. sarà dato nell'età moderna da *Cartesio* e da *Spinoza*. Nel trattato *Le passioni dell'anima* (1649) *Cartesio* afferma l'insopprimibilità delle p., distinguendo tra quelle che per loro natura sono intrinsecamente buone, e il loro cattivo uso ed eccesso, che soli costituiscono l'inconveniente morale contro il quale mettere in atto i 'rimedi' della virtù. Le p., al pari delle azioni (atti di volontà) appartengono all'anima come *res cogitans*, rientrando quindi nell'esercizio delle libertà e della razionalità. *Cartesio* classifica le p. tra le percezioni, in quanto, a differenza degli atti volitivi, sono subite; al contrario delle idee, inoltre, non rappresentano oggetti esterni, e diversamente da altri modi di sentire, come la fame o la sete, non ineriscono al corpo ma all'anima; esse sono affezioni dell'Io, ma non sono causate dall'Io, bensì dagli spiriti animali del corpo. L'anima non è quindi padrona delle proprie p., che non possono essere eccitate o sopresse da un semplice atto di volontà, ma può assicurarsi un dominio indiretto su di esse mediante la costruzione di un *habitus* comportamentale ispirato alla razionalità. La forza e la debolezza d'animo consistono rispettivamente nella capacità di opporre alle p. «giudizi saldi e precisi circa la conoscenza del bene e del male», o viceversa nel lasciarsi trascinare da opposte p., sino a rendere l'anima «schiava e infelice». Ogni anima, se ben indirizzata, può acquistare così un dominio assoluto sulle passioni. *Spinoza*, dal canto suo, afferma il valore universale dell'*affectus* (la p. in generale, come tendenza di ogni essere a perseverare nel suo stato), in quanto nella sua concezione ogni vita cosciente è sempre *cupiditas*, «desiderio», e insieme *laetitia* o *tristitia*, a seconda che essa avverta la propria esperienza come favorevole o sfavorevole per il suo vivere e agire. Il desiderio è costitutivo dell'uomo, che viene costantemente spinto da esso verso il futuro. Tristezza e gioia sono invece p. per le quali la mente trascorre, rispettivamente, a una minore o maggiore «potenza di esistere». L'*affectus* (diverso, in *Spinoza*, dall'*affectio*, equivalente al *modus*, cioè alla particolare determinazione di ciascun attributo della realtà; e del resto già l'antico termine *πάθος* aveva avuto talora il significato di *accidens*) si distingue d'altronde in *actio* e *passio*, a seconda che l'esperienza affettiva presenti carattere di attività o di passività. *Actio* è soltanto quando risponde a un'idea «adeguata» (*Ethica*, post., 1677, III, 3), in cui la *mens* manifesta la sua piena attività conoscitiva: l'affetto veramente attivo è quindi quello che risponde all'idea, assolutamente adeguata, dell'unica natura delle cose, e cioè l'*amor Dei intellectualis*. Così *Spinoza* concepisce come attività affettiva suprema la stessa vita etica, in grado di superare gli affetti

passionali. Egli rifiuta quindi una considerazione moralistica delle p. umane. La p. fa parte della natura quanto la ragione. Se è vero che l'uomo è tanto più virtuoso quanto più si conduce secondo ragione, condursi secondo ragione significa conoscere la natura umana ed esaltare ciò che aumenta la felicità e la potenza, compresi gli affetti. L'idea morale di *Spinoza* non è dunque l'atarassia (→), l'annullamento della vita emotiva, bensì la predominanza degli affetti attivi sulle passioni.

Dai moralisti a *Freud*. L'idea che la p. sia la forza che una intensa emozione esercita sull'animo, indirizzando completamente il comportamento dell'uomo, senza possibilità di sottrarsi al suo potere trascinate, si afferma in partic. con i moralisti dei secc. 17° e 18°. Presente in *Pascal*, essa si mostra nel graffiante cinismo sotteso alle Massime (1665) di La Rochefoucauld, in cui la resistenza alle p. viene presentata come obiettivo irraggiungibile (a meno di non aver a che fare con una p. veramente debole), e la durata delle p., come quella della nostra vita, viene sottratta al dominio dell'uomo. A *Kant* si deve uno dei primi, chiari tentativi di operare una distinzione tra emozione e passione. Nello scritto *Antropologia pragmatica* (1798) l'emozione è infatti riportata a esperienze di piacere e dispiacere che impediscono al soggetto di riflettere e, in tal senso, rientra nella sfera del sentimento; la p., viceversa, è da ascrivere alla facoltà di desiderare, in quanto rinvia alle inclinazioni o ai desideri sensibili naturali, nella misura in cui una singola inclinazione acquista forza sufficiente a esercitare un dominio totale e profondo su tutta la personalità dell'individuo. *Kant* rigetta ogni esaltazione della p. per il pericolo che essa rappresenta per la scelta razionale e per la libertà morale dell'uomo. L'idea che la p. non sia un'emozione, ma il dominio assoluto di uno stato affettivo sulla personalità nella sua totalità viene ripreso dalla filosofia romantica, che però capovolge il giudizio negativo espresso da *Kant*. Così per *Hegel* nella p. «l'intera soggettività dell'individuo» viene limitata a un'unica determinazione del volere, «quale che sia il contenuto di questa determinazione», per cui la p. deve essere considerata come «la totalità dello spirito pratico in quanto si pone in una delle molte determinazioni limitate che sono fra loro in contrasto». La p. però non è né buona né cattiva: «la sua forma esprime solo che un soggetto ha posto in un unico contenuto tutto l'interesse vivente del suo spirito, dell'ingegno, del carattere, del godimento». Contrapponendosi esplicitamente alla condanna kantiana, *Hegel* giunge ad affermare: «Niente di grande è stato compiuto né può essere compiuto, senza passione. È soltanto una moralità morta, e troppo spesso ipocrita, quella che inveisce contro la forma della p. in quanto tale» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 1817, parr. 473-74). Negli sviluppi successivi del pensiero la riflessione sul tema delle p. diventerà in misura crescente dominio della psicologia, sviluppatasi come disciplina autonoma. Un'originale riformulazione e rielaborazione della problematica filosofica relativa al conflitto tra ragione e p. e al carattere radicalmente diviso della natura umana si trova tuttavia nella teoria psicoanalitica di *Freud* (→), che propone una concezione dualistica e antagonistica delle p. fondamentali da cui è mosso l'uomo, reinterprete in termini di «pulsioni».

PATTO

Dal lat. *pactum*, der. di *pacisci* «patteggiare» (che ha la stessa radice di *pax*, *pacis* «pace»). Convenzione, accordo fra due persone o fra due parti. P. sociale, nella teoria del contrattualismo (→), è sinonimo di contratto sociale (→), cioè l'accordo, che sarebbe intervenuto fra gli uomini, di abbandonare lo stato di natura e fondare una società civile (→ anche giusnaturalismo). Nel linguaggio biblico, patto (ebr. *bē'rit*; gr. *διαθήκη*; lat. *testamentum*) è, per eccellenza, quello stretto da Yahweh soprattutto con Abramo, Isacco e Giacobbe, e da ultimo, attraverso Mosè, con tutto il popolo d'Israele, per cui gli Israeliti si obbligarono alla piena obbedienza alla volontà divina espressa e solennemente dichiarata nelle tavole della legge mosaica; di contro Yahweh si impegnò a

prestare al suo popolo la sua piena difesa, la salvezza e la vittoria sui nemici, la conquista della Terra promessa. Secondo la teologia cristiana a questo p. (detto primo, o mosaico, o antico) si venne ad aggiungere il nuovo p. mediante il quale gli uomini si impegnano alla fede nel Cristo e Dio promette a essi grazia e salvezza eterna: p. inaugurato e sanzionato con il sangue versato da Cristo sottoponendosi a morte. Le due espressioni, antico e nuovo p., sono quindi usate anche per indicare le due economie religiose, quella ebraica e quella cristiana, e i libri in cui essi trovano la loro massima e ispirata espressione: l'Antico e il Nuovo Testamento (per influsso della versione latina).

PAZZIA

Nozione presente nella filosofia antica (μοῦσα, stultitia) in relazione alle manifestazioni di delirio (μανία, furor) e di entusiasmo (→) (ἐνθουσιασμός), che si accompagnano sia a fenomeni di divinazione sia alla penetrazione di verità in uno stato di straniamento dalla riflessione razionale. In tal senso essa è diversificata dai fenomeni psicotici (studiati dalla moderna psicologia e psichiatria). *Platone* parla della p. come μανία nel *Fedro* (→) presentandone quattro diverse forme: profezia, divinazione, ispirazione poetica e delirio erotico (244 a-245 a). In quanto doni divini, tali forme di p. producono beni e sono superiori all'assennatezza; ciò vale in partic. per il delirio erotico che produce un'aspirazione all'essere autentico e all'«imitazione del dio» (252 c-253 c). Nella tarda antichità la concezione della p. come dono divino è pervasiva; la si riscontra, per es., nel platonismo di *Plotino*, in relazione ai temi legati alla divinazione, alla profezia e all'estasi, o in *Plutarco* relativamente alla «filosofia desunta dagli oracoli», o ancora in *Filone di Alessandria* nella spiegazione dell'ispirazione profetica. A essa si riferirà ancora *Ficino*, nei suoi commenti al *Fedro* e al *Simposio* (→) platonici, come anche *Bruno* in *De gli heroici furori*, seppure in una rinnovata prospettiva metafisica in cui la trascendenza del divino è ridefinita alla luce della concezione infinitista. La prospettiva della p. come dono divino è tuttavia già nell'antichità ridimensionata drasticamente da *Aristotele*, che nell'operetta sulla *Divinazione durante il sonno* e nei *Problemi* (XXX, 14, 957 a) ritiene la p. inferiore alla saggezza ed è piuttosto incline a vedere negli episodi divinatori dei pazzi e dei melanconici il prevalere dell'umore nero (la 'bile nera', da cui il termine melanconia), che costituisce una base fisiologica per la spiegazione di profezie o previsioni casuali («colgono nel sogno tirando da lontano»; *Divinazione durante il sonno*, 464 a 34). La linea della critica dell'origine divina della profezia e della mantica è esemplarmente rappresentata e diffusa nell'Occidente latino, fino all'età moderna, dal *De divinatione* di *Cicerone*. Una diversa linea di riflessione, incentrata sull'aspetto irrazionale della p. (come μοῦσα) emerge nel pensiero cristiano, con l'appello paolino alla «follia della fede» presente nella lettera ai Corinzi (I Lettera ai Corinzi, 1, 22-25) donde passa alla mistica medievale e moderna. Un analogo appello allo 'scandalo' per la ragione, che si risolve però nella critica e nel rovesciamento dei valori correnti (e della Chiesa rinascimentale), è presente nell'Elogio della pazzia (→) di *Erasmus da Rotterdam* (1511 ca.) ove il richiamo alla p. del cristianesimo originario si sposa con ideali umanistici. Il tema della p., in età moderna e contemporanea, confluisce nel trattamento specialistico delle discipline psicologiche e della psichiatriche, o viene ripreso, secondo prospettive mistiche e teosofiche, in ordine ai fenomeni di invasamento e medianismo, sostanzialmente nelle accezioni presenti nella filosofia tardoantica e tardorinascimentale.

PECCATO

Dal lat. peccatum, der. di peccare «peccare». Condotta umana qualificabile come negativa dal punto di vista religioso, cioè in riferimento non solo ad altri esseri umani, ma anche al divino. Nella

religione dell'antico Egitto, assiro-babilonese, greca e romana, il p. (violenza contro i congiunti, avidità, menzogna, mancanza di rispetto del rito) lacera la comunità ed esige espiazione. Nelle religioni dualistiche (zoroastrianesimo, mandeismo, manicheismo) il p. dipende dall'ignoranza e il suo superamento, non a tutti accessibile, richiede purificazione fisica e spirituale. L'opposto dell'islam (che significa lett. «devozione») è il p. come infedeltà all'unico Dio e disobbedienza alla legge. Nell'induismo e nel buddismo alla base del p. vi sono l'affermazione di sé, l'odio, l'ira; il taoismo accentua la corrispondenza tra il p. e il male fisico, mentre per il confucianesimo fondamento del p. è la «disumanità» (bu ren). Nelle religioni africane e dell'America Centrale (Aztechi, Maya) la liberazione dal p., collegato all'impurità del corpo, richiede previamente una confessione pubblica. Nella Bibbia ebraica (Pentateuco, Profeti, Agiografi) il p. – qualificato in senso generale come ra' in quanto opposto al tov («bene»), ossia le misure divine – viene diversamente denominato in relazione ai singoli casi: per es., con la radice ht' si indica un'azione il cui risultato è negativo, con la radice sgh un'azione compiuta non intenzionalmente, con la radice psh' un'azione che implica rottura o rivolta. Nella letteratura rabbinica (Midrash, Kabbalah), nel pensiero ebraico medievale e moderno, come nei testi biblici, la questione del p. si intreccia con quelle della libertà umana, della sofferenza del giusto, della presenza di Dio nel mondo, dell'era messianica, dell'immortalità dell'anima. Il p. è per l'ebraismo contingente e secondario rispetto al bene anche quando esso, posto al centro dell'attenzione, viene classificato, ricondotto all'«istinto cattivo» (Talmud babilonese, Suk 52b), considerato entro la storia del popolo. Nel cristianesimo il p. viene assunto come punto di partenza della salvezza: nei Vangeli sinottici Gesù chiama a sé prevalentemente coloro che hanno commesso il p., annunciando loro il perdono e la loro appartenenza al Regno e invitando alla fede; il Vangelo di Giovanni (1, 29) considera Gesù come colui che, privo di p., libera dal p. il mondo; Paolo procede nelle sue lettere dalla critica del p. e dalla richiesta di purificazione (I Lettera ai Tessalonicesi, 4, 3-8) alle idee del legame tra p. e morte e del superamento del p. attraverso la fede in Cristo (I Lettera ai Corinzi, 15, 20-22) fino alle nozioni del p. originale «entrato nel mondo» a causa di Adamo (Lettera ai Romani, 5, 12-14), cui funge da termine correlativo la «legge» (6, 7-13), e della «giustificazione» mediante la passione e resurrezione (8, 31-34). Nella teologia cristiana – dai padri della Chiesa fino agli scolastici – il problema del p. è discusso in connessione con i temi della natura del p. di Adamo, dei vari tipi di p., del rapporto tra intelletto e volontà, della libera scelta umana e della predestinazione divina. I teologi della Riforma (Lutero, Melantone, Calvino, Zwingli) pongono a fondamento del p. la mancanza di fede, spostando l'accento dalle opere all'interiorità di chi le compie. Il Concilio tridentino (1545-63) accentua invece il valore dei sacramenti come mezzi di salvezza dal p.; arminiani, sociniani, neologi, razionalisti e i filosofi illuministi dei secc. 17° e 18° si opporranno alla visione di un uomo che sfugge al p. solo mediante l'adesione a una Chiesa o per fede in Cristo, pur riprendendo il concetto del p. come colpa contro gli uomini e Dio. Con *Rousseau* il p. si trasformerà nella conseguenza negativa di una cultura e di una società che dovrebbero essere profondamente rinnovate affinché l'uomo sviluppi la sua libertà e moralità.

PEDAGOGIA

Dal gr. παιδαγωγία, der. di παιδαγωγός, comp. di παῖς παιδός «ragazzo» e ἄγωγός «che guida» (der. di ἄγω «condurre»; propr. «accompagnatore di ragazzi»). Disciplina che studia i problemi relativi all'educazione; riflessione scientifica sul processo educativo.

Il pensiero antico. La p., come riflessione scientifica sul problema dell'educazione o della formazione dell'uomo, si afferma in Grecia con i sofisti, iniziatori del pensiero pedagogico in

Occidente. I sofisti, muovendosi in una prospettiva di «umanesimo relativistico» (H.-I. Marrou), non ricercano alcuna verità universale; insegnano piuttosto un metodo con il quale confutare le tesi avversarie o riuscire a persuadere anche un più vasto pubblico. Il loro impegno di maestri, tanto ricercati nell'Atene del 5° sec., è volto a promuovere negli ascoltatori una cultura utile, fatta di conoscenze di vario genere (*polymathia*) e di quelle abilità dialettiche e retoriche, di immediata efficacia pratica nella vita pubblica (assemblee cittadine e tribunali). Al contrario, *Socrate* è impegnato a scoprire un criterio di validità universale che concili le possibilità aperte dal soggettivismo sofistico con la saldezza di un valore oggettivo. Per lui l'uomo continua a essere la misura di tutte le cose, ma solo in quanto pensa, in quanto si solleva al concetto, al bello, al buono, al vero. L'educazione è quindi intesa come un processo di autoliberazione, di conquista della consapevolezza etica. L'originalità pedagogica di *Socrate* è in questo motivo e nel principio che gli si collega della «maieutica» (arte ostetrica), che presuppone nel discente la capacità di generare spontaneamente il vero. Il meglio dell'insegnamento morale di *Socrate* fu accolto e continuato da *Platone* e da *Aristotele*. Per il primo, l'educazione che si consegue con la musica e con la ginnastica (il tradizionale curriculum dell'istruzione in Grecia), e persino lo studio delle matematiche, cui è affidato, nella *Repubblica* (→), il compito di sollevare la mente dal sensibile all'intelligibile, possono essere gradini alla vera educazione; ma a essa ci si solleva soltanto con la dialettica, con la contemplazione del mondo delle idee, al vertice del quale si trova l'idea somma del bene. La dottrina dell'anamnesi o reminiscenza costituisce un aspetto decisivo della p. di *Platone*. L'uomo possiede già la conoscenza, nessuno deve insegnargliela; compito dell'educazione è di volgerla dal mondo del divenire a quello dell'essere e di ciò che nell'essere è più luminoso, il *Bene*. «Imparare in generale non è altro che ricordare»; l'anima immortale può ricordare il mondo da cui proviene; e l'insegnamento deve facilitare questo ricordare. Nei suoi sforzi di restaurare lo Stato su basi razionali, cioè con un complesso ed elaborato sistema di educazione che faccia capo alla sapienza dialettica di un'aristocrazia di reggitori, *Platone* ha concepito lo Stato come un immenso *paedagogium*, in cui la filosofia non deve soltanto indicare nel *Bene* lo scopo supremo della vita sociale, ma dirigere e regolamentare anche le manifestazioni più particolari, dai matrimoni alla proprietà privata. Così *Platone* si oppone consapevolmente ed energicamente al nuovo principio, cui risale la responsabilità della crisi della polis, il soggettivismo sofistico. Per *Aristotele*, il processo educativo consiste nel fare acquisire l'abitudine alla virtù, ciò che è compito, oltre che dell'educatore, anche del buon legislatore, poiché lo Stato per *Aristotele* è il supremo educatore. Siccome però l'anima, oltre alla tendenza appetitiva (nell'ambito della quale essa può raggiungere quella medietà fra l'eccesso e il difetto in cui consiste la virtù), ha una tendenza razionale, così, oltre che della perfezione «etica», essa è suscettibile di quella «dianoetica» (da *διάνοια*, ragione dimostrativa) e di quella «noetica» o intellettuale (intuitiva). Così la contemplazione e la speculazione costituiscono anche per *Aristotele* il fine ultimo non soltanto del singolo, ma anche dello Stato, e il solo mezzo con cui l'uomo può sollevarsi, a tratti, alla beatitudine degli dei. In un'epoca in cui si assiste al tramonto ormai definitivo della Città e si affievoliscono nella coscienza gli ideali che essa aveva incarnato, egli traccia l'ideale di una cultura e di una filosofia che non esprimono ormai più i valori di una polis particolare. È questo il legato di *Aristotele* che sarà accolto dall'ellenismo e in particolar modo da epicurei e stoici. Un legato che rimarrà invece inoperoso per secoli è il suo concetto della filosofia e della scienza come indagine disinteressata del vero, in cui culmina il suo pensiero educativo. Già *Epicuro*, pochi anni dopo *Aristotele*, interpreterà l'esigenza più assillante dell'età sua con il contrapporre all'ideale aristotelico un ideale diametralmente opposto della scienza: «Vano è quel discorso di filosofo che non medichi qualche umana passione». La filosofia si deve limitare ad affrancare l'uomo dal timore della morte, del fato e degli dei, insegnandogli che soltanto il caso e la causa operano nella realtà; essa deve pure aiutarlo a liberarsi

da tutti gli altri legami che lo avvincono alla realtà e sono fonti di perenne turbamento. Ideale dell'educazione diventano l'aponia e l'atarassia, la liberazione dal dolore e dal turbamento. Così l'epicureismo si avvicina al suo antagonista, lo stoicismo, che poneva come fine dell'educazione l'apatia, l'assenza di desiderio. Roma, che pure ha creato un tipo di educazione originale e vigorosa, non ha espresso dal suo seno nessun pensatore che abbia fatto oggetto di indagine la sua intuizione educativa. Quando con *Cicerone*, e poi sotto l'Impero con Seneca e Quintiliano, si prendono a dibattere i problemi dell'educazione, lo si fa alla luce di un pensiero che non affonda le sue radici nella tradizione indigena, e Seneca e gli stoici in particolar modo sono mossi da preoccupazioni che già trascendono gli interessi spirituali della romanità classica. L'ecllettismo ciceroniano e la disincantata saggezza di Seneca sono ormai lontani dalla più originale esperienza pedagogica romana, assai concreta e improntata a un ottimismo realistico, e appartengono, in sostanza, alla storia del pensiero filosofico e pedagogico dell'ellenismo. L'unica opera organica sui problemi tecnici dell'educazione e dell'istruzione della letteratura romana sono le *Institutiones oratoriae* di Quintiliano, che si propone di tracciare le linee di una sistematica educazione del futuro oratore, *vir dicendi peritus*, che incarna l'ideale civico-retorico dell'età imperiale.

L'avvento del cristianesimo. Il problema dell'educazione venne posto su basi nuove dal cristianesimo. Nei Vangeli Cristo rivela agli uomini il valore della personalità (Luca 9,25: «che gioverà all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina sé stesso?») e addita nell'interiorità dell'intenzione l'unica sorgente della vita morale e religiosa. L'amore e la dedizione diventano le virtù capitali della nuova comunità che si raccoglie fraternamente nel nome di Cristo, e proprio l'imitazione del Cristo, che per amore dell'umanità ha affrontato il supremo sacrificio, diventa il caposaldo di ogni educazione cristiana. I concetti di autorità e di obbedienza conoscono un approfondimento decisivo per tutta la storia del pensiero pedagogico. L'ideale dell'educazione cessa di essere la contemplazione teoretica: l'uomo ha il dovere di impegnarsi a fondo nel dramma dell'esistenza, che già con Paolo diventa il dramma, a un tempo individuale e cosmico, della redenzione. Accanto all'imperativo di collaborare infaticabilmente all'instaurazione del regno di Dio nelle coscienze, attraverso l'amore e la dedizione, sopravvivono nei Vangeli altre intuizioni, quella, per es., che tende a identificare la bontà con l'innocenza, o quella, che preannuncia già l'indirizzo ascetico-monastico dei secoli seguenti, che all'ideale di vita intesa come milizia attiva tende a sostituire quello della rinuncia all'azione, della contemplazione e della preghiera, nell'attesa fiduciosa che si compia la volontà del Padre. Questo intrinseco dualismo, fecondo di problemi e di contrasti, attraversa tutta la storia dell'etica e della pedagogia dei popoli cristiani sino alle soglie del mondo contemporaneo.

L'educazione nel Medioevo. Deciso distacco dalla tradizione classica si nota nelle istituzioni scolastiche sorte da esigenze religiose, nelle quali si vennero rapidamente determinando i nuovi principi fondamentali dell'educazione. E le fonti della più schietta pedagogia cristiana si trovano difatti nelle opere rivolte alla formazione religiosa dapprima dei catecumeni, poi degli aspiranti al sacerdozio, dalla *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* («Dottrina dei dodici apostoli») del 1°-2° sec. al *De officiis ministrorum* di Ambrogio e al *De doctrina christiana* (trad. it. *La dottrina cristiana*) di *Agostino*, ma in particolar modo nelle opere rivolte all'educazione dei monaci e al disciplinamento della vita nei conventi (Basilio, Benedetto) e nelle epistole educative di Girolamo. L'intuizione religiosa della filiazione divina, approfondendosi e interiorizzandosi, diventa in *Agostino* un concetto speculativo, la prima affermazione filosofico-teologica della soggettività e immanenza del vero: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* («Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso, nell'interno dell'uomo abita la verità»). Donde l'impostazione del problema educativo nel *De magistro* (trad. it. *Il maestro*): c'è un unico vero maestro, il *Christus docens*; egli non è però un

estrinseco modello da imitare, ma una fonte interna di perenne rivelazione. Gli altri maestri possono unicamente stimolare e aiutare chi è disposto ad ascoltare questa profonda voce interiore. Questa intuizione di *Agostino* sarà ripresa da Tommaso con intenti più decisamente sistematici. Per Tommaso se da un lato è vero quel che afferma *Agostino* che «Dio solo è colui che interiormente e principalmente insegna», poiché nessun insegnamento umano può avere efficacia se non per virtù di quel lume, dall'altro però l'acquistare scienza da sé è «causa imperfetta», perché l'autodidatta dispone soltanto delle «ragioni seminali della scienza, le quali sono principi comuni», mentre «causa perfetta» è il maestro, in quanto possiede l'intera scienza cui deve iniziarsi l'alunno. Insomma la scienza di chi impara preesiste «in potenza attiva completa», vale a dire «l'agente estrinseco non agisce se non aiutando l'agente intrinseco e somministrandogli i mezzi onde possa sbocciare nell'atto». È questo il maggiore sforzo fatto dalla scolastica per giustificare la profonda fede nell'interiorità del vero trasmessale dall'agostinismo.

Umanesimo e Rinascimento. Con l'inizio dell'Umanesimo e del Rinascimento, anche il problema dell'educazione assume decisamente un nuovo aspetto. A intendere lo spirito della nuova p. basterebbe osservare che all'Umanesimo risale la creazione della scuola di cultura disinteressata e liberale, formatrice di 'umanità'. Nella molteplicità degli indirizzi, un motivo profondo difatti accomuna tutti i novatori, il concetto cioè che l'istruzione e la cultura, che culmina nella filosofia, «liberos homines efficit», come afferma Vergerio, e li prepara a vivere nella «città terrestre», perché in essa soltanto gli uomini realizzano e affermano la loro specifica 'dignità'. Lo studio delle *humanae litterae*, altissima espressione dell'umanità pagana greco-latina, ha lo scopo di «portare l'uomo a perfezione» e questa, per gli umanisti, si esprime soprattutto nell'azione morale e civile. I classici dell'arte e del pensiero greco-romano, che riacquistano pieno diritto di cittadinanza nella scuola umanistica e ne diventano presto i dominatori, non sono più considerati strumenti di edificazione religiosa e neppure fonti di sapere enciclopedico propedeutico agli studi sacri. Si comincia a studiarli e ammirarli per il loro intrinseco valore, come modelli insuperati di arte, di eloquenza, di pensiero esclusivamente 'umani'. Nell'Umanesimo e nel Rinascimento predomina l'ideale estetico di una formazione armonica dell'individuo. Nell'ambito delle idee appena accennate si muovono tutti i primi teorici italiani della p. umanistica, Leonardo Bruni, Pier Paolo Vergerio, Maffeo Vegio, Guarino Veronese, Piccolomini, Francesco Filelfo, Matteo Palmieri e in particolar modo Alberti e *Ficino*. Creazione tipicamente espressiva della p. umanistica è la Casa giocosa di Vittorino da Feltre, che nel suo insegnamento realizzò quella che era stata l'ispirazione più profonda del primo Umanesimo italiano, cioè la conciliazione, nel processo educativo, dell'etica evangelica con la cultura classica, ai fini di una formazione integrale e liberale della personalità dei discenti. Nonostante la sua pietà e fede cattolica, egli era talmente dominato dal nuovo spirito che rivolse tutte le sue cure a promuovere e disciplinare lo spontaneo svolgimento della personalità dei suoi alunni attraverso il gioco, gli esercizi fisici, la cultura letteraria e scientifica e la musica. Tutto ciò fa di Vittorino il primo grande interprete della nuova intuizione educativa, sebbene egli non le abbia dedicato nessuna opera teoretica.

L'età della Riforma. Parallela al Rinascimento e variamente intrecciandosi con esso procede in talune nazioni europee la Riforma, che presenta peraltro un duplice orientamento. Da un lato essa promuove, nell'ambito della fede, la libertà dello spirito, nella vita morale fa leva sulla buona volontà e sull'intimità della coscienza, si appella al criterio individuale, sia pure illuminato dalla grazia, nell'interpretazione dei testi sacri (suscitando un vasto moto di educazione popolare, che è stato il frutto immediato più notevole del protestantesimo nella scuola), respinge lo *ius divinum* della gerarchia, l'autorità e la mediazione del sacerdozio, i sacramenti come forze liberatrici e salvatrici dall'esterno. Dall'altro lato però reagisce ai principi più profondi e originali dell'Umanesimo;

accentua ed esaspera la funzione della grazia nel processo di salvezza e quindi nella costituzione della vita morale, nega all'individuo il libero arbitrio e ogni autonomia allo Stato e alla scuola.

Il pensiero educativo del Seicento. Un'interessante sintesi di motivi naturalistici rinascimentali e mistici di ispirazione riformata presenta l'opera pedagogica di Comenio. La sua *Didactica magna* (1638) costituisce l'esito più organico di una lunga riflessione sul tema della riforma della scuola e del metodo didattico. La concezione pedagogica di Comenio muove da due idee fondamentali: che nell'uomo si possa attuare l'armonia e l'ordine che regna nell'Universo, e che una retta educazione ne sia lo strumento di realizzazione. Questa deve pertanto tendere a una formazione il più possibile completa e integrale che rispecchi l'ideale della pansofia. Particolare interesse per la vasta influenza nell'ambito dell'organizzazione tecnica della scuola media, specialmente sulla formazione spirituale delle classi dominanti del Seicento, offre anche il pensiero educativo dei gesuiti, che tuttavia per alcuni suoi caratteri fondamentali, quali l'astratto formalismo (onde viene curata particolarmente l'imitazione stilistica dei classici, e quindi la forma, considerata quasi per sé stessa), l'importanza eccessiva data agli esercizi di memoria e il sistema complesso e severo di disciplina, riesce a influenzare piuttosto negativamente il libero sviluppo della personalità dell'educando.

Un'impostazione profondamente originale del problema pedagogico è avviata dal cartesianismo e dall'empirismo baconiano-lockiano, due indirizzi che, pur divergendo nel procedimento del metodo e della ricerca, perseguono un'unica meta e finiranno difatti con il fondersi in una sola corrente speculativa. *Cogito ergo sum*, afferma *Descartes*: il pensiero che dubita non può non esistere. Ecco la prima certezza che restituisce al pensiero una saldezza che nessuno *scetticismo* sarà in grado di scuotere. Sarà dunque vero per noi tutto ciò che apparirà con la chiarezza e la distinzione con cui cogliamo il nostro Io. D'ora innanzi non accetteremo più per vero nulla che non ci appaia evidentemente tale. Notevole efficacia hanno anche esercitato sulla p. successiva i giansenisti. La loro posizione è, sì, un compromesso fra un rinnovato agostinismo in teologia e un radicale cartesianismo nei problemi filosofici, ma essa non è segno di scarsa vigoria spirituale, bensì attesta un'energica volontà di comporre un dissidio comune a molti spiriti del tempo, senza sacrificare né la grazia divina, di cui i giansenisti accentuano anzi, come i calvinisti, l'irresistibile azione, né i diritti della ragione. Le loro Piccole scuole di Port-Royal sono rimaste in fama di modelli di un altissimo spirito educativo, severo e talvolta forse un po' duro, ma a un tempo rispettosissimo della personalità dei discenti. I loro testi scolastici, in lingua francese, accurati, chiari, sobri hanno giovato a liberare definitivamente la scuola dalla letteratura scolastica che l'ingombrava. Anche dopo lo scioglimento della comunità e nonostante le persecuzioni cui fu sottoposta, il pensiero e le metodologie educative gianseniste rivelarono una sorprendente vitalità fino ai primi anni del sec. 19°. La pedagogia dell'empirismo è rappresentata specialmente da *Locke* con i suoi *Pensieri sull'educazione* (1693). Tutta la sua attenzione è rivolta alla formazione della personalità del discente attraverso la sua esperienza. «Il fine dell'educazione», dice nella Guida dell'intelletto (uscita postuma), «non è già di rendere gli uomini perfetti in alcuna scienza, ma di aprir loro la mente, in modo che siano capaci di riuscire in tutto ciò a cui si applicano». Da ciò il suo disprezzo per le discettazioni sul metodo migliore, per le regole, per le dispute di scuola, per il formalismo e le cognizioni libresche, per il sapere che non proviene dall'esperienza personale. La fiducia inconcussa nell'appello alla ragione anche con i bambini, nell'efficacia della persuasione, il richiamo continuo al senso dell'onore e della dignità personale, il ripudio di ogni forma di imposizione coattiva dell'intelletto e della volontà, la celebrazione della libera iniziativa nel lavoro e nel gioco, il suo modo di concepire la moralità come frutto naturale dello svolgimento normale dello spirito, traggono ispirazione dalla fede nelle forze spontanee e nell'autonomia della ragione umana, presupposto che imprime a tutta l'opera,

letterariamente frammentaria, un'intima unità ideale, e un sapore di modernità che la distingue nettamente da tutte le precedenti.

Vico e *Rousseau*: la nascita della pedagogia moderna. Dopo *Locke* e prima di *Rousseau*, notevole significato riveste nella storia del pensiero pedagogico Vico. Questi rivaluta tutte le forme di sapere, cui *Cartesio* aveva negato verità (storia, lingua, norme della prudenza, ecc.), e che costituiscono il fondamento di ogni educazione. Il suo *De nostri temporis studiorum ratione* (trad. it. *Del metodo degli studi del nostro tempo*), orazione inaugurale del 1708, è il primo grande monumento pedagogico italiano moderno. In esso, e in poche altre pagine del carteggio, la pedagogia di *Cartesio*, o meglio dei cartesiani, è assoggettata a una critica severa. Sostituire nell'educazione il criterio delle idee chiare e distinte al senso comune, all'autorità del genere umano, significa capovolgere il processo naturale e porre all'inizio il punto d'arrivo. Ciò che è comune agli uomini non è la mente, ma la memoria e la fantasia, e a ogni modo all'uso della mente ci si solleva soltanto attraverso la cultura della memoria e della fantasia. Prima di giudicare, i giovani devono avere appreso. Solo chi avrà coltivato opportunamente la memoria con lo studio delle lingue, la fantasia con le lezioni dei poeti, storici e oratori, l'ingegno con lo studio della geometria, sarà in grado di giudicare. Nell'*Emilio* (→) (1762) di *Rousseau*, il ritorno alla natura diventa l'obbedienza alla «marche de la nature», al «développement interne de nos facultés et de nos organes»; il problema è ormai dunque quello d'intendere l'educazione come processo di autosvolgimento della personalità. L'uomo, attraverso l'educazione, deve essere posto in condizione «qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son cœur; qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison». Due soli maestri gli possono dare questo dominio di sé: «l'expérience et le sentiment» (cioè l'immediatezza del sentimento morale). Gli altri insegnanti debbono collaborare con essi, non sostituirsi a essi. L'educazione non deve essere 'attiva' ossia non deve intervenire a sproposito, violando il normale e spontaneo svolgimento del processo naturale, ma deve essere 'negativa' vale a dire tempestiva. Ormai l'educazione naturale non è già quella che tende a conservare l'integrità di un'ipotetica purezza originaria contrapposta alla mala influenza della vita sociale, come è stato troppo spesso affermato considerando la posizione dei due *Discours*, ma quella che tende a salvaguardare e a promuovere la spontaneità, l'autonomia dell'educando nella vita sociale. Nonostante i limiti e le contraddizioni del suo pensiero, *Rousseau* rimane il primo filosofo moderno della personalità prima di *Kant*, e *Kant* ha dichiarato di aver imparato da lui ad apprezzare l'umanità nell'uomo. Con il concetto di sintesi a priori e in particolar modo con quello di autonomia della volontà (la moralità è la volontà che si realizza, ossia il fine della volontà è la realizzazione della sua stessa libertà), *Kant* poneva implicitamente le fondamenta di una pedagogia come scienza della personalità autonoma, verso la quale si muovono tutti gli indirizzi educativi più vitali dall'Umanesimo in poi, e appagava l'esigenza più profonda dell'autore dell'*Emilio*.

Pestalozzi e Fröbel. Il pensatore che ha per primo conquistato un concetto veramente adeguato dello spirito come autonomia, inverando le esperienze filosofiche e il più profondo motivo speculativo di *Fichte* e *Schelling*, è stato *Hegel*. Il suo concetto del divenire e dello spirito come autocoscienza sono a fondamento della dottrina dell'autoeducazione, per quanto *Hegel* non ci abbia dato una trattazione sistematica del problema pedagogico. A questo stesso concetto, piuttosto intuito e vissuto intensamente che ripensato rigorosamente alla luce di una matura consapevolezza speculativa, s'ispirano pure, nella loro azione di maestri e nella loro opera letteraria, due grandi apostoli dell'educazione infantile, Pestalozzi e Fröbel. La pedagogia di Pestalozzi ha superato quasi ogni traccia di dogmatismo e di oggettivismo: non c'è sapere né moralità che non provenga dall'esperienza personale. Processo naturale per lui è quello che rispetta non già «l'homme abstrait», ma la personalità storicamente determinata del discente; altrimenti si costruisce sul vuoto. Alla

formazione armonica delle varie attività dell'uomo, fine immanente di ogni educazione spontanea, si perviene unicamente con l'esercizio normale di esse, con la libera attività. L'unico discepolo veramente geniale di Pestalozzi è stato Fröbel, il creatore dei 'giardini d'infanzia'. La sua originalità consiste nella scoperta del mondo dell'infanzia nella pienezza dei suoi interessi. Egli ha rivelato più a fondo di Pestalozzi (ancora in parte legato ai pregiudizi naturalistici, filantropici e moralistici del suo tempo) l'umanità del bambino come libera attività creatrice, avente in sé il proprio fine. Questa penetrazione degli interessi della prima infanzia gli ha rivelato il significato e il valore del gioco, cioè la profonda serietà dell'attività creatrice del bimbo. Egli, accanto a Jean Paul Richter e a *Schleiermacher*, si può considerare uno dei più originali interpreti dell'anima del Romanticismo. Alla migliore tradizione pestalozziana si ricollegano anche (mediatori altri educatori svizzeri, Padre Girard, Necker de Saussure, i Naville, Alexandre-R. Vinet) taluni dei più acuti educatori e scrittori italiani di problemi educativi del cattolicesimo liberale, nel Risorgimento italiano, e in particolar modo Capponi e Lambruschini. Il loro problema centrale fu quello della conciliazione, nell'ambito dell'educazione cattolica, della tradizione dogmatica e dell'autorità della Chiesa con l'autonomia della coscienza del credente; problema che sarà ripreso da altri cattolici contemporanei che si ricollegano al movimento del modernismo, e in particolar modo da *Blondel* e da Laberthonnière. Da *Kant* e Pestalozzi prende pure le mosse, ma se ne discosta poi decisamente, *Herbart*, che fu considerato a lungo come il fondatore della pedagogia scientifica e ha suscitato un largo movimento di ricerche psicologico-didattiche, soprattutto in Austria e Germania.

La pedagogia come scienza. Con il positivismo della seconda metà del 19° sec. (*Comte* in Francia; *Spencer*, *Bain*, *Huxley* in Gran Bretagna; *Aristide Gabelli*, *Angiulli*, *Ardigò* in Italia) la p., sottratta ai principi forniti dall'indagine metafisica, si costituisce come scienza, affiancandosi alla psicologia, intesa come descrizione dei 'fatti' psichici, che si succedrebbero, assocerebbero ed eliderebbero con lo stesso meccanismo e determinismo con cui accadono i fatti fisici. Ora, se, contro le astratte costruzioni aprioristiche cui indulgeva talvolta l'idealismo romantico, questo richiamo alla considerazione dei fatti aveva il merito di tener vivo il senso della concretezza e dell'esperienza e di ribadire il principio che il processo educativo ha da obbedire alla natura dell'educando e deve quindi avere una base psicologica, esso però aveva il torto, conseguente alla sua particolare interpretazione dei fatti psichici, di disconoscere l'originalità e la libera iniziativa della personalità spirituale. Dall'attenta osservazione e classificazione dei fatti psichici si ricavarono anche i 'metodi' da applicarsi nel processo educativo: esigenza che degenerò ben presto nel metodismo, il quale finiva con il dare l'illusione di possedere lo strumento perfetto dell'opera educativa, ancor prima di prender contatto con la realtà del soggetto educando. E inoltre, dalla fede nell'assoluta capacità della scienza a guidare e ordinare la vita degli individui e delle società, l'istruzione scientifico-utilitaria ricevette una sopravvalutazione a discapito di quella umanistica.

La critica dell'impostazione positivista. Il senso dell'inadeguatezza di molte soluzioni positivistiche accomuna molti indirizzi di pensiero della prima metà del 20° sec., per altri riguardi profondamente divergenti: il contingentismo, la filosofia dei valori, la filosofia dell'azione, l'intuizionismo bergsonian, il pragmatismo, il neohegelismo angloamericano. Ma nessuno di questi indirizzi ha dato luogo a un moto di pensiero pedagogico paragonabile a quello, organico e originale, promosso dall'idealismo assoluto italiano (*Gentile*, *Croce*, *Lombardo-Radice*), il quale alla rivendicazione dell'originalità, libertà e attività della personalità spirituale ha dato una fondazione speculativa e alla p. una base filosofica, intendendo non già eliminare i problemi dell'esperienza specificamente pedagogica, bensì riprenderli e assoggettarli a un rigoroso esame filosofico. Partendo dall'identità di pensiero e azione, ha concepito la vita dello spirito come operosità e conquista di valori e l'educazione come lo stesso atto con cui l'io si fa (autoeducazione), ha rivendicato

l'autonomia del processo educativo, non come isolamento dell'educando da ogni influsso esterno (il maestro, la tradizione, la storia, la società), ma come risoluzione di ciò che immediatamente gli si presenta come limite, nel processo della propria formazione, da cui si attua la sintesi di scolaro e maestro, di attualità spirituale e tradizione o storia, di individuo e società. Di qui l'importanza dell'insegnamento estetico, promotore di libera e gioiosa creatività, e dell'insegnamento scientifico, storico e religioso, il quale corregge l'unilateralità del primo, dando il senso del limite (verità e legge), da cui si attua la concreta disciplina dello spirito, che è vivo senso morale e critica (filosofia) d'ogni pura soggettività e d'ogni pura oggettività; di qui anche la confutazione di ogni metodismo che pretenda fornire il metodo valido, in sé stesso, per ogni scuola e per ogni insegnante disconoscendo il metodo vivo immanente a quella determinatissima situazione storica che è di volta in volta l'insegnamento in atto. Contemporaneamente all'affermarsi della pedagogia idealistica si andò svolgendo il movimento della 'scuola attiva' o 'nuova', che ha avuto il più fervido divulgatore dei suoi metodi nello svizzero Ferrière. Esso ha in comune con la p. idealistica l'attivismo e il concetto dell'educazione come autoformazione, ma se ne distingue d'altra parte per il ricorso ai dati della psicologia del fanciullo e dell'età evolutiva. Una tendenza simile (risvegliare nel bambino il mondo spirituale che ha in sé) si ritrova anche nella pedagogia che *Steiner* iniziò a sperimentare nel 1919.

Gli sviluppi novecenteschi. Nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale la riflessione pedagogica è stata caratterizzata principalmente da un profondo mutamento metodologico. In luogo delle tradizionali filosofie dell'educazione, si sono avuti quasi esclusivamente contributi che si sono limitati a proporre caute indicazioni generali, frutto di un lavoro di ricerca sul campo, sul modo di realizzare l'apprendimento nelle forme migliori. Si è cioè accentuato sempre più quel processo avviato agli inizi del 20° sec. e che ha segnato il declino della p. speculativa e la nascita di una p. scientifica e sperimentale. Tale processo si può far cominciare con l'opera di Maria Montessori e di Ovide Decroly, iniziatori di quella 'rivoluzione copernicana' in p. che fu il primo risultato dell'affermarsi di una pedagogia scientifica. Come scriveva *Dewey* in *Scuola e società* nel 1899, «nella nostra educazione si sta verificando lo spostamento del centro di gravità. È un cambiamento, una rivoluzione non diversa da quella provocata da Copernico [...]. Nel nostro caso il fanciullo diventa il sole intorno al quale girano gli strumenti dell'educazione». Da questo mutamento deriva la grande importanza che in p. è stata data alle conclusioni della psicologia evolutiva. In questa linea va ricordato particolarmente il contributo di Decroly, che pone al centro della sua p. l'affermazione della superiorità dell'attività globalizzatrice come metodologia didattica. Proprio partendo da questa prospettiva globalistica si deve rifiutare la frammentazione del curriculum scolastico in materia e si deve insistere sull'opportunità di un insegnamento individualizzato. Insieme a quello della p. scientifica si è fatto sentire l'influsso della prospettiva legata alla p. sperimentale sorta, anch'essa, nella prima metà del sec. 20°. All'attività di Claparède, tra gli altri, si deve far risalire il progetto d'introdurre nella p. l'esperimento e precise ipotesi educative e controllabili sulla base di un esame dei risultati raggiunti. La p. sperimentale poneva l'accento sul ruolo centrale dell'ambiente nella attività educativa e sull'opportunità di una pianificazione sia delle fasi dell'apprendimento, sia delle condizioni in cui si realizza l'insegnamento. Già nella prima metà del secolo la nuova prospettiva segnata dalla p. sperimentale stimolava una molteplicità di nuovi progetti pedagogici, che si sforzavano di porre il discente di fronte a condizioni artificiali e mutevoli, adeguate al suo grado di sviluppo e capaci di stimolarne un'attiva partecipazione al processo formativo (scuole nuove e scuole attive). Freinet ha insistito sul valore di un'utilizzazione delle tecniche della stampa come via per impegnare gli allievi in una molteplicità di attività che rendano più concreto, spontaneo e agevole l'apprendimento. Roger Cousinet ha posto l'accento sulla fertilità, da un punto di vista

pedagogico, di un lavoro libero per gruppi in cui i giovani realizzassero un autogoverno integrale; laddove Anton S. Makarenko poneva al centro dell'educazione la partecipazione del discente a un'attività d'interesse collettivo saldamente orientata a realizzare degli obiettivi sociali. Infine Arnould Clause ha messo in luce il valore formativo di un insegnamento che dia largo spazio a ricerche e allo studio d'ambiente. Negli Stati Uniti il filone delle scuole nuove o attive riprende le idee principali dello strumentalismo pedagogico di *Dewey*; sono da ricordare: il metodo dei progetti di Kilpatrick, in cui attraverso una serie graduata di progetti si porta l'allievo a una crescente integrazione sociale, formandone, oltre che il bagaglio intellettuale, anche il carattere morale; il sistema di Winnetka di Washburne, che si fonda su un insegnamento individualizzato, auspicato anche da Claparède, ruotante intorno a un insieme di programmi minimi e di sviluppo nei quali il discente si deve impegnare controllando i risultati ottenuti con l'aiuto di opportuni test di apprendimento. Lo scambio tra p. e ricerca scientifica ha in partic. interessato la psicologia e la sociologia. Gli studi di psicologi dell'età evolutiva come Jean Piaget, Hans Aebli e Henry Wallon hanno permesso l'elaborazione di articolate concezioni sulle diverse fasi dell'apprendimento e hanno stimolato una sostanziale revisione dei curricula scolastici. Gli stessi Piaget e Aebli e inoltre Lev S. Vygotskij hanno concretamente contribuito a precisare le tecniche più opportune per un apprendimento soddisfacente e un'acquisizione rapida dei concetti astratti. A un lungo periodo di ricerche psicologiche nel campo dell'apprendimento e dello sviluppo cognitivo fa seguito anche la 'rivoluzione pedagogica' che Jerome S. Bruner si è proposto di realizzare negli Stati Uniti a partire dalla conferenza di Woods Hole nel 1959. Bruner ha elaborato una concezione pedagogica in alternativa a quella di *Dewey*: insiste sulla centralità dell'educazione intellettuale e ritiene che l'insegnamento e l'apprendimento debbano essere concentrati, più che sulle singole nozioni in gioco nelle varie discipline, sulle loro strutture tipiche, e che tra le varie materie siano da privilegiare quelle che, come la matematica e la logica, forniscono conoscenza astratta. All'influsso della ricerca psicologica e della psicoanalisi si deve far risalire, infine, l'insistenza della p. più recente sull'importanza di un'educazione che stimoli la creatività del discente e che metta al bando qualsiasi forma di repressione (*Freud*, Melanie Klein e René Spitz). Lo scambio tra p. e sociologia ha avuto come risultato un gran numero di studi sull'incidenza dei condizionamenti ambientali nel favorire o ostacolare i processi di apprendimento. I pedagogisti hanno tenuto a sottolineare con particolare insistenza che la realizzazione di mete educative ottimali non può prescindere da una programmazione che non perda di vista il momento politico e che sappia incidere sulle strutture socio-economiche. Queste ricerche, che prendono il via dalle opere del sociologo *Durkheim* hanno avuto esiti particolarmente fruttuosi nello studio dell'influsso del condizionamento ambientale sullo sviluppo delle capacità linguistiche (Bernstein). Un considerevole contributo alla riflessione pedagogica è venuto anche da diversi settori della tecnologia e della ricerca applicata, che hanno permesso il rapido fiorire dell'istruzione programmata e della p. cibernetica. Alla base di questo settore della p. vi è la concezione dell'educazione avanzata da Ivan P. Pavlov, ripresa dalla psicologia comportamentistica ed esposta con chiarezza da Burrhus Frederic Skinner. Una completa teoria dell'apprendimento su basi comportamentistiche ma arricchita da ulteriori riflessioni con applicazioni didattiche è quella di Robert M. Gagné. L'apprendimento è visto come una modificazione del patrimonio di conoscenze di un organismo, modificazione che si realizza attraverso un'esperienza di carattere attivo ed esplorativo, dipendente in larga misura dal sistema di rinforzi e di stimoli previsto e programmato dall'educatore al fine di formare il discente. La ricerca, conseguente a un'accettazione di questi presupposti, di un processo ottimale di apprendimento ha portato a un rapido sviluppo delle tecnologie educative, che vanno dall'uso sistematico di test di vario genere, all'istruzione programmata, all'utilizzazione di strumenti cibernetici e di vere e proprie macchine per insegnare. Lo scambio tra riflessione pedagogica e ricerca applicata ha portato, inoltre,

a concepire l'educazione in termini ciberneticici come un processo che si propone di fare acquisire al discente una capacità di adattarsi e di rispondere, mediante un processo di riassetto analogo al feedback delle macchine cibernetiche, ai fattori di novità presenti nella situazione.

Sviluppi contemporanei. Rispetto alla definizione tradizionale di p., alla fine del 20° sec. è emerso con più chiarezza un settore delle scienze dell'uomo in cui il sistema pedagogico ha un suo specifico campo di intervento. Tale specificità consiste in quella vasta area di osservazioni e di ricerche che ha per oggetto l'operare e il comunicare educativi in relazione alle finalità culturali e sociali delle comunità. Poiché rilevanti sono i fattori considerati non educativi, quali le dinamiche economiche e sociali e i processi storici nei loro esiti non prevedibili, l'analisi del contesto culturale in cui l'azione educativa intende intervenire diviene più ampia e flessibile rispetto a quella tradizionale.

L'allargamento dell'analisi come l'auspicato ampliamento degli interventi educativi, da una parte hanno moltiplicato i settori di osservazione e hanno maggiormente specializzato le metodologie e i linguaggi, a favore di una più duttile relazione con l'ambiente; dall'altra, hanno fatto sì che si smarrissero alcune certezze, legate alla possibile unità del sapere pedagogico e a progetti onnicomprensivi, ritenuti ormai irrealizzabili e destinati a divenire rapidamente obsoleti. In questa prospettiva, si potrebbe parlare di più p., rivolte a settori sociali e culturali specifici, piuttosto che di una p. capace di inquadrare sotto ogni prospettiva lo sviluppo individuale, le dinamiche dell'apprendimento, lo scambio simbolico e culturale. Nella ricerca pedagogica del 21° sec. permane l'importanza della psicologia dello sviluppo (developmental psychology), per la comprensione dei processi evolutivi e per apprestare interventi educativi adeguati. I grandi quadri teorici sull'evoluzione psicologica cognitiva, morale e affettiva (Piaget, Vygotskij, Bruner, Lawrence Kohlberg, Erik H. Erikson) rimangono punti di riferimento indispensabili, come del resto le grandi teorie dell'apprendimento (comportamentismo e associazionismo, cognitivismo, umanismo), con le loro possibili variabili (Gagné, Albert Bandura, Joy P. Guilford, David P. Ausubel). Le ricerche psicologiche sull'intelligenza sembrano ormai superare l'impostazione cognitivista di tipo computazionale, secondo le indicazioni che sono state fornite da uno dei suoi maggiori esponenti, Bruner, e sono approdate a modelli di intelligenza più complessi, come nella teoria di Jagannath P. Das, in quella di Robert J. Sternberg o in quella delle intelligenze multiple di Howard Gardner. Questi ultimi approcci all'intelligenza presentano in comune almeno due aspetti: riconoscono l'importanza dei processi cognitivi rispetto all'acquisizione delle nozioni; considerano la diversità di abilità e capacità che compongono l'intelligenza. Negli ultimi anni del 20° sec. grande sviluppo hanno avuto le indagini empiriche sulle differenze intellettive in base alla comunanza o alla diversità genetica e ambientale, sul multilinguismo e il multiculturalismo, sulle pari opportunità, sulla tipizzazione e gli stereotipi sessuali, sulle diverse abilità; sono state incrementate le ricerche sullo sviluppo del linguaggio, sulla memoria a breve e a lungo termine, sull'interesse e sulla metacognizione. I sociologi dal canto loro affrontano la questione dell'educazione in relazione ai processi in atto della globalizzazione e delle tecnologie comunicative. I motivi del mutamento sociale, indicati a vario titolo dalla sociologia dell'educazione, hanno indotto la p. ad ampliare il proprio campo di interesse, limitato prevalentemente al sistema scolastico. Sono emersi, per es., problemi relativi alla p. della famiglia: si è percepito che l'imprinting relazionale viene appreso in famiglia, la quale, d'altra parte, è anch'essa soggetta a mutamento riguardo al modello tradizionale di trasmissione dei valori. Ricerche psicosociali, poi, hanno mostrato che si è allungato il tempo di permanenza nell'adolescenza, e ciò ha posto la famiglia di fronte a gravi incertezze educative. La p., come settore riflessivo del sistema educativo, ha dovuto cominciare a ripensare anche il problema della formazione in relazione al mercato del lavoro. La formula del lifelong learning cerca di rispondere a una vasta richiesta di formazione, di aggiornamento e di riqualificazione che proviene

dalla società civile e dal mondo della produzione. Sebbene la produttività e l'innovazione tecnologica orientino prevalentemente la necessità di prolungare la formazione oltre gli anni dell'obbligo scolastico, sostenendo sia la formazione terziaria universitaria sia l'aggiornamento e il ricollocamento della forza lavoro, notevole risalto viene dato alla possibilità da parte degli attori sociali, sia individuali sia collettivi, di informarsi e istruirsi, di ristrutturare e riorganizzare le conoscenze.

PERCEZIONE

Atto cognitivo mediato dai sensi con cui si avverte la realtà di un determinato oggetto, e che implica un processo di organizzazione e interpretazione. L'insieme dei processi organici e mentali coinvolti nell'attività percettiva può essere analizzato considerandone, di volta in volta, le componenti fisiche, fisiologiche, cognitive o affettive.

Percezione e conoscenza nella filosofia moderna. Il concetto di p. assume un ruolo di primo piano nella riflessione gnoseologica dell'età moderna, in cui viene inteso in un'accezione estremamente ampia e generale come «tutto ciò che può essere presente nella mente», ricomprendendo quindi tanto le sensazioni, o idee semplici, quanto le immaginazioni e le idee complesse. A questo significato si accompagna e talvolta si intreccia quello più ristretto, già introdotto dagli stoici con la nozione di *κατάληψις* (rappresentazione catalettica), di p. come esperienza conoscitiva di un oggetto determinato, fisico o mentale, e come tale distinto dalla sensazione. In questa duplice accezione il concetto di p. è utilizzato da Cartesio per designare tutti gli atti conoscitivi in quanto passivi rispetto all'oggetto, in contrapposizione agli atti della volontà, che hanno invece un carattere attivo. Egli distingue due tipi di p.: quelle che hanno per causa l'anima – le p. dei nostri atti volitivi e immaginativi e dei pensieri che ne derivano – e quelle che hanno per causa il corpo. Tra queste ultime si distinguono quelle provocate dai corpi esterni, quelle provocate dal nostro corpo, e quelle provocate dall'anima. Nel primo caso «riportiamo la p. a cose fuori di noi», nel secondo abbiamo sensazioni come fame, dolore, sete, ecc., nel terzo infine, proviamo sentimenti come gioia, collera, ecc. Sulla stessa linea di pensiero Locke considera la p. come la prima e più importante facoltà della mente che si esercita sulle idee. Essa è un momento della riflessione che consiste nel comprendere e unificare una molteplicità di sensazioni riferendole a un oggetto distinto dal soggetto percipiente. Leibniz, dal canto suo, opera una distinzione tra p. (intesa nel senso cartesiano di 'idea', ossia come «qualcosa che è nella mente») e «appercezione», intendendo quest'ultima come «coscienza, o conoscenza riflessa, di tale stato interno». Mentre ogni monade è dotata di p., nel senso che i rapporti tra le due sue diverse affezioni, o il suo stato interno, corrispondono a ciò che è percepito, solo le monadi di tipo superiore pervengono a una forma di attività rappresentativa analoga a quella della nostra coscienza. Tra p. chiare e distinte e p. oscure e confuse vi sono, secondo Leibniz, infiniti gradi intermedi. Egli introduce al riguardo il concetto di *petites perceptions*, per indicare la sfera oscura che resta al di sotto del livello della coscienza. L'identificazione tra p. e attività conoscitiva trova la sua formulazione più coerente nel pensiero di Berkeley e di Hume. Il primo arriva a dissolvere la realtà stessa nella p., affermando il nuovo principio gnoseologico secondo cui l'esistenza delle cose consiste unicamente nel loro essere percepite, riassunto nella celebre formula *esse est percipi*. Hume, dal canto suo, assume la p., intesa come «tutto ciò che può essere presente alla mente, sia che esercitiamo i nostri sensi, sia che siamo mossi dalla passione o che esercitiamo il pensiero e la riflessione», quale fondamento primario del rapporto dell'uomo con la realtà. Le p. sono alla base di tutte le nostre conoscenze: niente è realmente presente alla mente al di fuori delle sue p., e gli oggetti esterni sono conosciuti soltanto attraverso le p. cui danno luogo.

Percezione e giudizio. Nella riflessione filosofica successiva resta sostanzialmente inalterata l'idea della p. come atto con cui la coscienza o mente coglie un oggetto attraverso un complesso di dati elementari, ossia le sensazioni. Con la distinzione tra p. e sensazione teorizzata esplicitamente dalla scuola scozzese (soprattutto da Reid) si sviluppa però anche l'idea della p. come attività complessa, che include sia una pluralità di sensazioni presenti e passate, sia il riferimento all'oggetto, e che implica quindi sempre un atto di giudizio. In partic., Kant identifica la p. con l'intuizione, che è il risultato dell'attività giudicante esercitata sul molteplice sensibile. La tesi kantiana secondo cui la p. si configura come una elaborazione dei dati sensoriali operata dalla coscienza secondo forme a priori sarà portata agli estremi dall'idealismo hegeliano, che, abbandonando ogni riferimento al materiale sensibile esterno, considera la p. e il suo oggetto come un prodotto della coscienza o del pensiero. L'idea del carattere attivo della p. insita nell'interpretazione kantiana diventerà successivamente uno dei motivi fondamentali dell'approccio fenomenologico con l'introduzione del concetto di intenzionalità, sia pure variamente interpretato. Così Brentano identifica la p. stessa con il giudizio o con la credenza, mentre Husserl distingue la p. dagli altri atti intenzionali della coscienza per il fatto che essa permette di 'afferrare' l'oggetto. L'approccio fenomenologico implica l'abbandono del modello sensista in base al quale la p. è spiegabile come semplice somma di sensazioni elementari, e in questo senso prepara la strada alla nuova concezione della p. proposta nell'ambito della psicologia dai teorici della Gestalttheorie (o «teoria della forma»). Sul piano strettamente filosofico, d'altro canto, l'interpretazione fenomenologica della p. sarà sviluppata da Merleau-Ponty, che nella sua *Phénoménologie de la perception* (1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*) focalizzerà l'attenzione sul ruolo che il corpo svolge nel condizionare la nostra p. della realtà.

La teoria della Gestalt e gli sviluppi contemporanei. Al principio del 20° sec. i fondatori della teoria gestaltica (Ch. von Ehrenfels, W. Köhler, K. Koffka, K. Lewin e M. Wertheimer) respinsero decisamente la concezione elementaristica della p. come semplice somma delle parti, e sostennero che ciò che percepiamo è in realtà il risultato di un'interazione e di un'organizzazione globale delle varie parti. La p. è in realtà un processo mentale attivo nel quale le sensazioni vengono integrate con idee, ricordi ed emozioni che fanno parte della storia personale di colui che 'percepisce'; in partic. la p. visiva si orienterebbe verso forme e oggetti semplici, coerenti e dotati di un preciso significato. Questo significa che esistono alcune forme standard che la nostra mente tende a percepire nell'ambiente, qualunque sia il dato fisico oggettivo, sia perché quest'ultimo è ambiguo e può essere interpretato in vari modi, sia perché tali forme sono quelle più frequenti da incontrare nell'esperienza. Se l'approccio gestaltico privilegia le componenti oggettive del processo percettivo, sui fattori o sulle condizioni soggettive della p. insiste invece il cosiddetto funzionalismo percettivo, sviluppato in partic. da G.W. Allport, che sottolinea l'importanza delle disposizioni, dei bisogni e delle finalità del soggetto come elementi essenziali nel processo percettivo. Un approccio analogo è sviluppato dalla scuola transazionale, ispirata da Dewey, secondo cui la p. non deve essere considerata come semplice reazione a stimoli esterni, bensì come un processo essenzialmente attivo, attraverso cui il soggetto struttura, o addirittura crea l'Universo delle proprie esperienze. Analogamente, l'approccio 'ecologico' proposto dallo psicologo americano J.J. Gibson mette in luce come l'osservatore 'catturi' direttamente l'informazione quale è data nel proprio ambiente e in funzione delle azioni che deve compiere. Non vi sono, quindi, stadi successivi di analisi che conducono al 'percepto' finale, a partire da elementi separati, elaborati separatamente e poi ricomposti in unità superiori. Le teorie contemporanee di orientamento cognitivista si caratterizzano per il superamento della distinzione tra processi percettivi e intellettivi e per il riferimento al computer come metafora del funzionamento della mente umana.

PENA

Con riferimento alla giustizia umana, sanzione afflittiva comminata dall'autorità giudiziaria nel rispetto di precise disposizioni processuali a chi abbia commesso un reato.

Il concetto di pena nell'antichità. Sin dagli inizi della civiltà occidentale, quello della p. è istituito concernente, prima ancora degli assetti normativi, gli strati più profondi della coscienza individuale e collettiva. Ne è testimonianza la sua presenza nell'ambito delle concezioni animistiche prima e religiose poi, nonché l'ampiezza dei riferimenti a essa relativi nell'ambito della tradizione filosofica e letteraria propria del mondo classico, che ne rende appieno il rilievo antropologico e il rapporto con una serie di altri significanti, quali responsabilità, espiatione, libertà. La stessa nozione di nesso causale tra eventi, apparentemente così radicata nel nostro comune sentire, è riconducibile al bisogno di ricercare, con finalità espiatoria, cause non tanto provocanti empiricamente eventi, quanto ritenute moralmente responsabili del loro stesso accadere. Rientrano in quest'intreccio tra cosmologia, psicologia collettiva e sfera normativa, anzitutto, le rappresentazioni tragiche dell'antica Grecia: Eschilo, Sofocle ed Euripide, seppur con sfumature diverse, mettono in scena quel rapporto, non lineare e mai pacificato, che la p. intrattiene con la dialettica tra violazione della norma e giustizia riparatrice, intesa nelle sue possibili declinazioni, e quindi tra ὄβρις, θέμυς e δίκη. Né si può dire diversamente nella sfera religiosa: nonostante la teologia cristiana abbia espresso posizioni estremamente rigorose relativamente all'esercizio della p., ciò è avvenuto in contrasto con il comandamento evangelico di rendere il bene con il male e di astenersi dal giudizio. Nell'ambito della dialettica tra Antico e Nuovo Testamento, il cristianesimo ha avuto quale motivo ispiratore quello dell'umanizzazione della p. attraverso la ricerca, che è nell'ordine dello spirito vivente, del perdono, nonché della grazia, perseguendo il fine del superamento della rigidità veterotestamentaria, la cui severità era tale, da renderla difficilmente distinguibile dalla vendetta. D'altro lato, contributo essenziale nella definizione della p. traspare dalla riflessione filosofica classica, a partire da Parmenide, che riferisce della «Giustizia, che molto punisce», per passare alle posizioni relativiste e scettiche dei sofisti e poi a Platone (Protagora 324 a, b), che fa sua la teoria del valore preventivo della p., in un passo cui farà poi riferimento, in ambito stoico, Seneca, che nel *De ira* fissa l'architettura concettuale della futura differenza tra teorie retributive e teorie preventive: «nam, ut Plato ait, nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur; revocari enim praeterita non possunt, futura prohibentur» (I, 19).

Il concetto moderno di pena. La 'moderna' storia concettuale della p. ha inizio con la separazione tra norme di diritto e norme morali, operata sulla base della loro sanzionabilità, e del tentativo di conferire alla p. stessa specificità concettuale all'interno del genus sanzione. Fondamentale, in tal senso, il riferimento a Thomasius, determinante nell'affermare la centralità della sanzione, considerata, dal punto di vista teorico-generale, momento caratterizzante di quel diritto che si vuole, proprio sulla base della sua coattività, autonomo dalla morale. È con gli esponenti del giusnaturalismo razionalistico, Grozio, Hobbes, Pufendorf, nonché, ancora, con Thomasius, che si consolida l'idea che il fondamento filosofico della p. risieda nella sua utilità, ossia nella sua funzione di momento preventivo del delitto, funzione intesa come prevenzione generale, rivolta all'insieme dei consociati, distinta dalla prevenzione speciale, avente lo scopo di interdire al solo reo la recidiva (all'interno di questo approccio si affermeranno poi quelle istanze di razionalità e umanità, che costituiranno il nerbo teorico della teoria penale dell'Illuminismo). È, infatti, hobbesiana l'affermazione del brocardo *nulla poena sine lege*, così come la differenziazione tra gli ambiti del diritto e della morale, e quindi del rapporto tra reato in senso giuridico e peccato in senso morale, differenza poi approfondita, nell'ambito del giusnaturalismo, da Pufendorf e da Thomasius.

Illuminismo, criticismo, idealismo. Le problematiche relative ai limiti dell'esercizio sovrano, così come al fondamento del diritto di punire, sono riprese dall'Illuminismo nell'ambito di un movimento complessivo di razionalizzazione del sistema giuridico. Nel pensare la funzione preventiva della p., utilitaristicamente denotata, bisogna rifuggire dalla sua applicazione esemplare. Nell'opera di Beccaria, così come in Montesquieu e, più in generale, nella filosofia dell'Illuminismo, utilitarismo, proporzionalismo e tensione umanitaria sono strettamente legati: in connessione con le idealità dello Stato di diritto, la punizione del reo, per quanto strumentale alla salute pubblica, resta comunque legata al reato, nonché a un ideale di razionalizzazione complessiva del regime della prova. In nome di una determinata interpretazione del contratto sociale, di ascendenza lockeana, inoltre, si nega allo Stato il potere di togliere la vita ai cittadini, evidenziando la contraddizione patente tra penalizzazione del suicidio ed esercizio della pena di morte. Lapidaria, in tal senso, l'affermazione dello stesso Beccaria (*Dei delitti e delle pene*, 1746): «Non vi è libertà ogni qualvolta le leggi permettono che, in alcuni eventi, l'uomo cessi di esser persona, e diventi cosa». Al rischio dell'uso strumentale del reo, intrinseco all'approccio riformatore utilitaristico, si oppone la teoria della p. di Kant (*Fondamenti della metafisica dei costumi*, 1785), esponente della teoria retributiva declinata in senso morale, sulla base di argomentazioni derivate da una concezione del contratto inteso come condizione logico-trascendentale della fondazione razionale della comunità. Il dovere di comminare la p. si struttura nella forma dell'imperativo categorico, caratterizzante l'ingiunzione morale. Fedele all'impostazione kantiana è Karl Grolman (*Über die Begründung des Strafrechts und der Strafgesetzgebung*, 1799), che rifiuta ogni interpretazione utilitaristica, tendente a trascurare la giustizia come valore assoluto dell'esercizio del diritto penale. La riflessione di Hegel in materia di diritto in generale, e di p. in partic. (*Lineamenti di filosofia del diritto*, 1840, §§ 82-104), è suscettibile, invece, di diverse letture, a seconda che la sua concezione sia interpretata dal punto di vista di una filosofia dell'essere (Sein) o del dover-essere (Sollen). Nel primo caso, la sua sarà classificabile come una teoria della p. distributiva 'morale', nel secondo, 'giuridica': se la struttura dialettica costituisce il nesso diritto-reato-pena secondo lo schema tesi-antitesi-sintesi, quest'ultima ripristina lo stato iniziale, negando, dialetticamente, il reato stesso, per profilare a carico del reo un vero e proprio diritto a essere punito, affinché tale restaurazione possa avere effetti di natura anche soggettiva. Tuttavia, di un vero e proprio diritto soggettivo a essere punito non si può parlare in questo caso, se non altro perché il titolare non potrebbe disporne neanche parzialmente, né si può parlare di un diritto pubblico soggettivo a che la p. sia comminata, che legittimerebbe un dovere di punire da parte dello Stato, come sostenuto, più tardi, dalle dottrine eticizzanti organiche a regimi totalitari. È il caso di A. Rocco, il cui Codice è trasposizione integrale di tale concezione. All'approccio retributivo è da ascrivere, infine, F. Carrara (*Prolegomeni al Programma del corso di diritto criminale*, 1871), che disancora la definizione della p. dalla volontà del legislatore per fissarla sul terreno dei principi universali della ragione, situandola oltre, se non contro, il positum del diritto, oltre, cioè, il suo essere considerato valido in quanto posto dall'autorità vigente, momento cardine delle dottrine giuspositiviste.

Ulteriori sviluppi. Il valore intrinseco all'approccio retributivo non ha impedito che la storia concettuale della p. si sia sviluppata per lo più sul versante preventivo. Fautore di tale approccio è stato P.J. Feuerbach, che ha sostenuto il valore preventivo generale della legge penale, effettivo erga omnes e distinto dal suo momento esecutivo, mentre, su un versante più strettamente utilitaristico, criminalisti come F. von Liszt hanno considerato invece la p. alla stregua di un semplice mezzo, volto a raggiungere scopi, quali la risocializzazione, l'intimidazione e la neutralizzazione dei delinquenti. La rivendicazione delle potenzialità pedagogico-riabilitative della p., vista come forma di riabilitazione morale, si deve invece, su versanti pressoché opposti, al neoidealismo di Spirito

(Storia del diritto penale italiano da Beccaria ai nostri giorni, 1925, 3a ed. ampliata 1974) così come all'antiformalismo di A. Pigliaru (Meditazioni sul regime penitenziario italiano, 1959). Se la p. come emenda rileva di un ideale pedagogico di natura paternalistica, avente quale obiettivo il reinserimento sociale del reo, su un versante attiguo si assiste al tentativo del positivismo sociologico di mettere a frutto il lavoro critico nei confronti di categorie come imputabilità e responsabilità morale, riducendo la p. alla sola funzione di difesa sociale. Emerge progressivamente la figura, oggi di così stretta attualità, della punizione non sulla base del reato, ma della pericolosità sociale, posizione questa estremamente generica, epistemologicamente assai dubbia, che postula una caratterologia su base biologica ed esclude le dimensioni esistenziale e di scelta soggettiva, intrinseche alla responsabilità individuale. È il caso dell'approccio della scuola positivista italiana, che si è valsa dei contributi di penalisti, per tutti E. Ferri (Sociologia criminale, 1929), tesi a funzionalizzare integralmente la questione della p. alla difesa della società, elaborando momenti alternativi, adeguati al mutamento sociale della sanzione, che assume forme di natura sempre più repressiva che repressiva, secondo quanto già rilevato da Durkheim. Si tratta di un indirizzo condiviso anche dalle teorie novecentesche del diritto giurisprudenziale di marca statunitense, che, come nel caso di S. Holmes, riducono il fattore colpevolezza a quello di una responsabilità meramente oggettiva, nell'ambito di un approccio che non rende ragione di quanto di umano sia nell'esercizio del reato. Decostruendone la personalità, la relativizzazione sociologica tende a misconoscere la profonda umanità del reo: ogni teoria non formalistica della p. dovrebbe avere, in verità, quale suo criterio ispiratore l' 'irrealizzazione' del crimine, ma non del criminale, la cui soggettività sfuma sempre più, per effetto di un più generale movimento di abolizione del confine tra norma e antinorma. In opposta direzione va, dunque, segnalata la recente affermazione di una teoria del garantismo penale (L. Ferrajoli, Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale, 1989), che insiste sulla necessità di centrare la questione sul rispetto dell'umanità del reo, sull'osservanza di alcune imperscrutabili regole, di natura giuridica e non politica, da parte del potere politico, per cui l'umanizzazione integrale del reo non può che aver luogo all'interno di uno Stato che sia di diritto.

PERCEZIONE

Atto cognitivo mediato dai sensi con cui si avverte la realtà di un determinato oggetto, e che implica un processo di organizzazione e interpretazione. L'insieme dei processi organici e mentali coinvolti nell'attività percettiva può essere analizzato considerandone, di volta in volta, le componenti fisiche, fisiologiche, cognitive o affettive.

Percezione e conoscenza nella filosofia moderna. Il concetto di p. assume un ruolo di primo piano nella riflessione gnoseologica dell'età moderna, in cui viene inteso in un'accezione estremamente ampia e generale come «tutto ciò che può essere presente nella mente», ricomprendendo quindi tanto le sensazioni, o idee semplici, quanto le immaginazioni e le idee complesse. A questo significato si accompagna e talvolta si intreccia quello più ristretto, già introdotto dagli stoici con la nozione di *κατάληψις* (rappresentazione catalettica), di p. come esperienza conoscitiva di un oggetto determinato, fisico o mentale, e come tale distinto dalla sensazione. In questa duplice accezione il concetto di p. è utilizzato da Cartesio per designare tutti gli atti conoscitivi in quanto passivi rispetto all'oggetto, in contrapposizione agli atti della volontà, che hanno invece un carattere attivo. Egli distingue due tipi di p.: quelle che hanno per causa l'anima – le p. dei nostri atti volitivi e immaginativi e dei pensieri che ne derivano – e quelle che hanno per causa il corpo. Tra queste ultime si distinguono quelle provocate dai corpi esterni, quelle provocate dal nostro corpo, e quelle provocate dall'anima. Nel primo caso «riportiamo la p. a cose fuori di noi», nel secondo abbiamo

sensazioni come fame, dolore, sete, ecc., nel terzo infine, proviamo sentimenti come gioia, collera, ecc. Sulla stessa linea di pensiero Locke considera la p. come la prima e più importante facoltà della mente che si esercita sulle idee. Essa è un momento della riflessione che consiste nel comprendere e unificare una molteplicità di sensazioni riferendole a un oggetto distinto dal soggetto percipiente. Leibniz, dal canto suo, opera una distinzione tra p. (intesa nel senso cartesiano di 'idea', ossia come «qualcosa che è nella mente») e «appercezione», intendendo quest'ultima come «coscienza, o conoscenza riflessa, di tale stato interno». Mentre ogni monade è dotata di p., nel senso che i rapporti tra le due sue diverse affezioni, o il suo stato interno, corrispondono a ciò che è percepito, solo le monadi di tipo superiore pervengono a una forma di attività rappresentativa analoga a quella della nostra coscienza. Tra p. chiare e distinte e p. oscure e confuse vi sono, secondo Leibniz, infiniti gradi intermedi. Egli introduce al riguardo il concetto di *petites perceptions*, per indicare la sfera oscura che resta al di sotto del livello della coscienza. L'identificazione tra p. e attività conoscitiva trova la sua formulazione più coerente nel pensiero di Berkeley e di Hume. Il primo arriva a dissolvere la realtà stessa nella p., affermando il nuovo principio gnoseologico secondo cui l'esistenza delle cose consiste unicamente nel loro essere percepite, riassunto nella celebre formula *esse est percipi*. Hume, dal canto suo, assume la p., intesa come «tutto ciò che può essere presente alla mente, sia che esercitiamo i nostri sensi, sia che siamo mossi dalla passione o che esercitiamo il pensiero e la riflessione», quale fondamento primario del rapporto dell'uomo con la realtà. Le p. sono alla base di tutte le nostre conoscenze: niente è realmente presente alla mente al di fuori delle sue p., e gli oggetti esterni sono conosciuti soltanto attraverso le p. cui danno luogo.

Percezione e giudizio. Nella riflessione filosofica successiva resta sostanzialmente inalterata l'idea della p. come atto con cui la coscienza o mente coglie un oggetto attraverso un complesso di dati elementari, ossia le sensazioni. Con la distinzione tra p. e sensazione teorizzata esplicitamente dalla scuola scozzese (soprattutto da Reid) si sviluppa però anche l'idea della p. come attività complessa, che include sia una pluralità di sensazioni presenti e passate, sia il riferimento all'oggetto, e che implica quindi sempre un atto di giudizio. In partic., Kant identifica la p. con l'intuizione, che è il risultato dell'attività giudicante esercitata sul molteplice sensibile. La tesi kantiana secondo cui la p. si configura come una elaborazione dei dati sensoriali operata dalla coscienza secondo forme a priori sarà portata agli estremi dall'idealismo hegeliano, che, abbandonando ogni riferimento al materiale sensibile esterno, considera la p. e il suo oggetto come un prodotto della coscienza o del pensiero. L'idea del carattere attivo della p. insita nell'interpretazione kantiana diventerà successivamente uno dei motivi fondamentali dell'approccio fenomenologico con l'introduzione del concetto di intenzionalità, sia pure variamente interpretato. Così Brentano identifica la p. stessa con il giudizio o con la credenza, mentre Husserl distingue la p. dagli altri atti intenzionali della coscienza per il fatto che essa permette di 'afferrare' l'oggetto. L'approccio fenomenologico implica l'abbandono del modello sensista in base al quale la p. è spiegabile come semplice somma di sensazioni elementari, e in questo senso prepara la strada alla nuova concezione della p. proposta nell'ambito della psicologia dai teorici della *Gestalttheorie* (o «teoria della forma»). Sul piano strettamente filosofico, d'altro canto, l'interpretazione fenomenologica della p. sarà sviluppata da Merleau-Ponty, che nella sua *Phénoménologie de la perception* (1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*) focalizzerà l'attenzione sul ruolo che il corpo svolge nel condizionare la nostra p. della realtà.

La teoria della Gestalt e gli sviluppi contemporanei. Al principio del 20° sec. i fondatori della teoria gestaltica (Ch. von Ehrenfels, W. Köhler, K. Koffka, K. Lewin e M. Wertheimer) respinsero decisamente la concezione elementaristica della p. come semplice somma delle parti, e sostennero che ciò che percepiamo è in realtà il risultato di un'interazione e di un'organizzazione globale delle varie parti. La p. è in realtà un processo mentale attivo nel quale le sensazioni vengono integrate con

idee, ricordi ed emozioni che fanno parte della storia personale di colui che ‘percepisce’; in partic. la p. visiva si orienterebbe verso forme e oggetti semplici, coerenti e dotati di un preciso significato. Questo significa che esistono alcune forme standard che la nostra mente tende a percepire nell’ambiente, qualunque sia il dato fisico oggettivo, sia perché quest’ultimo è ambiguo e può essere interpretato in vari modi, sia perché tali forme sono quelle più frequenti da incontrare nell’esperienza. Se l’approccio gestaltico privilegia le componenti oggettive del processo percettivo, sui fattori o sulle condizioni soggettive della p. insiste invece il cosiddetto funzionalismo percettivo, sviluppato in partic. da G.W. Allport, che sottolinea l’importanza delle disposizioni, dei bisogni e delle finalità del soggetto come elementi essenziali nel processo percettivo. Un approccio analogo è sviluppato dalla scuola transazionalista, ispirata da Dewey, secondo cui la p. non deve essere considerata come semplice reazione a stimoli esterni, bensì come un processo essenzialmente attivo, attraverso cui il soggetto struttura, o addirittura crea l’Universo delle proprie esperienze. Analogamente, l’approccio ‘ecologico’ proposto dallo psicologo americano J.J. Gibson mette in luce come l’osservatore ‘catturi’ direttamente l’informazione quale è data nel proprio ambiente e in funzione delle azioni che deve compiere. Non vi sono, quindi, stadi successivi di analisi che conducono al ‘percepto’ finale, a partire da elementi separati, elaborati separatamente e poi ricomposti in unità superiori. Le teorie contemporanee di orientamento cognitivista si caratterizzano per il superamento della distinzione tra processi percettivi e intellettivi e per il riferimento al computer come metafora del funzionamento della mente umana.

PERFEZIONE

Nozione ricorrente nelle fonti ebraiche e nelle fonti filosofiche greche: per es., in Esodo, 33 la p. divina, espressa come tuvo (lett. «il Suo bene»), coincide con tredici attributi morali, riassumibili in misericordia e giustizia, ossia nella santità. I tredici attributi sono gli unici che, in certo modo, esprimono l’essenza divina (Talmud babilonese, Roš Ha-Šana, 17 b). La santità di Dio è modello per l’uomo (Levitico, 11, 44): l’uomo perfetto (tamim) è colui che imita l’agire divino. Nel pensiero ebraico medievale (Yehudah Ha-Lewi, Maimonide) e moderno (Cohen, Buber, Lévinas) è ripreso tale concetto di perfezione. Nella Repubblica (→) di Platone il bene è il punto più elevato cui guardano le idee e l’essere, condizione necessaria della giustizia e del sapere. Il bene coinciderà con il bello nel neoplatonismo. Per Aristotele (Metafisica, 1021 b) la virtù è τελείωσις τις («forma di perfezione») che permette di raggiungere ταγαθόν και τό ἄριστον («il sommo bene»). Per gli stoici uomo perfetto è colui che possiede tutte le virtù. Nel cristianesimo la p. è interpretata alla luce della dottrina cristologica e trinitaria: seguire Gesù Cristo significa seguire, attraverso lo Spirito, il Padre e imitare le sue qualità. Fonti bibliche e fonti filosofiche confluiscono nel pensiero cristiano: riflettono sulla p. in senso prevalentemente ascetico Gregorio di Nissa (Vita di Mosè, 392), Agostino (De perfectione iustitiae hominis, 415), Tommaso d’Aquino (De perfectione vitae spiritualis, 1270), Suárez (De virtute et statu religionis, 1608 segg.), Fénelon (Explication des maximes des saints sur la vie intérieure, 1697, trad. it. Spiegazione delle massime dei Santi sulla vita interiore); in senso prevalentemente mondano e attivistico Lutero (De votiis monasticis, 1521), J. Wesley (A plain account of christian perfection, 1725-77), A. Ritschl (Die christliche Vollkommenheit, 1874). Nella filosofia del 20° sec. di tendenza anti-idealistica la nozione di p. o viene abbandonata, o ripensata alla luce della scienza naturale, della storia, dell’antropologia culturale, o dell’analisi dell’esistenza umana.

PERSONA

Dal lat. *persona*; voce prob. di origine etrusca, che propr. significava «maschera teatrale» e poi prese il valore di «individuo di sesso non specificato», «corpo», e fu usata come termine grammaticale e teologico.

Nella teologia trinitaria. Il termine latino *persona* fu usato anzitutto nella teologia trinitaria e servì a designare quello che i Greci indicavano con i termini *ὑπόστασις* (→ *ipostasi*) e *πρόσωπον*; sembra sia stato Tertulliano a usarlo per primo. Sono state formulate tre ipotesi a proposito dell'introduzione di tale termine nel linguaggio teologico: la prima lo considera mutuato dal linguaggio giuridico, nel quale il termine indica il soggetto di diritto; la seconda, cosiddetta *prosopologica*, lo vuole derivato dall'esegesi biblica dei Padri, rivolta talora a individuare la *p.* a nome della quale fossero pronunciati alcuni passi biblici (in partic. dei Salmi); la terza ipotesi, infine, ritiene il termine derivante dal lessico comune del tempo, cioè come equivalente di individualità umana concreta ed empirica. Quest'ultima ipotesi (Nédoncelle) sembra la più probabile. Tertulliano fa del termine *p.* un uso non solo trinitario, ma addirittura cristologico, anticipando di due secoli la definizione del Concilio di Calcedonia: «*Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum*» («Osserviamo una duplice condizione, non confusa ma congiunta in una sola persona, Dio e l'uomo Gesù»; *Adversus Praxean*, 27, 11). Il chiarimento definitivo del termine in ambito teologico si ebbe a Calcedonia nel 451, quando il Concilio distinse *φύσις* da *ὑπόστασις* e da *πρόσωπον*. La *φύσις* indica che cosa è Gesù Cristo, designando la sua duplice natura, umana e divina, mentre la *ὑπόστασις* e il *πρόσωπον* indicano chi è Gesù, designando la sua unica *p.* divina. A partire da Boezio, a cui risale la famosa definizione «*persona est rationalis naturae individua substantia*», la teologia scolastica ha sottolineato di più la sussistenza che la relazionalità dell'essere personale.

Nella filosofia moderna. In ambito filosofico le critiche al concetto di *p.* sono determinate soprattutto dal carattere d'identità temporale a essa considerato intrinseco. In partic., la critica *humana*, movendo dal concetto che la sostanza pensante si riduce a un semplice fascio di sensazioni interne, nega per ciò stesso la stabilità oggettiva della 'persona', e apre la via al nuovo concetto dell'Io trascendentale, avanzato da Kant ed elaborato dai postkantiani. Le caratteristiche di 'dignità' e di 'insostituibilità' della *p.* in quanto *p.* umana sono state particolarmente sottolineate nel pensiero etico di Kant; uno degli imperativi della ragion pratica suona infatti: «*Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua come nella *p.* di ogni altro, sempre contemporaneamente come fine e non mai soltanto come mezzo*». I temi della finitezza, della libertà e della responsabilità della *p.* hanno acquistato particolare rilievo nell'ambito del pensiero contemporaneo, soprattutto in quello francese (esistenziale, spiritualista, ecc.; valgano come esempio le teorizzazioni di Marcel e Lavelle). Una distinzione tra *p.* e individuo ha tentato Maritain, intendendo per individuo la materialità, per *p.* invece le caratteristiche spirituali, mantenendo peraltro l'inscindibilità delle due componenti. Una posizione originale, influenzata dalla tesi husserliana, è quella di Scheler, che definisce la *p.* fondamentalmente come «rapporto al mondo»; ne consegue che ciascuna *p.* in quanto individualità ha a suo correlato un mondo individuale ed è connotata dalla possibilità di agire sul proprio corpo e attraverso il proprio corpo. Questo concetto di *p.*, intesa come «rapporto al mondo», ha costituito poi il punto di partenza dell'esistenzialismo heideggeriano, il quale si incentra appunto nella categoria del *Dasein* («esserci», «esserci nel mondo», ecc.). Il concetto di *p.* è stato riproposto, nell'ambito del dibattito sulla natura degli stati mentali tipico della filosofia analitica (→), soprattutto da Sellars, Hampshire e Strawson, che con esso hanno inteso riferirsi all'individuo in quanto parte di un contesto socio-culturale e in quanto unità psicofisica cui si attribuiscono coscienza, desideri, credenze e responsabilità morale, caratteristiche non eliminabili a favore di una considerazione

strettamente neurofisiologica dell'attività mentale, come vorrebbero i sostenitori del riduzionismo di tipo neopositivistico.

PIACERE

In senso assoluto (come trad. del gr. ἡδονή e del lat. voluptas), viene contrapposto a dolore e variamente considerato nelle diverse scuole filosofiche, in rapporto all'ideale supremo della vita. La considerazione filosofica della natura del p. è oggetto di discussione vivacissima già nell'età socratica, in cui costituisce il tema fondamentale dell'antitesi fra etica cinica, che considera il p. come il massimo nemico in quanto induce l'animo a schiavitù, e l'etica cirenaica, per la quale il p. è il movente fondamentale dell'azione. Tra queste due estreme valutazioni il platonismo e l'aristotelismo assumono una posizione più o meno intermedia. Platone, accortosi che il motivo socratico della necessaria attraenza (cioè piacevolezza) del bene finisce per far coincidere il bene con il piacevole, giunge nel Gorgia (→) a una prima svalutazione assoluta del p. e quindi alla teoria (Fedone) della necessaria liberazione dell'anima dalla corporeità del piacere. Più tardi (Filebo) Platone tende piuttosto a considerare come ideale supremo la vita in cui la determinatezza della ragione compenetri e domini, non escluda l'illimitatezza del p.; Aristotele poi considera il p. come un'integrazione dell'attività umana, influenzando così sullo stoicismo, che, pur continuando la tradizione cinica, ammette una giustificazione del piacere. L'epicureismo, respingendo l'attivismo edonistico dei cirenaici, preferisce al «piacere in movimento» il «piacere stabile», concepito come apatica assenza di dolore: è questa la «teoria negativa» del p., già enunciata da Socrate nel Fedone (→), e che poi ha trovato formulazione moderna nel Discorso sull'indole del piacere e del dolore di Verri. Nel Medioevo, la tendenza ascetica e la rinuncia ai beni terreni conducono a una svalutazione del p., che ritroverà tuttavia la sua edonistica rivalutazione nell'Umanesimo e nel Rinascimento. Nel pensiero moderno, il problema particolare del p. si fonde in genere con quello più vasto della giustificazione pratica e morale dell'azione, nonché del posto che il movente edonistico o eudemonistico debba avere, o meno, in essa (→ anche edonismo).

PNEUMA

Dal lat. tardo pneuma, gr. πνεῦμα propr. «soffio», der. da πνέω «soffiare». Termine semanticamente affine a ψυχή «anima», e quindi indicante il principio di vita, che però nello sviluppo della terminologia greca tende a designare in modo più specifico il principio vitale cosciente di ogni organismo (lat. spiritus), confinando il significato di psyche in una sfera più generica. Per lo stoicismo p. è l'anima, o soffio vitale informante il mondo; nel greco della κοινή e degli scrittori cristiani spesso indica la parte più alta dell'anima: onde la tricotomia πνεῦμα, ψυχή e σῶμα, che porta alla distinzione, caratteristica soprattutto del linguaggio cristiano e gnostico, tra «uomo pneumatico», «uomo psichico» e «uomo ilico» (o «materiale»).

PNEUMATOLOGIA (o pneumatica)

Termine con il quale viene in genere indicata la «scienza dello spirito»; il suo significato cambia a seconda del significato che si attribuisce propriamente a pneuma (→). Così, per es., da Leibniz e da Wolff il termine è stato usato per designare la parte superiore della psicologia come dottrina dello spirito. Altre volte, in base all'identificazione di pneuma e psyche, p. diviene sinonimo di psicologia; in Kant è la psicologia metafisica in cui l'anima è considerata una sostanza spirituale. Se poi si

presuppone l'uso linguistico di πνεύματα («spiriti») nel senso delle varie entità angeliche o demoniche esistenti tra la sfera divina e quella umana, p. è la scienza che si occupa della natura di tali spiriti.

POLITICA

Attività pratica relativa all'organizzazione e amministrazione della vita pubblica; arte del governo. Dai diversi ambiti nei quali la vita pubblica si sviluppa derivano le specifiche determinazioni che la p. acquista (internazionale, economica, finanziaria, ecc.).

La parola e il concetto. L'etimo della parola, e la sua stessa struttura, racchiudono il significato della p. e mostrano il segno dell'ambito cui essa specificamente afferisce: la sfera pubblica e comune. P. deriva dall'aggettivo greco πολιτικός, a sua volta derivato da πόλις, città. Era il termine in uso per designare ciò che appartiene alla dimensione della vita comune, dunque allo Stato (πόλις) e al cittadino (πολίτης). Centro e insieme oggetto della p. è la πόλις, la vita nella città e della città; τὰ πολιτικά è l'espressione che indica, in generale, le questioni politiche. Quasi tutte le espressioni in uso per designare le questioni pubbliche, il governo, l'amministrazione, il sistema politico sono derivate da πόλις. La città è il luogo dei «molti» (οἱ πολλοί), è anche il luogo che fa di tali molti un insieme, una «comunità» (κοινωνία). Non stupisce allora che la parola πολιτικός («politico») e la parola πόλις («città») condividano la medesima radice πολ- della parola che dice «i molti» (οἱ πολλοί).

Il mondo greco. Il problema politico del mondo greco, nella sua fase arcaica, è l'organizzazione della πόλις: il suo assetto politico, le lotte tra fazioni, le guerre tra le πόλεις. Già nel 7° sec. la πόλις è il cuore pulsante della vita greca, e la p. è tema ricorrente nella forma espressiva tipica del tempo: la poesia. La poesia racconta di una p. pensata e vissuta come dimensione indissolubilmente legata alla religione; racconta gli ideali, i problemi, i valori politici del tempo. I poeti (Callino, Tirteo, Alceo) cantano la guerra in difesa della città, la vita donata per il bene della comunità, e l'onore della città, il valore dell'identità cittadina. La poesia testimonia come la visione della p. si innestasse su un ideale di ordine e di giustizia per la città, di cui è riflesso un sentimento radicato e diffuso: l'orrore per la tirannide. Le due cose procedono insieme: l'orrore per la tirannide è parte di un ideale di giustizia (→) che trae alimento dalla dimensione politica. La visione arcaica lega indissolubilmente la p. alla religione e all'etica: giustizia e p. procedono insieme, e insieme dicono il «buon ordine» della città. Non c'è ordine politico senza giustizia, né giustizia senza ordine politico; e l'ordine politico, come la giustizia, è essenzialmente un fatto di misura. Ecco allora il senso profondo di quella avversione alla tirannide che è tratto peculiare della cultura politica greca: la tirannia è il dominio di uno sui molti, il regime fuor di misura. Il punto più alto di questa visione della p. centrata sulla «misura» è rappresentato dall'opera costituzionale di Solone (6° sec): la promulgazione di leggi ispirate a principi di equità sociale e politica, destinate ai cittadini di Atene, in realtà pensate non per i singoli ma per la salvezza e la dignità della città, per sottrarla alla guerra civile (στάσις), per tenerla lontana dalla tirannide. Sono leggi ispirate dall'ideale del «buon governo» (εὐνομια), ossia dell'ordine conforme a giustizia. Contengono, non detto ma implicito, quel principio del governo delle leggi sul quale, secoli dopo, si sarebbe soffermato Aristotele; pure contengono le premesse per quel principio dell'uguaglianza davanti alla legge (ισονομία) che si sarebbe compiutamente affermato nell'Atene di Pericle. Θεσμοί: così Solone chiama le sue leggi. La parola è carica di significato. Ha la radice θε- delle parole che dicono la sfera del divino (θεῖος). Il vincolo di religione e p. comincia a incrinarsi con Senofane e con Eraclito; il 5° sec. segna il compiersi della svolta. Si consuma ora il distacco della p. dalla religione, anche il suo legame con l'etica diventa

problematico. Ma il passaggio da una visione religiosa a una visione laica della p. non è univoco, e non è indolore. Nasce nel 5° sec. la democrazia, si afferma un nuovo indirizzo filosofico, di grande impatto politico: la sofistica (→). In quello stesso secolo, alla sofistica si contrappone Socrate. Socrate, che parla per bocca di Platone, rivela la distanza che ormai separa una p. pensata come servizio alla città da una p. pensata e vissuta nell'ottica del principio di utilità. La p. ora si misura sull'utile dei governanti (Trasimaco), le leggi sono solo convenzioni, artificiosa invenzione dei deboli per impedire ai forti di dispiegare il loro dominio (Callicle). Le leggi di Atene non sono più θεσμοί, ora sono νόμοι. Il passaggio dall'un termine all'altro ben rappresenta il mutamento politico dell'Atene del 5° sec., la sua distanza dall'Atene di Solone. In questo mutamento si ravvisa il segno di un nuovo modo di intendere la p.: attività umana, espressione di partecipazione. La p. è «arte del persuadere» (Protagora): vero e falso perdono di significato. L'idea dell'uomo «misura di tutte le cose» (Protagora) prende il posto un tempo occupato dalla parola oracolare. Strappata ai canoni del passato, la p. vive una stagione nuova; non più ancorata all'etica e alla religione, diventa precaria, contingente. Nel 4° sec. Platone disegna nella Repubblica (→) il suo ideale politico: lo Stato strutturato in tre grandi categorie, corrispondenti alle fasi della sua genesi e del suo sviluppo come struttura politica. Sono la categoria degli agricoltori e degli artigiani, cui spetta il compito di provvedere alla sussistenza dei cittadini; la categoria dei militari o custodi, preposti alla difesa dello Stato e al suo ampliamento territoriale; la categoria dei governanti (i filosofi), cui spetta il compito di governare lo Stato. A ciascuna categoria corrisponde una specifica virtù, che ne costituisce l'elemento guida e la regola: rispettivamente, la temperanza (σωφροσύνη), il coraggio (ἀνδρεία), la sapienza (σοφία). Ciascuna di queste virtù corrisponde a una parte dell'anima: anche nell'individuo infatti sono presenti tre virtù o principi: il principio appetitivo (ἐπιθυμητικόν), sede dei sensi; il principio impulsivo (θυμοειδής), che presiede agli impulsi e alle passioni; il principio razionale (λογιστικόν), che guida alla sapienza. L'equilibrio dell'anima dipende dall'armonia di tali elementi; anche l'armonia dello Stato dipende dall'armonia delle parti di cui è composto, e tale armonia si raggiunge quando ciascuna categoria assolve al compito cui è preposta. A tal fine, se le leggi sono importanti, l'educazione dei cittadini è fondamentale, e spetta allo Stato stesso. La p. è essenzialmente educazione all'ordine, l'ordine politico è riflesso dell'ordine etico. Assai diversa la visione aristotelica della p.: è ora l'elemento schiettamente politico a venire in primo piano, assieme alla assoluta centralità delle leggi, garanzia di una giustizia pensata come uguaglianza giuridica e politica dei cittadini. La p. è gestione della cosa pubblica, e tale gestione può strutturarsi secondo tre forme o «costituzioni» da Aristotele (nella Politica) definite «rette»: monarchia, aristocrazia, politeia (πολιτεία). Accanto a queste, e in esse rispettivamente contenute in nuce, tre forme «degenerate»: tirannia, oligarchia, democrazia (δημοκρατία). La linea di discriminazione passa per la finalità cui si indirizza l'azione di governo e la gestione del potere: l'interesse di tutti o l'interesse di una parte. La monarchia è il governo di uno solo nell'interesse di tutti i cittadini, l'aristocrazia è il governo dei migliori nell'interesse di tutti, la politeia è il governo della massa (πλήθος) nell'interesse di tutti. Per contro, la tirannia è governo di uno nel suo proprio interesse, l'oligarchia è governo di pochi nel loro proprio interesse, la democrazia è governo dei poveri (ἄποροι) nel loro proprio interesse. Le forme degenerate sono dette tali perché dispotiche: governano la città secondo un modello privatistico, per un fine di interesse particolare: come appunto il δεσπότης, parola che nel suo significato originario designa la posizione del padrone rispetto allo schiavo. Ma la città, scrive Aristotele, è una comunità di liberi, cui non si addice essere trattati come cosa privata. Il fine della p. rettamente intesa non può dunque essere che il bene comune.

Il mondo romano. Poco inclini all'astrazione filosofica, i Romani non elaborano una teoria politica provvista di una sua propria specificità e autonomia. Come nel modello platonico, anche i Romani

connettono saldamente la p. all'etica; come nel modello aristotelico, legano la p. al mondo del diritto; ma né Platone né Aristotele costituiscono validi termini di riferimento per intendere la visione romana della politica. Sia Platone sia Aristotele muovevano dal particolare all'universale, alla ricerca dell'ottimo politico: lo Stato migliore, la migliore costituzione. I Romani piuttosto riflettono sul loro proprio Stato, in una prospettiva nella quale particolare e universale finiscono per convergere, e la res publica romana diviene l'espressione stessa dell'«ottimo Stato». La p. coincide con la grandezza di Roma. La storia di Roma testimonia il fondamento di tale grandezza: i mores. Ai mores si richiamano Fabio Pittore, Ennio, Catone, Posidonio. Concetto insieme etico e giuridico, i mores sono l'insieme dei costumi aventi forza di legge nei quali, sin dalle più remote origini, si esprime l'ethos romano. Ne costituiscono parte integrante altri due concetti cardine della visione romana della p.: la fides e la virtus. La fides è il vincolo di amicizia e alleanza che lega i Romani alle popolazioni amiche, e che impone l'obbligo di aiuto bellico in caso di aggressione. Sulla base di questo concetto Fabio Pittore può sostenere che tutte le guerre romane sono in realtà guerre di difesa, e come tali giustificate e giuste (bellum iustum). La virtus è la valentia (in gr. ἀρετή), ma anche la saggezza e la temperanza (σωφροσύνη). È il valore più grande, investe i singoli nella loro dimensione interiore e nel loro rapportarsi esterno. Alla virtus si richiama Sallustio per spiegare la grandezza di Roma. La recezione della cultura greca attraverso la mediazione stoica si riflette sulla visione della p.; si fa strada il concetto aristotelico di λόγος ὀρθός, la retta ragione come guida della p., e il principio aristotelico del «governo delle leggi» incontrando la sensibilità giuridica romana si rafforza. Cicerone nel De officiis insiste sulla natura giuridica dello Stato, secondo una visione che risente del concetto aristotelico di comunità (κοινωνία): lo Stato è la struttura giuridica di una comunità legata da comuni interessi (communio utilitatis) e da un comune sentire giuridico (iuris consensus). Nel De republica Cicerone lega p. e giustizia, sostenendo che sulla giustizia deve essere fondato lo Stato, e che le leggi dello Stato non possono infrangere quella legge vera, conforme alla natura, universalmente valida ed eterna, che si trova inscritta nella ragione umana. Anche Seneca lega la p. alle leggi, a esse assegnando un compito fondamentale e, ora, schiettamente politico: compito delle leggi è di costituire un argine al potere dei governanti (De clementia). Ma i giuristi dell'età imperiale (Ulpiano, Gaio) non confermano: la legge è quod principes placuit.

Medioevo e Rinascimento. L'idea medievale della p. è dominata dal principio veritas facit legem. La p. poggia dunque sulle basi salde della verità: non capriccio dei potenti, ma espressione terrena della volontà divina. Ogni potere viene da Dio, aveva asserito Paolo di Tarso, e chi disobbedisce al potere disobbedisce a Dio (Lettera ai Romani). L'immagine si presta a una doppia lettura: vale a garantire l'ordine sociale e politico, stigmatizzando la disobbedienza al potere come insubordinazione alla parola divina; vale pure a sancire la subordinazione del potere politico all'autorità religiosa: anche il potere dell'imperatore viene da Dio. Agostino riprende e rafforza l'insegnamento paolino: la legittimità del potere dipende dalla sua conformità alla giustizia comandata da Dio (De civitate Dei). La visione agostiniana è il riflesso di una metafisica teologica che ancora risente della impostazione propria del cristianesimo delle origini, del suo rifiuto della p. come cosa terrena. In quella impostazione trova posto il contrasto di fede e ragione, grazia e natura; il volto politico di questo contrasto è la distanza che separa la città degli uomini e la città di Dio. La città degli uomini è marchiata dal peccato, la sua subordinazione alla città divina è il solo modo per evitare che essa sia ciò che, diversamente, intrinsecamente, è: una associazione delinquenziale (magnum latrocinium). L'inasprirsi del conflitto tra pontefice e imperatore in seguito alla vicenda dell'investitura dei vescovi-conti, per un verso, e, per altro verso, la recezione della filosofia aristotelica avviata da Alberto Magno aprono la strada a una nuova visione della p., di cui è compiuta espressione la Summa theologiae di Tommaso d'Aquino. Tommaso riprende alcuni concetti centrali della visione

aristotelica (la ragione come λόγος ὁρθός, la natura sociale dell'uomo, il bene comune come destinazione della p. rettamente intesa). Elaborati alla luce della dottrina cattolica, tali concetti sono la base sulla quale Tommaso edifica la visione di una p. che, pur subordinata ancora alla religione, tuttavia acquista una sua qualche specificità. La p. attiene alle cose mondane, la religione alle cose divine; e però le disposizioni che dall'una e dall'altra promanano sono dirette al medesimo fine: il bene comune. Il 'bene comune' è il concetto che consente la saldatura tra religione e p., tra potere spirituale e potere temporale. La città degli uomini e la città di Dio non sono più mondi lontani. La partizione delle leggi (divina, eterna, naturale, umana) testimonia questa svolta. Muovendo dal concetto generale di legge come ordinatio rationis, Tommaso considera la ragione, non la verità, come fondamento della legge umana; anche se, in base al rapporto di connessione e di derivazione che tra loro lega i diversi tipi di legge, la legge umana risulta parte di una legge naturale, e la legge naturale parte della legge eterna. Ma la legge naturale non è la legge di Dio, nella visione di Tommaso essa è inscritta nella ragione stessa dell'uomo, e comanda il perseguimento del bene comune. La legge positiva per essere legge e non arbitrio deve essere conforme al concetto generale di legge (come ordinatio rationis), dunque deve contenere in sé il fine del bene comune. È una visione carica di potenzialità politiche, non ultima la legittimazione della disobbedienza al potere politico. Il distacco della p. dalla religione si avvia nel 14° sec. con Marsilio da Padova. Nel Defensor pacis Marsilio nettamente distingue, per struttura, fondamento e finalità la p. dalla religione, le leggi umane dalle leggi divine, sulla base di un criterio nuovo, la distinzione tra «dimostrabile» e «indimostrabile». La p. si basa sulla dimostrabilità dei suoi contenuti, dei suoi strumenti in relazione agli scopi perseguiti; la religione, al contrario, ha come suo dominio l'indimostrabile. L'una si avvale della ragione, l'altra della fede. L'uso della ragione diviene il criterio guida della p.; non per questo si spezza il vincolo che univa la p. all'etica e al diritto: la destinazione della p. è sempre il bene comune, il diritto è sempre argine al dilagare della politica.

L'età moderna. È con Machiavelli che tali vincoli si spezzano e la p. comincia a conoscere una stagione davvero nuova. Si afferma ora con pienezza non solo l'indipendenza della p. dalla religione, ma anche la sua assoluta e piena autonomia rispetto alle altre due sfere alle quali la tradizione medievale l'aveva ancorata, l'etica e il diritto. La p. diviene autoreferenziale. Non più guidata dalla certezza del giusto e dell'ingiusto, diviene, essa, misura del giusto e dell'ingiusto; i «vizi» si tramutano in «virtù», bene e male mutano di significazione. Il fine della p. non è più il bene comune, piuttosto coincide con la potenza del principe; e tale potenza coincide con la potenza dello Stato (Il Principe, 1513). Tuttavia, qualcosa dell'antica visione perdura in Machiavelli: perdura l'idea di una struttura partecipativa del potere, perdurano anche quelle idee di bene comune e di vivere libero che avevano caratterizzato l'organizzazione della p. nel Medioevo (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, 1517). Nel 16° sec. la Riforma protestante avvia un processo destinato a modificare profondamente la visione della p.: la Riforma spezza l'unità di fede cattolica, origina nuove confessioni; la p. si trova di fronte a un problema nuovo, le guerre di religione. L'orizzonte veritativo nel quale trovava posto la visione medievale della p. viene definitivamente meno, per la difficoltà di raccordare le diverse confessioni sotto l'egida di una sola autorità religiosa. Il principio veritas facit legem non regge più, la p. deve trovare un fondamento diverso, lo sguardo si sposta dal 'divino' all'«umano». Umano è il fondamento del potere politico e dell'obbedienza cui i sudditi sono obbligati (il consenso che gli individui accordano per uscire da quello stato naturale (→ natura, stato di) che precede la costituzione dello stato civile o politico). Umano è la ragione dello Stato (il consenso all'istituzione dello stato civile o politico è dovuto alla precarietà e insicurezza della condizione naturale); umano anche il fondamento delle leggi: non la verità ma l'autorità. Il principio veritas facit legem si capovolge nel suo contrario: auctoritas, non veritas, facit legem. La p. che si definisce

intorno all'*auctoritas* trova nella volontà del sovrano il suo esclusivo fondamento, e con essa interamente si identifica: nasce l'assolutismo. Il processo storico di costituzione dello Stato nazionale su base territoriale, definitivamente sancito dalla Pace di Westfalia (1648) favorisce e riflette il nuovo percorso teorico. L'assolutismo esprime una visione della p. interamente centrata sulla volontà del sovrano. Preparata da Bodin (*I sei libri dello Stato*, 1576), la teoria dell'assolutismo politico è portata a compimento da Hobbes (*Leviatano*, 1651). Nella visione hobbesiana, fondamento sia del potere sia dell'obbedienza è il *pactum unionis et subiectionis* con il quale gli individui abbandonano la condizione naturale segnata dalla guerra e si sottomettono incondizionatamente all'autorità del sovrano, trasferendo su di lui tutti i loro originari diritti e poteri. Priva di limiti e di vincoli, la p. si assolutizza nella forma dello Stato e si personalizza nella figura del sovrano. La sua finalità è sempre il bene comune, ma il bene comune ora è la sicurezza: per i sudditi, sicurezza della loro persona fisica; per lo Stato, sicurezza dei suoi confini; entro quei confini, la pace, al di là di essi la guerra. Alla guerra Grozio aveva dato veste giuridica; aveva, infatti, indicato i principi fondamentali del diritto delle genti, e il suo fondamento: il rispetto dei patti (*De iure belli ac pacis*, 1625). La visione hobbesiana della p. non lascia spazio ad alcun vincolo giuridico, la guerra e la pace dipendono dalla esclusiva volontà del sovrano. In quello stesso 17° sec., Locke traccia le linee di una teoria diversa, che, muovendo dal contratto istitutivo della società politica, conduce a esiti opposti rispetto a quelli hobbesiani. Il vincolo che lega il potere politico ai sudditi è ora di natura bilaterale, il sovrano istituito per volontà degli individui è giuridicamente tenuto a non violare quei diritti che per legge di natura gli individui possiedono: la vita, la libertà, la proprietà. Poiché la protezione dei diritti naturali è la ragione della istituzione del sovrano, la violazione di tali diritti da parte del sovrano autorizza nei sudditi il diritto di resistenza (*Due trattati sul governo*, 1690). Muovendosi lungo le linee della tradizione aristotelico-tomista Locke riporta in primo piano il concetto di bene comune, ora identificato con la sfera dei diritti privati dei sudditi; riporta in primo piano anche l'idea della legge come limite al potere politico. Questo limite si snoda lungo due principi: la separazione dei poteri e l'invulnerabilità dei diritti individuali. Se per Hobbes la p. è risposta alla guerra della condizione naturale e alla paura, per Locke essa è risposta a un'esigenza di certezza dei diritti individuali. Nasce il costituzionalismo moderno. Nel 18° sec. Montesquieu riprende i principi del costituzionalismo lockiano, ma con una differenza fondamentale: nella visione lockiana la p. ha il compito di tutelare i diritti degli individui secondo un modello di tipo giusprivatistico, nella visione di Montesquieu ha piuttosto il compito di garantire i diritti individuali in un sistema di diritto pubblico (*Lo spirito delle leggi*, 1748). Ancora nel 18° sec. Rousseau guarda alla p. come realizzazione di un bene comune che non si identifica più con i diritti individuali, bensì con gli intenti della «volontà generale». Al centro di questa visione non sono gli individui ma il corpo politico. Nasce il pensiero politico democratico. A fondamento e legittimazione del potere si pone ancora il contratto e il consenso, ma è un consenso spogliato di ogni tratto individualistico. Il contratto, nell'atto stesso della sua formulazione, immediatamente produce il subentrare, al posto delle persone private dei singoli, di un corpo morale e collettivo, provvisto di un'unica volontà (la «volontà generale»). Si tratta di una volontà comune, che non nasce per aggregazione di singole volontà particolari ma si autocostruisce come comune nel momento stesso della costituzione del corpo politico; e che, proprio perché tale, è priva di qualsiasi limite e di qualsiasi vincolo (*Il contratto sociale*, 1762). Un orizzonte etico, e non solo politico, ospita la volontà generale. A essa Rousseau assegna il compito di definire le regole di quella «educazione pubblica» che ha il compito di modellare l'individualità dei cittadini in relazione al corpo dello Stato, e di condurre lo Stato stesso verso la realizzazione di un bene comune pensato come sintesi di libertà e uguaglianza. La p. diviene strumento dell'etica. Il secolo si chiude con Kant, il quale assai bene ne esprime tutti i bagliori. Fonte di legittimità del potere politico è ancora il consenso, ma il contratto originario è

considerato come una semplice «idea della ragione», a marcare la necessità razionale, e non utilitaristica, dello Stato, la sua ragione giuridica e non etica (La metafisica dei costumi, 1797). Nella visione kantiana, non l'etica è strumento della p., ma la p., sorretta dal diritto, è strumento di realizzazione di una finalità etica non racchiusa nei confini dello Stato, ma universale per fondamento e destinazione: la pace perpetua (Sulla pace perpetua, 1795). Per Kant lo Stato razionale deve essere fondato su tre principi a priori: libertà, eguaglianza (giuridica) e indipendenza (economica). La libertà è una libertà negativa di stampo liberale: ogni cittadino deve godere di una sfera di azione al riparo dalle intrusioni e dalle pretese dello Stato, al quale non spetta indicare le finalità da raggiungere ma semplicemente stabilire (tramite il diritto) le condizioni affinché ciascuno possa realizzare sé stesso ed essere felice a modo proprio. L'eguaglianza è un'uguaglianza formale (tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, senza privilegi di nascita), che coesiste perfettamente con la disuguaglianza sociale ed economica, a condizione tuttavia che a ciascuno sia consentito di innalzarsi nella scala sociale. L'indipendenza, infine, significa che solo chi è padrone di sé e ha una qualche proprietà o attività professionale che gli procuri i mezzi per vivere può essere cittadino pieno iure e godere dei diritti civili (può eleggere ed essere eletto), mentre coloro che sono costretti a cedere l'uso delle proprie forze in cambio di un salario sono solo dei consociati, senza diritto al voto. L'idea kantiana di pace perpetua è, agli occhi di Hegel, una fuorviante illusione, contraria all'ethos che anima i popoli e ne impedisce l'infacchimento. Così pure la visione kantiana del contratto come idea della ragione e del consenso come fondamento del potere politico si rivela non idonea a cogliere la verace essenza dello Stato. Lo Stato è il luogo del superamento degli interessi individuali; è l'ente supremo, il solo autentico soggetto della Storia; è la struttura giuridico-politica nella quale si sostanzia lo «spirito di popolo». Lo Stato è eticità (→) ed è potenza: sulla eticità e sulla potenza dello Stato si incardina la visione hegeliana della politica. La p. diviene così politica di potenza, mentre il bene comune si identifica con il bene dello Stato.

La riflessione politica nell'Ottocento. Il 19° sec. è dominato da due visioni della politica tra loro radicalmente diverse: la visione liberale e quella socialista di Marx ed Engels. Visioni diverse, e tuttavia accomunate dall'idea della p. come riflesso dell'economia. La visione liberale identifica la p. con il libero mercato e con la protezione degli interessi economici privati, in una prospettiva teorica le cui radici affondano nell'antitesi hobbesiana di libertà e legge e nell'idea lockiana dei diritti individuali come essenza della p. e limite all'azione di governo. Coniugate con il principio della libera iniziativa economica, e in partic. con la teoria della «mano invisibile» elaborata da A. Smith (Ricchezza delle nazioni, 1776), le idee politiche di Hobbes e di Locke guidano verso un'immagine della p. di impianto privatistico ed economicistico centrata sulla identità di libertà politica e libertà economica. Oggetto e destinazione della p. è un bene comune identificato con il bene individuale e privato; l'interesse pubblico coincide con la salvaguardia degli interessi privati. Priva di specificità, la p. perde il suo tratto essenziale, decade a mera gestione di un ordine pubblico pensato come ordinata convivenza degli interessi individuali (Spencer, L'individuo e lo Stato, 1884). Questa immagine della politica domina incontrastata lungo tutto l'arco dell'Ottocento, nonostante già intorno alla metà del secolo si registrino i primi tentativi di restituire alla p. una sua specificità e una sua autonomia rispetto alla sfera economica (J. Stuart Mill, Saggio sulla libertà, 1859; Principi di economia politica, 1848). È solo sul finire del secolo, attraverso il recupero della tradizione aristotelico-tomista, che la visione liberale riuscirà a riscoprire la specificità della p., e con essa il senso di un 'bene comune' sganciato dagli interessi economici privati (Green, Lectures on the principles of political obligation, 1878-82; Liberal legislation and freedom of contract, 1881). Marx ed Engels guardano alla p. come sovrastruttura dei rapporti economici. Preparata dalle idee egualitarie e antividualiste dei primi anni del secolo (Saint-Simon, Fourier, Owen) la visione

marxiana della p. si struttura intorno al concetto di opposizione (degli interessi, delle classi, dei modelli di produzione). Dalla centralità di questo concetto, chiave di lettura della storia, deriva il fondamentale elemento della lotta come modalità di estrinsecazione della p. (L'ideologia tedesca, 1845-46; Manifesto del partito comunista, 1848; Critica al programma di Gotha, 1875). La p. è lotta di classe, la classe è il soggetto della p., il motore della storia. In quella fase storica il motore è la classe operaia; è il soggetto destinato ad attuare, con una rivoluzione mondiale, il rovesciamento del potere economico basato sulla proprietà privata e a instaurare un nuovo ordine politico, incardinato sulla collettivizzazione dei mezzi di produzione. L'essenzialità della rivoluzione esclude dall'orizzonte della p. ogni tratto di mediazione e di scambio, dando corpo a una visione palingenetica: destinazione della p. è un 'bene comune' identificato con il riscatto sociale ed economico di una parte. In termini aristotelici, la visione marxiana della p. è la compiuta espressione della δημοκρατία. Nella sua analisi Marx prospetta l'estinzione dello Stato e della p. nella vera comunità che nascerà dalla rivoluzione comunista. Il proletariato, una volta conquistato il potere politico, non si impossesserà della macchina statale borghese, ma la distruggerà, restituendo alla società una serie di funzioni. La vittoria della classe operaia porterà quindi alla soppressione dello Stato inteso come strumento al servizio dei proprietari dei mezzi di produzione, e alla estinzione della p., sostituita dalla semplice amministrazione delle cose.

Il dibattito novecentesco. Il 20° sec. inaugura una visione della p. segnata dal nazionalismo e dagli ideali di potenza. Il suo soggetto politico è un ente collettivo che prende di volta in volta il nome di Volk, di nazione, di Stato. Un ente che comunque si salda intorno a un vincolo di sangue, di lingua, di storia, di memoria comune. Questo vincolo ha le fattezze di un mito di fondazione, e come tale, in quanto tale, sostiene e orienta la visione novecentesca della politica. Etnia e nazione si saldano nel quadro di visioni naturalistiche e organicistiche al cui interno si insinua, con prepotenza, l'ideologia razzista. Il pensiero politico recupera Gobineau (Saggio sulla ineguaglianza delle razze umane, 1816-82) e Darwin (L'origine della specie per la selezione naturale, 1859), Schlegel (Sulla lingua e sulla sapienza degli indiani, 1808) e G.V. Lapouge (L'arien, son sole social, 1899). Si fa strada l'idea della p. come esclusione e sopraffazione; la p. si volge in ideologia della guerra. Il pensiero politico (Spengler, E. Junger, Ch. Maurras, M. Barrès, E. Corradini, R. Maeztu, Unamuno) eleva la guerra a valore, e guarda a essa come elemento palingenetico in grado di produrre un'altra storia, un nuovo ordine, una nuova civiltà. La p. abbandona ogni idea di bene comune; il λόγος ὀρθός come guida della p. si disperde, travolto dagli ideali di potenza, e con essi da una 'ragione' che non è più comune norma e misura. La ragione si è fatta particolare, e guida verso la realizzazione degli interessi particolari di ciascuna particolare nazione. Neppure la nazione però è in grado di contenere questa spinta verso la particolarità. Negli anni tra le due guerre Carl Schmitt elabora una visione della p. che fa leva sul concetto di «forma esistenziale», e a esso riconduce l'immagine di una p. centrata sulla distinzione, assoluta e irriducibile, tra amicus e hostis (Sul concetto di politica, 1927). La fine del secondo conflitto mondiale rivoluziona la percezione della p., che torna a essere mediazione e confronto, ricerca di un bene comune che ormai chiede di essere definito a livello globale. All'indomani della Seconda guerra mondiale la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948) sancisce la inviolabilità di un corpus di diritti di valore ed estensione universale; la p. cessa di avere dei confini. Il problema dei diritti umani, della loro realizzazione e della loro tutela, diviene il problema fondamentale con il quale la p. si trova a doversi misurare. Problema di diritto interno, ma soprattutto di diritto internazionale; questione spinosa, per la diversità delle culture nazionali, per la diversità della storia che ha accompagnato il formarsi e il consolidarsi delle compagini nazionali, per la diversità degli ordinamenti giuridici e delle strutture statuali. Il mondo 'globale' non ha dietro di sé, come sua misura, una cultura altrettanto globale. L'universalismo

giuridico stenta a decollare e sulla sua opportunità i dissensi sono forti. Priva di un comune referente giuridico, la p. fatica a realizzare un bene comune 'mondiale'.

La discussione contemporanea. L'inizio del 21° sec. porta in primo piano la questione del rapporto tra religione e p.: complice la globalizzazione, e la povertà che spinge una parte del mondo a riversarsi nell'altra, religioni e culture diverse si trovano a dover convivere in spazi ristretti. La p. si trova di fronte a una nuova sfida, e risponde secondo due modalità. Per un verso, insistendo sulla natura privata delle credenze religiose rispetto alle quali la sfera pubblica deve porsi come terreno neutrale e lo Stato come interlocutore asettico. Per altro verso, coniugando invece religione e p. in una prospettiva segnata dal concetto di civiltà. Si tratta di una prospettiva insidiosa, per la valenza escludente che incorpora, per il messaggio conflittuale che, sottotono, veicola, complice la effettiva distanza che separa le diverse religioni e i diversi modi con cui, nei diversi paesi, la p. si atteggia nei confronti della religione. Sulla scia di interpretazioni già compiutamente avviate nel 20° sec. (S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e la nuova costruzione dell'ordine mondiale*, 1996), si assiste in questi ultimi anni a un ritorno della contrapposizione come essenza della p., e della sicurezza come sua destinazione. Ma la sicurezza non è più pensata solo nei termini tradizionali di sicurezza degli individui e di sicurezza dello Stato: in questo generale, e schiettamente politico, concetto di sicurezza si insinua un elemento culturale, e la sicurezza è pensata, appunto, in termini di civiltà. Anche il tradizionale compagno del concetto di sicurezza, a esso legato da vincolo di opposizione, perde in valenza politica: l'aggressione acquista anch'essa valenza culturale, e la valenza culturale è tradotta in valenza politica. Nel quadro di queste complesse problematiche, e come tentativo di superamento di una contrapposizione che non riguarda soltanto le diverse religioni ma anche il rapporto tra religione e laicità, si stagliano richiami alla interlocuzione tra religione e sfera pubblica, gli appelli a un'etica pubblica che non espunga dal suo orizzonte la religione (Habermas, *Tra scienza e fede*, 2006). Si tratta di prospettive teoriche che, se per un verso possono favorire lo scambio interculturale sul terreno neutrale di una razionalità che ha le fattezze dell'agire discorsivo, per altro verso rischiano di incanalare la p. verso una dimensione prescrittiva i cui esiti non è detto si accordino con il pluralismo etico e con la libertà religiosa.

POPOLO

I diversi significati assunti dalla nozione di popolo possono essere ricondotti, con qualche approssimazione, a due accezioni principali. Nella prima per p. si intende la totalità delle persone unite da un vincolo di tipo giuridico-politico (il *populus romanus*, il p. italiano a partire dal 1861), storico-culturale (il p. italiano prima del 1861), etnico-geografico (il p. normanno, il p. siciliano) o religioso (il p. di Dio, il p. dei fedeli). Nella seconda accezione per p. si intende quella parte della società contraddistinta dall'assenza o dalla relativa scarsità di potere e di ricchezza; come tale il p. si distingue dalle élites politiche e sociali e spesso, sul piano politico, si contrappone a esse, dotandosi di propri 'partiti' o servendosi, là dove previsto dall'ordinamento, di specifiche istituzioni rappresentative (come nella Roma repubblicana o nei Comuni italiani del 13° sec.). Tali accezioni, qui presentate in termini descrittivi, si sono caricate – nelle diverse fasi storiche e nei vari pensatori che hanno contribuito alla loro elaborazione – di giudizi di valore positivi o negativi e, soprattutto a partire dalla Rivoluzione francese, di potenti suggestioni emotive.

Il mondo greco-romano. Nella cultura greca la nozione di p. (*δῆμος*) assume diversi significati: essa indica l'insieme dei liberi coltivatori e allevatori, l'intera comunità in armi (Omero) o l'insieme dei governati, distinti dai governanti e contrapposti a essi. Nella democrazia periclea il *δῆμος* è la generalità dei cittadini che governano tramite l'assemblea. Ma per Aristotele la democrazia non è il

governo del p., bensì il governo dei poveri, e per tale ragione rientra nelle forme degenerate di governo, quelle in cui non vi è equilibrio tra i vari elementi della πόλις e in cui i governanti non perseguono l'interesse generale. Nella Roma delle origini il p. designava l'insieme di coloro che non erano ottimati (populus plebesque), mentre in età repubblicana indicava la totalità dei cives romani. Secondo Cicerone, infatti, la res publica coincide con la res populi, con l'avvertenza, però, che «non è popolo ogni agglomerato di uomini riunito in un modo qualsiasi, bensì una riunione di gente associata che ha per fondamento l'osservanza della giustizia e la comunanza degli interessi» (De re publica, I, 25). Emerge qui una definizione giurico-politica di p., che non include alcun elemento di tipo culturale, etnico o territoriale. Per esprimere questi due ultimi elementi i Romani usavano il termine natio, nel quale era presente una sfumatura di significato corrispondente all'odierno 'nativi'; quando i Romani volevano indicare una comunità civile di livello superiore, paragonabile alla loro, non usavano natio ma populus.

L'età medievale. Nell'alto Medioevo Isidoro di Siviglia (6°-7° sec.) dà la seguente definizione: «Populus est humanae multitudinis, juris consensu et concordia comunione sociatus. Populus autem eo distat a plebibus, quod populus universi cives sunt, connumeratis senioribus civitatis. Populus ergo tota civitas est; vulgus vero plebs est». Questa definizione di Isidoro, da un lato, riecheggia quella ciceroniana (perché anche Isidoro vede nel p. una comunità legata da vincoli giuridici e di concordia politica); dall'altro lato, essa riprende la distinzione tra p. e plebe contenuta nelle Istituzioni di Giustiniano, nelle quali il primo era costituito dalla intera comunità dei cittadini, mentre la seconda era composta dalla sua componente medio-bassa, cioè dal p. senza gli ottimati. Una svolta importante nella storia del concetto di p. è quella realizzata da Manegoldo di Lautenbach (fine sec. 11°) che abbozza l'idea di un vero e proprio pactum tra il p. e il re che lo deve proteggere. Il ruolo e i poteri di un re, egli dice, superano ogni altro potere terreno, sicché uomini cattivi non possono esercitarli. Il p. non innalza sopra di sé un re («neque enim populus ideo eum super se exaltat») perché egli faccia il tiranno, ma perché lo protegga dalla ingiustizia e dalla tirannia. Questa idea si rafforza nel basso Medioevo. Secondo Tommaso d'Aquino il populus è «multitudo hominum sub aliquo ordine sociatus» (Summa theologiae, I, q. 31), proposizione che ribadisce ancora una volta l'idea del diritto come fondamento del popolo. Del resto Tommaso, assertore della superiorità della forma monarchica, considera un bene che «tutti partecipino in qualche modo al governo»: il principato migliore, scrive l'Aquinate, è «un principato di tutti», sia «perché tutti possono essere eletti, sia perché sono eletti da tutti». Tolomeo da Lucca, portando a termine il De regimine principum di Tommaso, sostiene che quanti hanno coraggio e intelligenza «non possono non essere governati se non con un regime politico», ossia con un regime in cui le cariche siano elettive. Questa linea di pensiero culminerà in Marsilio da Padova, per il quale la legge è il frutto della volontà del legislatore e questi coincide con l'universitas civium seu populus: «il legislatore, oltretutto la prima e l'effettiva causa efficiente della legge, è il p. o il complesso dei cittadini, oppure la parte prevalente di essi, che comanda e decide per sua scelta o per suo volere, in un'assemblea generale» (Defensor pacis, 1522, I, 12).

Da Machiavelli a Rousseau. La parola p. ricorre molte volte negli scritti di Machiavelli, il quale afferma che il p., insieme ai «grandi», è uno dei «dua umori diversi» che si trovano in ogni città e dalla cui combinazione scaturisce la forma di governo: «il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il popolo; e da questi dua appetiti diversi nasce nella città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia» (Il Principe, 1532, IX, 1). Secondo il Fiorentino l'appoggio popolare è decisivo ai fini della stabilità politica: «colui che viene al principato con lo aiuto de' grandi, si mantiene con più difficoltà che quello che diventa con lo aiuto del popolo, perché si trova principe con di molti intorno che li paiano essere sua equali, e per

questo non li può né comandare né maneggiare a suo modo. Ma colui che arriva al principato con il favore popolare, vi si trova solo, e ha intorno o nessuno o pochissimi che non sieno parati a obbedire. Oltre a questo, non si può con onestà soddisfare a' grandi e senza iniuria d'altri, ma si bene al popolo: perché quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere, e quello non essere oppresso» (ivi, IX, 2-3). Un rilievo assai maggiore ha il p. nei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1531) di Machiavelli, ed è stato sostenuto che in essi (almeno nel I libro) il p. è il protagonista della vita profonda dello Stato. Alcuni decenni dopo la morte di Machiavelli esplodono in buona parte d'Europa le guerre di religione, che determinano un modo nuovo di guardare al popolo: il quale viene concepito come «p. di Dio», ossia come la comunità dei credenti, alla quale Dio ha affidato la sua legge, e che ne è custode anche di fronte ai sovrani. In un famoso testo di incerta attribuzione, *Vindiciae contra tyrannos*, si legge che «le città non consistono in un mucchio di pietre, ma in quello che chiamiamo p.», il vero «proprietario» dello Stato, intendendo con ciò non l'intera popolazione, «quella bestia da un milione di teste», bensì i magistrati intermedi (cioè i notabili). Qui viene espressa una concezione che vede il p. costituito soltanto quando è strutturato in comunità (*vicus*, *pagus*, *oppidum*), rette da autorità cui egli ha dato il consenso. Anche per Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625) era impensabile un p. senza *summum imperium*, sicché il p. è un corpo artificiale che, a somiglianza di quello naturale, ha bisogno di uno 'spirito vitale' (l'autorità) che lo muova. Hobbes, a sua volta, distingue nettamente tra moltitudine e popolo. Egli rifiuta la teoria del doppio patto presente nella precedente tradizione contrattualistica, secondo la quale una moltitudine di individui, attraverso il *pactum societatis*, si unisce in un *populus*, e quest'ultimo, attraverso un *pactum subjectionis* con il sovrano, dà vita alla *civitas*, ossia allo Stato. Per Hobbes prima che sorga lo Stato non esiste il p. come persona e quindi come soggetto di diritti, ma soltanto una moltitudine dispersa e irrimediabilmente conflittuale; e dopo la stipula del patto, avendo tutti i singoli alienati i loro diritti al sovrano, il vero p. è il sovrano. È solo con Rousseau che il p. viene a costituire la grande realtà della politica: ciò che non è p., affermerà il Ginevrino, rappresenta un'entità così modesta che non vale la pena di tenerne conto. Gli uomini sono nati liberi ed uguali: e l'unica forma di associazione politica che può conservare tali caratteristiche è quella fondata su un patto in cui ogni individuo cede tutti i propri diritti «a tutta la comunità». Da un simile patto scaturirà un corpo morale e collettivo, una persona pubblica, i cui componenti prenderanno collettivamente il nome di p. e saranno, al tempo stesso, sovrani (in quanto legislatori) e sudditi (in quanto sottoposti alle leggi). Se Rousseau declina l'idea di p. in termini essenzialmente politici, Herder la declina in termini esclusivamente culturali: ogni p. è una grande individualità storico-culturale, con la sua anima profonda che trova espressione nel linguaggio, nella religione e nel folclore. Ne consegue che ogni p. deve rimanere fedele a questa sua identità, tanto più ricca quanto meno è regolamentata dallo Stato, quanto meno è logorata dalla civilizzazione. Da questo momento in avanti, l'idea di p. fa tutt'uno con quella di nazione, di cui seguirà la divaricazione fra l'accezione politica di ispirazione democratica (la linea Mazzini-Renan) e quella identitaria di ispirazione nazionalistica (la linea Fichte-Treitschke): per questi sviluppi (→) nazione.

Da Hegel a Marx. Nell'elaborazione dell'idea di p. un posto particolare spetta a Hegel. Per un verso, al pensatore tedesco si deve la concezione della storia del mondo come una successione di «spiriti dei p.» (*Volksgeister*). In ogni epoca, per Hegel, vi è un p. che incarna il principio più alto raggiunto sino a quel momento dalla storia universale: di qui il diritto di tale p. a essere considerato dominante (concezione che influirà sulle correnti nazionalistico-imperialistiche). Il p., però, fa tutt'uno con lo Stato, e solo all'interno delle sue cerchie organizzate (classi, corporazioni) esso trova la propria realtà sostanziale. Il p. preso a sé, senza lo Stato (cioè senza le istituzioni politiche e l'organizzazione giuridico-amministrativa) rappresenta per Hegel la «parte che non sa quel che vuole. Sapere che cosa

si vuole, e, ancor più, che cosa vuole la volontà che è in sé e per sé, la ragione, è il frutto di una conoscenza e di una penetrazione più profonda che, appunto, non è affare del p.» (Lineamenti di filosofia del diritto, 1821, § 301). Con ciò Hegel rifiuta radicalmente la concezione democratico-liberale di popolo. Per Marx occorre distinguere tra le diverse classi del p., il quale non è dunque un'entità omogenea, ma profondamente differenziata. L'unica classe omogenea all'interno del p., e che ha il futuro per sé, è la classe operaia, costituita da coloro che lavorano nella manifattura moderna, e che prima o poi (con la scomparsa delle classi intermedie) costituirà la grande maggioranza del p., conquisterà il potere politico e costruirà una società comunista.

POSSIBILITÀ

Il definirsi di tale concetto si connette strettamente alla più generale riflessione sul concetto di 'realtà' o di 'essere'. Il 'possibile' non è infatti un 'reale' o 'ente', perché deve ancora giungere a tale status ontologico, ma non è neppure un 'non-reale' o 'non-ente', in quanto non è escluso per esso il raggiungimento di tale statuto. Questo suo carattere di medietà tra l'essere e il non-essere fa comprendere come la sua autonomia ideale sia stata inizialmente negata dai pensatori che in nome dell'assolutezza dell'essere hanno escluso ogni sua mescolanza con il non-essere. Ciò è accaduto implicitamente nell'eleatismo, ed esplicitamente nella eleatizzante scuola megarica, con Diodoro Crono, il quale definisce come possibile solo ciò che si traduce in atto. Aristotele ne riassume le tesi: «c'è potenza solo quando c'è atto e [...] quando non c'è atto non c'è neppure potenza» (Metafisica, IX, 3, 1046 a 29-30). Platone, che concepisce in termini 'eleatici' il mondo dell'essere ideale, e in termini 'eraclitei' quello del divenire reale, esclude dal primo e ammette nel secondo il principio della possibilità. Nel Sofista (247 d-e), a superamento delle aporie eleatiche, definisce l'essere come «potenza» (δύναμις). Aristotele, invece, distingue l'idea del δύνασθαι, dell'effettivo «potere», da quella dell'ἐνδέχασθαι, che è il puro «poter essere», senza alcuna predeterminazione né in senso positivo né in senso negativo (Metafisica, V, 12; VI, 3-4). Anche per lo Stagirita comunque la perfezione non è nella potenza, ma nell'atto in cui questa si è realizzata e dissolta: e così la suprema perfezione di Dio è, come atto scevro di ogni potenza, un puro essere la cui piena positività non è interrotta da alcuna sopravvivenza di poter essere. Si intende quindi come il concetto della p. debba venire invece in primo piano nella nuova concezione cristiana di Dio, che alla greca negazione della prassi contrappone l'ideale dell'amore, dell'azione e della potenza. Problema massimo della teologia medievale diviene così quello della conciliazione del razionalismo greco, nella sua sostanza negatore di ogni p. e potenza in seno al divino, e del volontarismo cristiano, che nella potenza scorge invece il massimo attributo di Dio. In una prospettiva di integrazione della metafisica aristotelica nel pensiero cristiano si colloca la riflessione di Tommaso d'Aquino che affronta il possibile sia in ordine al trattamento logico (Summa theologiae, I, q. 25, a. 3) sia in ordine al reale, come nella celebre prova di Dio tratta dal possibile, la 'terza via' (Summa theologiae, I, q. 2, a. 3). Nella trattazione del possibile, Tommaso deve ovviare al necessitarismo di matrice avicenniana e averroista (Summa contra gentiles, III, 86). Alla fine del Medioevo, Niccolò da Cusa riassume in una formula tipica i due motivi contrastanti, definendo la divinità come possess, cioè come unità metafisica del posse e dell'esse; e ancora nell'età moderna Spinoza e Leibniz si ripropongono il problema, l'uno risolvendo sostanzialmente il posse nell'esse («quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est»; Ethica, I, prop. 35) per la stessa ragione per cui risolve la libertà dell'azione nella razionalità della causa, l'altro concependo invece la divina ragione come sede delle infinite p., di cui essa realizza soltanto quelle rispondenti al suo perfetto disegno cosmico. Sullo sfondo della riflessione leibniziana si colloca la tesi cartesiana della creazione delle verità eterne, e dunque dei possibili di cui Dio è

«causa efficiente» (*Meditationes de prima philosophia*, resp. VI, scrup. VIII). Tale prospettiva rovescia la linea tradizionale platonico-agostiniana, che intende le verità eterne e i possibili come contenuto del logos (ossia della mente divina) e archetipi che si impongono a Dio, e fra i quali egli trascoglie in base a un criterio. Tale criterio che è per Leibniz l'ottimo (da cui il migliore dei mondi possibili), per Malebranche il principio di economia (ossia la via più breve e semplice). Mediante la categoria del possibile Leibniz ricalibra la stessa prova cartesiana di Dio, la cui esistenza si può dimostrare solo se prima si è stabilito che tale ente sia possibile (*Monadologia*, 43-46). Kant, che limita l'uso del concetto di p. all'ambito della logica, ne fa una delle tre categorie della modalità (→), e propriamente quella che si esprime nel giudizio problematico, connotandola, in quanto «possibile in sé» come ancora non «dato» (*Critica della ragion pura*, *Analitica trascendentale*, II, 2, 3, 4). In altra prospettiva, in merito all'esistenza di Dio come possibile, Kant criticando gli sviluppi della riflessione leibniziana, quale si è andata svolgendo in Wolff («esistenza come compimento della possibilità», *Ontologia*, § 174) e in Baumgarten (*Metaphysica*, § 55), ridimensiona la legittimità stessa della p. e del possibile: «se ogni esistenza viene tolta [...] vien del tutto meno ogni possibilità» (Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio, I, 2, 2-3). Hegel sostanzialmente accoglie l'impostazione kantiana, definendo la p. (*Möglichkeit*), in quanto «momento della realtà», come «pura forma», che costituisce insieme all'accidentalità «l'esteriorità del reale» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §145); ne deriva che la p. nel suo svolgersi si connette al «reale» ossia «all'attuazione della cosa» e dunque al necessario (§ 147); in accezione diversa essa viene respinta: «non vi è [...] discorso più vuoto di quello di tale possibilità» (§143). La p. è ricondotta al necessario anche da Hartmann mediante la «legge modale fondamentale» in *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938). Il trattamento logico della p. è presente in Peirce, Dewey e Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 5. 525), mentre in Weber il concetto di p. oggettiva è integrato nella metodologia storiografica. Una diversa accezione della p. in relazione all'analisi dell'esistenza, in cui essa è intesa come 'concreta' indeterminazione, che genera angoscia, è centrale nella riflessione di Kierkegaard e successivamente nel pensiero esistenzialistico del Novecento. L'esistenza è 'in situazione' e comporta la presa in carico di rapporti con il mondo e con le cose in cui si sostanzia la p., che, contro ogni sistema oggettivistico-metafisico, regno della necessità, fa valere le sue alternative, quale espressione della libertà di scelta e della problematicità e precarietà della condizione umana. Tale riflessione comporta in Heidegger (*Essere e tempo*, § 53) come anche, in diversa prospettiva, in Sartre (*L'essere e il nulla*), la «possibilità dell'impossibilità», ovvero la constatazione che la p. intesa come progetto e apertura verso il futuro, è sempre, in realtà, proiezione del proprio passato (esistenziale).

POSTULATO

Dal lat. *postulatum* «ciò che è richiesto», der. di *postulare* «chiedere». Principio che si ammette come verità non dimostrabile per spiegare determinati fatti o per procedere alla costruzione di una teoria. Si distingue dall'«assioma», che è principio tanto evidente da non avere bisogno di dimostrazione. È termine in uso soprattutto nella matematica, mentre in fisica e nelle scienze applicate le proposizioni che hanno carattere di p. sono più comunemente ricordate con il nome di «principi».

Filosofia. Si parla in filosofia generalmente di p. come di ammissioni necessarie per la giustificazione di altre realtà o tesi, che non potrebbero comunque essere negate. Tipici, per es., i p. di cui parla Kant, tanto in sede gnoseologica quanto in sede etica. «P. del pensiero empirico» sono per lui tre: (1) possibile è tutto ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza; (2) reale è tutto ciò che

è connesso con le condizioni materiali dell'esperienza; (3) necessario è tutto ciò che è connesso con la realtà secondo universali condizioni dell'esperienza. «P. della ragion pratica» sono invece per Kant le proposizioni teoriche che, in sé indimostrabili, devono pure essere ammesse perché abbia senso l'irriducibile obbligazione morale che la coscienza attesta; e cioè, da un lato, la libertà del volere, necessaria per la stessa possibilità dell'azione morale, e, dall'altro, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, necessarie per quella suprema conciliazione della moralità con l'eudemonia, che in questo mondo non si realizza.

Matematica e logica. Euclide distinse tra assiomi (verità evidenti o nozioni comuni) e p. (enunciati che esprimono ciò che si chiede di ammettere e che riguarda l'esistenza di determinati enti geometrici). La differenziazione tra assiomi e p. è venuta meno a partire dalla fine del 20° sec. specialmente per opera di Frege, Peano, Russell e Hilbert. Ormai per assioma (→) o p. s'intende un enunciato primitivo di una teoria.

Postulati di appartenenza (o postulati grafici). Sono i p. della geometria che riguardano le relazioni di appartenenza dei punti, delle rette, dei piani o, più in generale, degli spazi subordinati a un iperspazio. Pertanto essi si considerano solitamente in uno spazio grafico o anche, in certi casi, in uno spazio proiettivo.

Postulato della continuità. È un p. che stabilisce in forma rigorosa il concetto intuitivo di continuità sopra una retta, cioè la possibilità di passare da un punto della retta a ogni altro di essa, spostandosi sulla retta senza incontrare lacune. Si verifica però che tale concetto intuitivo si può esprimere in modi non equivalenti tra loro, e pertanto esistono diversi tipi di continuità; i p. che esprimono il fatto essenziale di ciascuno di questi tipi sono i vari p. di continuità. Quelli più noti sono il p. di Archimede, il p. di Cantor, il p. di Dedekind. È da notare che dal p. di Dedekind seguono quello di Archimede e quello di Cantor, e che da questi due ultimi segue il primo, quando si considerino insieme, mentre da nessuno dei due, preso a sé, segue il p. di Dedekind. Esistono anche altre forme del p. della continuità, per es., i postulati di Weierstrass, di Peano, di Dedekind in senso stretto, il p. di integrità di Hilbert, e altri.

POTENZA

Nel pensiero greco classico, il concetto filosofico della p. (gr. δύναμις, lat. potentia) si riferisce essenzialmente alla considerazione ontologica delle cose, riguarda cioè il problema dell'oggettivo divenire del mondo. Il divenire infatti non poteva non apparire (e tale apparve all'eleatismo e alle altre scuole eleatizzanti, come la megarica) radicalmente impossibile e inconcepibile se interpretato come assoluto passaggio dal non-essere all'essere o dall'essere al non-essere oppure come passaggio dal 'possibile' (tale è un evento prima che accada) al 'necessario' (tale è l'evento dopo che è accaduto). A risolvere queste aporie è volta la dottrina aristotelica del divenire, per la quale p. (δύναμις) designa il carattere di ogni realtà in quanto capace di divenire, e cioè di rendere esplicita una forma implicita, raggiungendo con ciò un superiore grado di perfezione. P. è la materia, mentre «atto» (ἐνέργεια) è la forma che da tale p. si sviluppa (per es., il seme è la pianta in p., la pianta è il seme in atto). E poiché l'«essere in p.» resta inferiore all'«essere in atto», la realtà perfetta (Dio) è concepita come affatto scevra di p., «atto puro», cioè mera contemplazione di sé o «pensiero di pensiero». Nell'ambito di questo concetto generale, Aristotele precisa poi più specificamente le varie modalità della p., distinguendo tra p. attiva, che è capacità di determinare un mutamento in altro o in sé stesso, p. passiva, che è correlativamente la capacità di subire questo stesso tipo di mutamento, e aggiungendo poi altre due connotazioni, l'una riguardante la capacità di mutare o subire la

mutazione in meglio anziché in peggio, l'altra riguardante la capacità di non subire affatto mutazioni. Le diverse accezioni, fissate da Aristotele, del concetto di p. sono praticamente rimaste invariate nel pensiero filosofico fino al 18° sec. (ne è un esempio il sistema di Wolff), anche se utilizzate in contesti spesso molto diversi da quello in cui erano state formulate. Nell'elaborazione della propria concezione antimeccanicistica della natura, Schelling si servirà invece del concetto di p. per indicare i diversi gradi attraverso i quali si articola il dinamismo della natura, ciascuno dei quali è concepito come ripetizione, a un livello più elevato, del grado inferiore.

POTERE

Qualunque facoltà di compiere azioni giuridicamente rilevanti, sia come manifestazione immediata della personalità, e quindi della capacità giuridica, di un soggetto (per es., nel campo del diritto pubblico, il p. legislativo, il p. esecutivo, il p. giudiziario, propri dello Stato e dei suoi organi), sia come sinonimo di facoltà e talora di potestà, relativamente al compimento di determinati atti giuridici.

La dottrina classica della divisione dei poteri. Storicamente la ripartizione dei p. dello Stato tra il sovrano e i rappresentanti del popolo fu attuata per la prima volta in Inghilterra, dopo la rivoluzione condotta da Cromwell, con il Bill of rights, imposto al sovrano dal Parlamento inglese il 24 febr. 1689, con il quale si posero le basi della moderna organizzazione costituzionale inglese. L'esperienza inglese fu quindi teorizzata da Locke e da Bolingbroke, i quali per primi distinsero i vari p. dello Stato e, in relazione alla loro diversa espressione sociale, individuarono i possibili equilibri e i relativi conflitti. L'esperienza inglese fu tenuta presente dai teorici dell'Illuminismo francese e in partic. da Montesquieu, il quale, ne *L'esprit des lois* (1748; trad. it. *Lo spirito delle leggi*), distinse i p. dello Stato in legislativo, esecutivo e giudiziario e affermò il principio della loro necessaria separazione. Egli più che una tesi giuridica mirava ad affermare un postulato di scienza politica. A suo avviso tra i vari p. dello Stato vi doveva essere un continuo equilibrio, in modo che nessuno di essi potesse sovrapporsi agli altri. Tale teoria, che fu detta della separazione o divisione dei p., ossia teoria dei contrappesi, ebbe la sua prima importante realizzazione positiva nella Costituzione federale degli Stati Uniti d'America votata dalla convenzione di Filadelfia del 1787, nonché nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino votata il 26 ag. 1789 dall'Assemblea costituente rivoluzionaria francese, il cui art. 16 dispone: «ogni società nella quale non sia assicurata la garanzia dei diritti e determinata la separazione dei p. non ha Costituzione». Il principio della divisione dei p. fu poi applicato dalla Carta costituzionale della Repubblica francese del 5 fruttidoro anno II (22 ag. 1795), la quale tentò una ripartizione rigorosa dei vari p. dello Stato, in quanto, come si afferma nell'art. 22, «la garanzia sociale non può esistere se la divisione dei p. non è stabilita e se i loro limiti non siano fissati». È però da rilevare che la teoria della separazione dei p. era stata concepita come strumento politico per limitare l'assolutismo regio, onde essa non si conciliava del tutto con il principio dell'assoluta sovranità popolare, sostenuto dalle costituzioni rivoluzionarie francesi, in quanto la sovranità popolare, realizzandosi nell'assemblea rappresentativa, comportava di fatto la supremazia del p. legislativo sugli altri poteri. Una realizzazione più consona alla tesi di Montesquieu è stata perciò vista nella Costituzione francese dell'8 giugno 1814 e in quella successiva del 14 ag. 1830, che, contemperando i p. del monarca con quelli del Parlamento, introdussero quel tipo di governo che fu detto della monarchia costituzionale, e che fu preso a modello da tutte le Costituzioni europee della prima metà dell'Ottocento, in partic. dallo Statuto albertino del 1848. Lo schema di queste Costituzioni è il seguente: attribuzione al capo dello Stato e, per esso, al governo, del p. esecutivo, sia politico sia amministrativo; attribuzione al Parlamento del

p. legislativo; attribuzione alla magistratura del p. di giudicare in ordine all'aderenza dell'azione del singolo alla volontà della legge.

Dalla divisione dei poteri alla divisione del potere. Nel contempo la dottrina, analizzando il concetto di p., individuava, accanto ai tre p. fondamentali dello Stato, altri p., tra i quali il cosiddetto p. municipale e il cosiddetto p. neutro. Questo ulteriore sviluppo venne svolto in particolare da Constant, il quale poneva in evidenza come a fianco degli individui vi fossero in ogni Stato delle comunità locali originarie, che dovevano essere garantite al pari dei singoli nei loro diritti e concorrere alla formazione della volontà pubblica. Sosteneva poi che la completa divisione dei p. avrebbe portato allo sfacelo dello Stato, se non fosse concorso dall'alto ad armonizzarli un unico p., che, non partecipando direttamente ad alcuno degli altri p., definì p. neutro e di cui poteva essere titolare soltanto il sovrano. Successivamente, attraverso l'opera della scuola giuridica tedesca, questa tesi si trasformò da principio politico in principio giuridico di organizzazione dello Stato moderno e come tale fu accolta da tutta la dottrina di diritto pubblico dell'Europa occidentale negli ultimi decenni dell'Ottocento e nei primi del Novecento. Restano così fissati dalla scienza giuridica i seguenti due concetti: (1) le funzioni vanno distinte sulla base del contenuto delle loro manifestazioni; in altri termini la legge, l'atto amministrativo e la sentenza non si distinguono tanto per la forma di cui sono rivestiti, ma perché costituiscono esercizio di tre diverse potestà contraddistinte da propri caratteri materiali; (2) ogni funzione va esercitata in via normale e permanente da un determinato gruppo di organi dello Stato. La dottrina della separazione dei p., attraverso l'opera della scuola giuridica tedesca, è così posta a base della concezione dello Stato di diritto, vale a dire dello Stato che riconosce a fondamento dell'organizzazione sociale solo ed esclusivamente la volontà della legge. Nel contempo si pone in risalto il fatto che la tesi della separazione dei p. non può concepirsi sub specie aeternitatis, ma che essa è da ritenersi uno strumento per la realizzazione delle aspirazioni delle classi borghesi del Settecento, per cui non può, almeno sul piano politico, accogliersi come ancora valida, dal momento che con l'avvenuta partecipazione di tutto il popolo alla vita politica, mediante l'elezione diretta dei propri rappresentanti, il Parlamento è stato investito del p. sovrano e pertanto si è posto, attraverso la funzione legislativa, al di sopra di ogni altro p. dello Stato. Da ciò – si è sostenuto – consegue la necessità non tanto di distinguere i vari p. dello Stato, ai fini di un loro controllo reciproco, quanto di ripartire la funzione di governo tra vari organi dello Stato, in modo da determinare un equilibrio tra i p. dei vari organi. In altri termini, la tesi della rigida separazione dei p. è stata superata, nella moderna dottrina, dalla tesi che non è necessario che tra p. (intesi come complesso di organi) e funzioni vi sia una coincidenza, ma è necessario che sia assicurato un equilibrio di p. in modo da condizionare lo svolgimento dell'attività statale nei suoi vari aspetti alla continua valutazione delle esigenze che ogni p. rappresenta. Sulla base di tale nuova concezione, il p. legislativo è stato distinto in p. costituente e in p. ordinario, riconoscendo soltanto al primo il p. di modificare le norme costituzionali, e di conseguenza è stato istituito il sindacato sulla legittimità o meno della legge in relazione alle norme costituzionali. Il p. esecutivo è stato distinto in p. di governo e in p. amministrativo. Il p. di governo, cioè il p. di tracciare le direttive generali dell'azione pubblica, è stato affidato a un apposito organo (per es., il Consiglio dei ministri), che agisce in concorso con le assemblee legislative, le quali hanno, per es., il compito, oltre che di approvare i programmi di governo, di sindacare direttamente l'azione, attraverso l'approvazione annuale del bilancio, le ispezioni, e così via. Il p. amministrativo, denominato anche p. burocratico, è diretto all'attuazione pratica del programma di governo; alcuni considerano distinto da esso il p. di controllo, il quale sarebbe costituito da un complesso di organi, interni o esterni all'amministrazione, diretti ad assicurare la legittimità dell'azione amministrativa. Il p. giurisdizionale è l'unico che viene di regola

mantenuto separato dagli altri, anche se non mancano funzioni giudiziarie affidate a organi amministrativi e viceversa. Tutto questo spiega perché la più recente dottrina pone a fondamento dell'organizzazione costituzionale dello Stato non più la teoria della divisione dei p. ma la teoria della 'divisione del potere', nel senso che il p. appartiene al popolo sovrano ed è esercitato a suo nome da vari organi dello Stato.

PRAGMATICA

Termine introdotto dal filosofo Morris per indicare quella parte della semiotica (→) che studia i segni in relazione ai loro utenti, e quindi al contesto e al comportamento segnico e linguistico attraverso cui si realizza il processo di significazione. Complementare alla semantica e alla sintattica, le altre due branche in cui Morris aveva suddiviso la semiotica, la p. nasce all'interno di un approccio comportamentistico al problema del significato, ma successivamente si sviluppa come autonomo settore di indagine entro la filosofia del linguaggio, caratterizzandosi come quell'insieme di ricerche che cercano di definire il significato in rapporto alle convenzioni culturali e sociali che regolano la comunicazione linguistica, o, anche, alle intenzioni e alle credenze dei parlanti. Esempi di questo tipo di ricerche possono essere considerate la filosofia del secondo Wittgenstein e la cosiddetta filosofia del linguaggio ordinario (→ significato).

PRASSI

L'attività pratica, in quanto si contrappone all'attività teoretica o speculativa. Questa netta distinzione è caratteristica della filosofia antica, e particolarmente di quella aristotelica, che attribuisce la ricerca della verità esclusivamente all'attività teoretica, e quindi alla filosofia. Il termine fu utilizzato nel 19° sec. dal marxismo, in cui per p. s'intende l'attività umana trasformatrice del reale e produttrice di storia. Nato in seno alla sinistra hegeliana (→) in diretta polemica con il «teoreticismo» di Hegel, il tema della p. venne sviluppato dalla «filosofia dell'azione» di Cieszkowski e soprattutto dalle Tesi su Feuerbach (1845) di Marx, che riassumono in undici punti la critica alla filosofia di Feuerbach svolta nell'Ideologia tedesca. Feuerbach – scrive Marx – ha risolto Dio nell'uomo, ma l'uomo viene da lui concepito solo come essere naturale, e non come essere storico, che trasforma continuamente la natura. E quanto più la p. umana è consapevole del mondo in cui essa si attua, tanto più essa è in grado di umanizzare questo mondo. Così l'alienazione (→), che ha prodotto l'essere fantastico della religione, è un prodotto storico, e potrà essere rimossa solo intervenendo praticamente nel corso della storia attraverso una p. rivoluzionaria che sovverta lo stato di cose esistente. Questo appello alla p., che naturalmente torna nel Manifesto del partito comunista (→), venne raccolto dalla tradizione marxista, ma ispirò in parte anche l'attualismo (→) di Gentile, che dedicò all'analisi delle Tesi su Feuerbach il suo libro su La filosofia di Marx (1899). Gentile evidenzia la costante possibilità di un'interpretazione idealistico-soggettiva e volontaristica della filosofia di Marx, nel senso che, se questa filosofia è un filosofia della p., allora essa non può essere una filosofia materialistica, poiché la p. è possibile solo in virtù di pensieri e volizioni dell'uomo in quanto ente storico, che si crea il proprio mondo. Questa interpretazione gentiliana della filosofia di Marx ha fortemente influenzato il marxismo di Gramsci, il quale definiva il marxismo, appunto, come «filosofia della prassi».

PREDICATIVISMO

In filosofia della matematica, posizione che consiste nel rifiuto delle definizioni impredicative degli oggetti matematici. Le origini del p. sono da ricercarsi nelle riflessioni indipendenti di Russell e di Poincaré sui paradossi logico-matematici (→ paradosso): tali ricerche portarono i due studiosi a identificare la causa della paradossalità di alcuni argomenti nelle presenza in questi di definizioni impredicative, ossia di definizioni che definiscono un ente facendo riferimento all'insieme a cui l'ente da definire appartiene. Tali definizioni violano il cosiddetto principio del circolo vizioso, il quale asserisce l'impossibilità di definire un insieme A attraverso una condizione che implicitamente si riferisce ad A stesso. Di conseguenza sono dette predicative quelle definizioni che definiscono un insieme riferendosi a entità che esistono in modo indipendente dall'insieme definito. Un esempio di definizione impredicativa è quella dell'insieme di tutti gli insiemi. Nello studio dei fondamenti della matematica il p., attraverso le ricerche di H. Weyl, L. Chwistek, F.P. Ramsey, si sviluppò ulteriormente e in modo più preciso spostando soprattutto l'attenzione dai paradossi insiemistici al fenomeno dell'impredicatività nella matematica in generale, evidenziando così come molte definizioni matematiche siano spontaneamente impredicative. H. Wang, S. Feferman, K. Schütte, H. Friedman approfondirono nella seconda metà del 20° sec. gli studi sul p. dandogli un nuovo impulso quale programma di ricerca caratterizzato dalla scelta di utilizzare solo il concetto di insieme predicativamente definibile.

PREDICATO

Dal lat. tardo *praedicatum*, trad. del gr. *κατηγορούμενον* «detto, asserito». Ciò che si predica, cioè si afferma o si nega intorno a un soggetto. Aristotele, analizzando nelle sue opere logiche la forma più elementare dell'espressione linguistica, con la quale si enuncia un qualsiasi stato di fatto, una qualsiasi nozione o opinione o verità, ne identifica due elementi: ciò che si enuncia, e ciò in rapporto a cui lo si enuncia. Egli chiama questo ultimo *ὑποκείμενον*, *subiectum* «soggetto» (in quanto termine «sottoposto» all'attività enunciatrice che lo investe), e l'altro *κατηγορούμενον*, *praedicatum* «predicato» (o anche *κατηγορημα* «predicazione, categorema»), cioè prodotto dell'attività del *κατηγορεῖν* «enunciare, asserire». Soggetto e p. vengono quindi a essere quei due 'termini' della proposizione, che già Platone aveva chiamato «nome» (*ὄνομα*) e «verbo» (*ῥήμα*), comprendendo in quest'ultimo tanto quello che poi fu più propriamente detto p. verbale, quanto quello che invece fu detto p. nominale, costituito dalla «copula» e dal «predicato» in senso stretto.

Logica matematica. Si intende generalmente per p. un'espressione linguistica designante una proprietà (extralinguistica) di oggetti o individui (per es., «bianco», «grande», ecc.) e che, applicata a un termine singolare, forma un enunciato che attribuisce la proprietà designata dal p. all'oggetto denotato dal termine (per es., «la Terra è grande»). Secondo Russell (*Principia mathematica*, 1910-12), che elaborava nozioni introdotte da Frege, un p. corrisponde a una funzione proposizionale monadica, ossia alla funzione a un solo argomento designata dallo schema d'enunciato (o enunciato aperto) ottenuto sostituendo il termine singolare con una variabile individuale in un enunciato predicativo (per es., «x è grande», o, in simboli, Gx). Tale funzione (che equivale a una proprietà o a una classe) è soddisfatta da oggetti del dominio della variabile indipendente e i suoi valori possono essere proposizioni o valori di verità (Vero o Falso). A differenza della logica tradizionale di origine aristotelica, la logica contemporanea consente di formulare non soltanto enunciati della forma soggetto-p., ma anche enunciati che esprimono relazioni tra due o più individui (per es., «a è più grande di b», «e si trova fra c e d»), da cui si ricavano funzioni proposizionali diadiche o n-adiche. A questo potenziamento dell'analisi della struttura logica degli enunciati rispetto alla logica aristotelica, basata sulla metafisica dell'inerenza, e

perciò limitata agli enunciati consistenti nell'attribuzione di una proprietà espressa da un p. a un soggetto, miravano fra l'altro le teorie di Frege e di Russell allorché unificavano proprietà e relazioni nella nozione di funzione a n argomenti (con n = 1 nel caso di proprietà), soddisfatta da n-uple di individui. Sulla base della formale equiparazione di proprietà e relazioni, che si distinguono soltanto per il fatto che queste ultime valgono non per individui ma per coppie, triple o n-uple ordinate di individui, un p. viene comunque più correntemente definito come un simbolo per una proprietà (e si dice p. monadico o a un posto), per es., «essere bianco», o per una relazione binaria, ternaria, n-aria (e si dice p. diadico, triadico, n-adico, o a due, tre, n posti), per es., «... più grande di ...», «... essere fra ... e ...». Gli elementi costitutivi degli enunciati che sono oggetto di studio nel linguaggio formale detto predicativo si distinguono pertanto in p. e designatori per individui, detti termini (gli uni e gli altri distinti in costanti e variabili). Nel simbolismo della logica matematica si usano le lettere minuscole per i termini e quelle maiuscole per i p., aggiungendo talvolta un esponente che indica il numero di individui a cui il p. si applica (per es., il simbolo P2 indica un p. diadico). Si conviene anche di scrivere il segno predicativo seguito dai termini per individui (per es., P2ab).

PRESUPPOSTO

Ciò che si presuppone o si deve ammettere come precedente ad altro e sua condizione, ciò che è posto a fondamento di un ragionamento, di un'argomentazione, in modo consapevole o inconsapevole. Il termine, che in senso generico è sinonimo di premessa, o di postulato (per es., nell'uso kantiano), assume particolare rilevanza in quegli indirizzi filosofici che assegnano alla filosofia il compito di portare alla luce i p. impliciti, e spesso inconsapevoli, su cui si fondano i ragionamenti, ossia di edificarsi come «sapere privo di p.», dimostrando così la propria superiorità rispetto alle altre scienze. Tale concezione, già riscontrabile nella dottrina platonica della dialettica, è stata svolta in epoca moderna da Descartes, attraverso il dubbio iperbolico, e ha trovato accoglienza soprattutto nell'ambito dell'idealismo postkantiano, segnatamente nella filosofia di Hegel. Questi, criticando il modo di procedere della tradizione metafisica, che cerca di dedurre il finito dall'assoluto (Spinoza), elabora, sulla base della dialettica, una peculiare concezione del sapere filosofico come processo circolare in cui il p. (immediato) viene «posto» (mediato) nel movimento concettuale, che, procedendo per progressive negazioni e sintesi, arricchisce e inverte il punto di partenza (così, nella Scienza della logica, 1812-16, l'Essere è il p. da cui scaturisce l'Idea). Nella logica formale e nella filosofia del linguaggio, si chiamano invece presupposizioni le condizioni, che, pur non essendo enunciate in una data asserzione, sono implicitamente ammesse dall'asserzione stessa; per es., nell'asserzione 'il presidente dell'Italia è in vacanza' la presupposizione riguarda il fatto che l'Italia sia una repubblica e che esista qualcuno che ne è presidente. Il concetto di presupposizione, che è a fondamento della teoria delle descrizioni di Russell ed è stato particolarmente studiato da Strawson, spesso ha trovato utilizzazione nelle teorie pragmatiche del significato e nella logica epistemica, la quale studia le motivazioni sulla base delle quali un soggetto può assumere come vera una determinata proposizione.

PRIMITIVO

Dal lat. primitivus «primo in ordine di tempo». In questa accezione il termine è usato in varie lingue europee per indicare la forma originaria o più antica di un'istituzione (per es., la Chiesa p., nel senso di Chiesa paleocristiana), oppure per descrivere una condizione attuale che ricorda la forma antica. In un'accezione analoga, il termine può essere applicato agli abitanti indigeni di un dato luogo, o ai

progenitori di una popolazione. Con l'affermarsi della teoria evolucionistica, l'aggettivo p. cominciò a essere impiegato, assieme al già consolidato selvaggio, per descrivere le prime popolazioni umane e le loro usanze, o per designare le società e le istituzioni contemporanee che si pensava fossero ferme a uno stadio primordiale di sviluppo. Il mutamento semantico che si verificò fu sottile ma significativo. Esso implicava l'idea che tutte le popolazioni e le società umane fossero partite da una condizione originaria comune, e che alcune di esse fossero rimaste p., ossia che non fossero progredite in misura significativa rispetto a tale punto di partenza comune. Già nel 17° sec. alcuni autori avevano sostenuto che i popoli «selvaggi» contemporanei rappresentavano lo stadio p. della società moderna, ma fu con l'Illuminismo che si affermò un'interpretazione della storia universale basata sull'idea di un inevitabile progresso dallo stato originario selvaggio alla barbarie alla più alta condizione umana, la civiltà. Da questi presupposti teorici si sviluppò l'antropologia evolucionistica ottocentesca. Successivamente, spogliato da ogni connotazione valutativa in senso negativo, il termine p. è stato usato da vari antropologi per designare alcune caratteristiche delle società semplici, o preletterate. Lévy Bruhl, per es., negli anni Venti del Novecento avanzò l'idea di una «mentalità p.» qualitativamente differente da quella dei popoli cosiddetti progrediti o civili, caratterizzata da un pensiero prelogico e dominata dalla credenza in forze sovranaturali. Questa tesi fu fortemente criticata da Malinowski e soprattutto da F. Boas, secondo il quale tutte le popolazioni esistenti hanno una struttura psichica simile: «Non esiste alcuna differenza sostanziale tra il modo di pensare dell'uomo p. e quello dell'uomo civilizzato», si legge nella prefazione all'ed. del 1938 di *The mind of primitive man* (trad. it. *L'uomo primitivo*). Le differenze nei sistemi di credenze e nelle usanze sarebbero frutto dell'invenzione individuale, sotto la pressione di fattori locali, o, più frequentemente, a seguito di contatti con altre popolazioni sfociati in una guerra o in un'assimilazione pacifica. Il termine p. continua a essere impiegato nello studio delle società umane in riferimento a gruppi o popolazioni 'semplici' dal punto di vista dell'organizzazione politica, economica e sociale e delle acquisizioni tecnologiche, ma le sue inevitabili associazioni con schemi evolutivi basati sull'idea di progresso e il riferimento sempre implicito a un giudizio di valore, a una gerarchia di 'superiore' e 'inferiore', hanno indotto a metterne in discussione in misura crescente la legittimità e l'utilità.

PREVISIONE

Descrizione di eventi, fenomeni, e processi che sono collocati nel futuro. Tralasciando le accezioni mistico-magiche, e limitandoci alla considerazione del concetto di p. nelle riflessioni filosofiche sull'attività razionale-conoscitiva umana, esso occupa un ruolo centrale nelle analisi dei processi di spiegazione scientifica. In tale prospettiva, per es., tale concetto venne analizzato nel Trattato sulla natura umana (→) (1739) da Hume, per il quale le p. nella scienza si fondano sulla comprensione di regolarità e sul rispetto di leggi; e, in tempi successivi, nel Discorso sullo spirito positivo (1844) da Comte, per il quale «l'autentico spirito positivo consiste nel vedere per prevedere, nello studiare ciò che è per concludere ciò che sarà, in base al dogma generale della invariabilità delle leggi naturali». La riflessione neopositivista sulla spiegazione scientifica non prescinde, ovviamente, dall'indagare la tematica della p. che era stata anche riproposta come centrale nei Principi della meccanica (1894) di R. Hertz. Hempel, per es., negli Studi sulla logica della spiegazione (1948; scritto con P. Oppenheim) definiva la p. come una spiegazione che si rivolge al futuro, in quanto con essa non si viene a porre una indagine sulle condizioni di un dato evento, ma sull'effetto che determinate condizioni possono generare. La p. di un dato evento, dunque, si fonda, per Hempel, sulla conoscenza delle leggi universali e delle condizioni iniziali dalle quali si cerca di dedurre l'accadere dell'evento considerato. Una grande attenzione al concetto di p. è stata determinata dalla scoperta dei

cosiddetti neuroni specchio, i quali sono alla base della comprensione immediata delle intenzioni degli altri individui (l'intenzione, per es., di utilizzare un dato oggetto per un certo scopo), rendendo così possibile una p. del loro comportamento futuro.

PRINCIPIO

Dal lat. principium, der. di princeps -cipis nel significato di «primo». L'uso filosofico di questo termine risale ai primordi della tradizione filosofica occidentale. La scuola ionica designa infatti con il nome di ἀρχή («principio, inizio») la sostanza primordiale da cui deriverebbero tutte le cose. Oltre a tale originario significato temporale, il termine ἀρχή viene peraltro insieme ad assumere, con Platone e Aristotele, il significato più generale di «fondamento» o «ragion d'essere» (→ archè). Così per Aristotele ἀρχαί («principi») sono sia i momenti metafisici determinanti l'essere e il divenire delle cose (la potenza e l'atto, costituenti il sinolo), sia i fondamenti indimostrati che è necessario postulare all'inizio di ogni dimostrazione, dovendo la deduzione avere un principio. Ἀρχαὶ τῆς ἀποδείξεως («principi dell'apodissi») sono quindi le premesse di un'argomentazione dimostrativa; ma lo stesso nome hanno, in altro senso, i p. che governano la conoscenza discorsiva, i cosiddetti p. logici, riassunti essenzialmente da Aristotele nella ἀρχή τῆς ἀντιφάσεως o «principio di contraddizione» (→ contraddizione, principio di; identità, principio di). D'altra parte, con l'espressione petizione di p. (che traduce la locuz. lat. petitio principii, in cui il petere principium corrisponde all'aristotelico αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ), Aristotele designa il sofisma consistente nel presupporre implicitamente dimostrata la tesi che si intende di dimostrare (De sophisticis elenchis, 13), come avviene nel caso del 'circolo vizioso', in cui si dimostra una tesi deducendola da un'altra, che può a sua volta essere dimostrata solo per deduzione dalla prima. Interpretando in senso forte il significato metafisico del termine, la tradizione platonica identificherà il p. con il «Primo», e quindi con l'Assoluto, l'Uno da cui tutte le cose derivano. Nella tradizione medievale, l'aristotelico p. di contraddizione si moltiplica in più aspetti, da un lato, collegandosi con il principium identitatis et contradictionis (che nel suo motivo originario rispondeva invece a una diversa posizione del problema, e, dall'altro, distinguendosi dal principium exclusi tertii (→ terzo escluso, principio del). Distinto dallo scolastico principium identitatis et contradictionis è invece il particolare principium identitatis indiscernibilium, il quale, basandosi sul concetto dell'impossibilità dell'esistenza di più realtà individuali assolutamente eguali tra loro (perché in tal caso esse sarebbero una sola realtà), considera l'asserzione dell'identità come derivata da una semplice incapacità di distinzione delle diversità degli oggetti definiti identici. Principio che, già affermato da alcuni pensatori antichi e più volte richiamato nel Medioevo, sarà sottoposto a severa critica da Kant. In età moderna, la nozione di p. assume particolare rilievo negli scritti di Leibniz, il quale pone alla base della propria monadologia, assieme al p. di contraddizione, quello di «ragion sufficiente» (→ ragion sufficiente, principio di), e a questi aggiunge anche il p. di perfezione o «della convenienza» (→ convenienza, principio della). Ridimensionato da Kant, che gli assegna una funzione unicamente regolativa, il concetto di p. viene dapprima rivalutato dall'idealismo postkantiano, quindi rielaborato criticamente da Hegel; va ricordata in partic. la reinterpretazione dialettica cui il filosofo di Stoccarda sottopone i p. menzionati nella Scienza della logica (1812-16; Dottrina dell'essenza), dove vengono riassorbiti nella deduzione dei concetti di identità, distinzione, fondamento. In seguito, criticata sempre più l'idea della validità e dell'utilità dell'antico metodo apodittico, il termine p. torna ad assumere un significato più generico, di motivo fondamentale e intrinseco, o di presupposto generale, di un dato problema o sistema filosofico o scientifico. Dev'essere infine ricordata la revisione critica dei p.

logici che è stata svolta nell'ambito degli studi di metamatematica da parte dei sostenitori dell'intuizionismo (→), e che ha portato a negare la validità universale del p. del terzo escluso.

PRIVAZIONE

Concetto impiegato da Aristotele, che nella *Metafisica* ne individua le diverse accezioni (V, 1022 b 22 - 1023 a 7). È riferito fondamentalmente al divenire, e indica la mancanza di una forma, rivelata da una sorta di predisposizione ad acquisirla (*Metafisica*, XII, 1069 b 33). La p. (στέργσις) non indica una 'assenza', una negazione (ἀπόφασις), ma un tendere, la predisposizione di un ente al possesso (ἔξις) di ciò di cui è privo: «la negazione non è altro se non assenza [...] invece nel caso della p. vi è anche un sostrato naturale che fa da predicato alla p. stessa» (*Metafisica*, IV, 1004 a 14-16). In ambito etico, nel pensiero cristiano e nella tradizione agostiniana, il concetto di p. è centrale nella definizione del male; questo infatti non è inteso come un principio contrapposto al bene, avente un valore equivalente ma di segno contrario, poiché ciò comproverebbe la tesi manichea. Il male è inteso come «p. di bene» (Agostino, *De civitate Dei*, 11, 22; trad. it. *La città di Dio*) dovuta alla situazione metafisica della creatura vincolata alla finitezza (male metafisico) da cui deriva la scelta morale erronea (male morale). In età moderna, tali temi sono al centro della discussione sulla teodicea in Malebranche (che riconosce un carattere 'positivo' al male) e in Bayle, che presenta una tesi neomanichea, cui si oppone Leibniz nei *Saggi di teodicea* (1710). In ambito metafisico, la riflessione sulla p. come principio del divenire, accanto alla forma e alla materia, presente in Aristotele (*Metafisica*, XII, 1069 b 33), viene ripensata da Alberto Magno, che riconosce il ruolo attivo della p. in relazione alla dottrina dell'inchoatio formae, la forma 'iniziale' contenuta nella materia (Alberto Magno, *Metaphysica*, IX, 1, 3), e in prospettiva ancor più nettamente antiaristotelica da Cusano e Bruno, che vi riconoscono un superamento della rigida opposizione logica fra essere e non essere, a favore di una logica del reale che incorpora positivamente la p. nella coincidentia oppositorum («ut scilicet privatio sit principium ponens coincidentiam contrariorum»; Cusano, *De beryllo*, XXV): «ponendo la p. (cui è congiunta certa disposizione) come progenitrice, parente e madre della forma» (Bruno, *De la causa, principio et uno*, 1584, V). La materia è secondo Bruno «privata de le forme e senza quelle, non come [...] il profondo è privato di luce: ma come la pregnante è senza la sua prole» (IV). Tale integrazione positiva della p. nel processo del divenire viene sviluppata nelle filosofie idealistiche e romantiche. In ambito logico, Locke (approfondendo la riflessione nominalista e hobbesiana) insiste sul significato delle «parole privative» (privative words) definendole come riferite a idee positive di cui significano l'assenza (*Saggio sull'intelletto umano*, 1690, III, 1, 4), sottolineando che una «causa privativa» produce comunque un'idea positiva (II, 8, 4-6). Leibniz si oppone a tali tesi nei luoghi corrispondenti dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1704): «non vedo perché non si potrebbe dire che vi sono idee privative» (III, 1, 4). La riflessione logica evolve verso una differenziazione fra enti privativi, i cui nomi indicano una mancanza, ed enti positivi, cui quelli rinviano (per es., la cecità come mancanza di vista). Nel *Sistema di logica deduttiva e induttiva* (→) (1843) J. Stuart Mill scrive che i «nomi privativi» equivalgono a nomi positivi e negativi «presi insieme», poiché connotano l'assenza di alcuni attributi e la presenza di altri, laddove ci si sarebbe aspettato di riscontrare i primi (I, 2, 6).

PROBABILISMO

Impiegato nel corso della storia con significati spesso eterogenei e in riferimento a distinte tradizioni di pensiero, il termine designa genericamente il complesso delle dottrine che, in assenza di certezza, fondano nella probabilità il criterio della conoscenza.

Il probabilismo nel pensiero antico. Con la trattazione aristotelica delle forme di ragionamento non dimostrativo, caratterizzanti la dialettica e la retorica, prese avvio il primo sistematico tentativo di analisi rigorosa della conoscenza 'probabile', non riconducibile alla ferrea contrapposizione platonica tra ἐπιστήμη e δόξα. Diversamente dalle premesse «vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa e cause di essa» (Analitici secondi, I, 2, 71b 21-22) dei sillogismi apodittici, procedenti per via deduttiva dall'universale al particolare, le premesse delle argomentazioni dialettiche e retoriche furono definite da Aristotele come «opinioni che sono in fama» (ἔνδοξα), vale a dire opinioni «condivise da tutti o dai più o dai sapienti, e tra questi o da tutti o dai più o dai più noti e famosi» (Topici, I, 100 b 21-23): né 'probabili' in senso statistico né 'verosimili', le premesse ἔνδοξα costituiscono le opinioni autorevoli, importanti, a cui si deve necessariamente dar credito nell'argomentazione non apodittica e da cui non ci si può discostare. La distinzione tra ἐπιστήμη e δόξα fu oggetto di profondo riesame nel nuovo orientamento filosofico, di stampo 'probabilistico', assunto dall'Accademia con Arcesilao di Pitane e Carneade nella polemica contro la pretesa stoica del possesso della scienza da parte del saggio, fondata sulla rappresentazione catalettica (κατὰληψις), riprodotte fedelmente le caratteristiche dell'oggetto esterno. Negata l'affidabilità del principio stoico della rappresentazione come mezzo di comprensione del reale e criterio assoluto di verità, e sostenuta l'opportunità dell'ἐποχή scettica, Arcesilao indicò nel «ragionevole» (εὐλογον) il criterio pratico di giudizio, mentre Carneade lo identificò con il «persuasivo» o «approvabile» (πίθανον), discriminando le conoscenze secondo il loro grado di probabilità (semplice rappresentazione persuasiva, dotata della medesima probabilità delle altre rappresentazioni; rappresentazione persuasiva e non contraddetta da alcuna contraria; rappresentazione persuasiva e non contraddetta, oggetto di un esame particolare). Conseguenze sul piano etico del p. accademico – che giungeva a dichiarare 'probabili', privi quindi di ogni pretesa di verità assoluta, i suoi stessi principi – furono il rifiuto dell'ideale stoico di virtù quale adesione incondizionata al fato, e la ricerca di un bene realizzabile di volta in volta come assenza di dolore, piacere, conformità alla natura, ecc.

La nascita del calcolo della probabilità e la logica dell'incerto. Rinnovatasi con la «crisi pirroniana» del tardo Rinascimento e la riscoperta dello scetticismo greco, la riflessione sulla nozione di probabilità e le sue implicazioni teoriche conobbe, a partire dalla metà del Seicento, nuovo impulso soprattutto grazie alla costituzione del calcolo delle probabilità, che venne formandosi come inedito ramo delle matematiche – prefigurato negli studi di L. Pacioli, Cardano, N. Tartaglia e Galilei – nelle ricerche sui giochi d'azzardo, sulla durata probabile della vita e sulla plausibilità delle opinioni, condotte da Pascal, P. Fermat, Chr. Huygens, Leibniz, i fratelli Bernoulli, A. de Moivre, solo per citare i nomi più noti. Il ragionamento sui giochi di sorte e la riflessione sul celebre «pari» (scommessa) di Pascal sulla fede in Dio mostrarono come l'aritmetica aleatoria potesse rientrare in una generale «arte della congettura», modello per l'analisi dei problemi di decisione in condizioni di incertezza. Nella Logique ou l'art de penser di Arnauld e Nicole (1662; trad. it. Logica di Port-Royal →) il tipo di argomentazione impiegato da Pascal venne esteso e sintetizzato nel principio secondo cui «per giudicare quel che dobbiamo fare per ottenere un bene o evitare un male, non dobbiamo considerare solo il bene o il male in sé, ma anche la probabilità che si verifichi o meno; e valutare geometricamente il rapporto di queste cose tra di loro». Leibniz indagò la probabilità in rapporto alla costituzione di una logica combinatoria e induttiva, in grado di risolvere le dispute mediante il calcolo. Sulla scia di Pascal, Fermat e Leibniz lo studio della nozione

quantitativa di probabilità ricevette nel Settecento un forte impulso, estendendo il campo d'applicazione dell'atteggiamento probabilistico a vari settori delle scienze morali e nella storia naturale, secondo una duplice valenza teorica spesso coesistente nei medesimi autori – probabilità intesa in senso epistemico come grado di credenza, e probabilità intesa in senso empirico come valore di frequenza –, su cui si è acceso un vasto dibattito tutt'ora in corso. Con l'analisi della «probabilità diretta» nell'*Ars coniectandi* di J. Bernoulli (pubblicata postuma nel 1713), stabilente, nella «legge dei grandi numeri», una connessione numerica tra le probabilità e le frequenze osservate, era definito un metodo di analisi congetturale («Noi definiamo l'arte di congetturare, o stocastica, come quella di valutare il più esattamente possibile le probabilità delle cose, affinché sia sempre possibile, nei nostri giudizi e nelle nostre azioni, orientarci su quella che risulta la scelta migliore, più appropriata, più sicura, più prudente; il che costituisce il solo oggetto della saggezza del filosofo e della prudenza del politico»), fondato su metodi statistici, che trovò importanti sviluppi tanto in Th. Bayes – autore del celebre teorema che porta il suo nome, che consente di valutare la probabilità delle ipotesi statistiche alla luce delle frequenze osservate –, quanto nel metodo induttivistico di Buffon e nella sua analisi del problema della «misura delle cose incerte» (*Essai d'arithmétique morale*, 1777). L'idea che la probabilità e la descrizione statistica costituissero un'importante ausilio nello studio dell'uomo si affermò nell'Ottocento, soprattutto a opera di A. Quételet e F. Galton sulla scia del progetto dell'«aritmetica sociale» elaborata da Condorcet: alla fine del secolo le nuove scienze sociali (teoria economica, sociologia, demografia, geografia, psicologia, criminologia, ecc.) si avvalevano ormai ampiamente dei dati e delle metodologie statistiche nello studio sia delle medie sia della variabilità dei fenomeni attorno a valori medi, approdando allo studio sistematico delle correlazioni tra fenomeni osservabili e alla loro descrizione quantitativa.

Probabilismo e determinismo. Nella teoria classica di Laplace la probabilità è analizzata come il rapporto dei casi favorevoli su tutti i casi equipossibili, divenendo oggetto di una trattazione matematica e filosofica che ebbe enorme influenza nella sistematizzazione dell'immagine deterministica del meccanicismo classico. Sottoposta a un processo di assiomatizzazione della sua struttura formale, nella *Théorie analytique des probabilités* (1812) e nell'*Essai philosophique sur les probabilités* (1814) la probabilità fu definita da Laplace in relazione all'incapacità della conoscenza umana di cogliere il complesso delle concatenazioni degli stati causali dell'Universo, rigorosamente determinati dai precedenti, in linea di principio conoscibili in tutti i particolari da un'intelligenza superiore, che sarebbe perfettamente in grado di cogliere nei minimi dettagli tutto il passato e tutto il futuro di ogni singola particella materiale. Di qui l'elezione della probabilità a strumento indispensabile d'analisi del reale come fondamento dei metodi più importanti d'acquisizione delle conoscenze, quali l'induzione e l'analogia, e delle approssimazioni nelle spiegazioni dei fenomeni. Alla codificazione delle tecniche di previsione del comportamento delle variabili nelle modificazioni controllate dei dati sperimentali si dedicarono i più importanti teorici ottocenteschi dell'induzione, da Whewell a Stuart Mill e C. Bernard. Lo sviluppo di considerazioni probabilistiche per il riconoscimento nei fenomeni fisici più complessi della presenza di un ordine governato da un numero limitato di cause e leggi generali ebbe impulso, nella seconda metà dell'Ottocento, con l'analisi meccanica delle collisioni tra coppie di particelle elaborata da J.C. Maxwell nel campo della teoria dinamica del calore, con gli studi di Poincaré sui fenomeni caotici legati alle perturbazioni dei moti in meccanica celeste, idrodinamica, meteorologia e, soprattutto, con le ricerche sull'equilibrio termico dei gas di L. Boltzmann. Questi, nel tentativo di conciliare meccanicismo ed energetismo, si sforzò d'interpretare le prime due leggi della termodinamica in termini di modelli molecolari e di spiegare l'entropia attraverso le leggi del calcolo statistico e delle probabilità, risolvendo la contraddizione tra reversibilità delle leggi meccaniche e irreversibilità termodinamica mediante

l'elaborazione di una visione probabilistica della natura. Il 20° sec. ha conosciuto applicazioni sempre più ampie e profonde dei metodi statistici e dell'approccio probabilistico alla descrizione dei fenomeni, tanto nelle scienze umane quanto in quelle naturali. La formulazione della meccanica quantistica ha decretato l'impossibilità a livello subatomico di predire deterministicamente un fenomeno o i risultati di un evento: il principio d'indeterminazione di Heisenberg (→), stabilendo l'impossibilità di misurare con esattezza simultaneamente la posizione e la velocità iniziali di una particella, e la conseguente necessità d'impiego in microfisica di previsioni di carattere statistico, aventi per oggetto non la comparsa di un evento, ma il grado di probabilità che esso abbia luogo, ha condotto a una profonda revisione critica dei concetti di causalità e misurabilità su cui si fondava l'impianto della fisica classica. La nuova meccanica quantistica ha suscitato un vasto dibattito scientifico-filosofico: il dualismo onda-corpuscolo da essa introdotto, e la tesi dell'impossibilità di principio di una descrizione deterministica del mondo atomico, sono stati rifiutati da alcuni dei massimi fisici del Novecento, in partic. Einstein, Planck e Schrödinger, i quali hanno giudicato le teorie di Bohr e di Heisenberg provvisorie e incomplete, efficaci soltanto sul piano della descrizione matematica dei processi quantistici.

Il Novecento e l'epistemologia della probabilità. Nella ricerca filosofica contemporanea la probabilità si è imposta come una nozione di cruciale rilievo epistemico. All'interpretazione laplaciana è venuta affiancandosi l'interpretazione frequentista-empirista della probabilità e della conoscenza, che ha avuto grande impulso grazie agli studi di Von Mises e Reichenbach, secondo la quale la probabilità si applica a fenomeni collettivi e processi ricorrenti, e non a eventi individuali. Reichenbach, in partic., si è sforzato di sviluppare un'epistemologia probabilistica su base induttiva, volta a sostituire la logica classica con una logica probabilistica in cui la dicotomia vero/falso è rimpiazzata dalla costruzione di una scala di valutazioni fondata sul calcolo delle frequenze. Una variante del frequentismo è stata avanzata da Popper per affrontare il problema della probabilità in microfisica: si tratta di un'interpretazione «propensionista», che considera come primitiva la probabilità del risultato di ogni singolo esperimento, in rapporto alle condizioni di contorno in cui ha luogo, e non alla sua frequenza. L'idea di propensità è divenuta nell'ultima fase della riflessione di Popper la base di un programma metafisico d'impronta realista e indeterminista, volto a comporre in un quadro unitario tutte le disposizioni causali, dalla microfisica all'agire umano. Una diversa interpretazione della probabilità è stata elaborata dalla corrente logicista risalente a Boole, che ha trovato riformulazione nell'opera di J.M. Keynes *Treatise on probability* (1921) e nei lavori sulla logica della probabilità di Carnap, secondo cui la probabilità è una nozione epistemica, relativa alla nostra conoscenza e non ai fenomeni del reale, esprime una relazione tra proposizioni, che ha carattere oggettivo, tra un'ipotesi e l'insieme di premesse descriventi l'informazione a suo sostegno. L'interpretazione soggettivista della probabilità è stata avanzata, in aperto contrasto con la teoria di Keynes, da Borel, Ramsey e de Finetti nella seconda metà degli anni Venti: la probabilità è definita come un grado di credenza soggettivo, dotato di un fondamento psicologico anziché logico, che esprime la credenza che il soggetto, sulla base delle informazioni in proprio possesso, nutre sull'accadimento di determinati eventi. Con de Finetti (*La prévision: ses lois logiques, ses sources subjectives*, 1937) l'interpretazione soggettiva della probabilità è stata dotata di un metodo dall'immediata applicabilità all'inferenza statistica.

Il probabilismo nella teologia morale. Sulla definizione tomistica dell'opinione probabile come opinione sorretta dall'autorità e dalla rettitudine della testimonianza si fondò il p. dei cosiddetti «sistemi di teologia morale», sviluppatasi in Europa a partire dalla metà del sec. 16°. Il p. in teologia morale deve la sua sistematica elaborazione, in piena crisi riformistica, a opera del domenicano B. de Medina, il quale sostenne che per essere liberi davanti alla legge in caso di dubbio, è sufficiente una

sentenza «probabile», vale a dire suffragata da motivi ragionevoli e plausibili. Le tesi di Medina furono accolte dai teologi gesuiti, tra i quali Suárez e L. Lessio, e da molti domenicani, tra cui Báñez. La fortuna del p. provocò la violenta reazione del giansenismo (secondo cui ci si può decidere contro l'obbligazione morale soltanto se è assolutamente certa l'opinione in favore della libertà), e anche tra i moralisti cattolici una reazione in senso rigoristico: così esso fu condannato dai teologi dell'univ. di Lovanio (1655), e fu messo in ridicolo da Pascal nelle Provinciali (→). Con la condanna del rigorismo (1690) e la fine del periodo acuto delle lotte giansenistiche, i teologi si trovarono divisi tra probabilisti e probabilioristi (per i quali, nel dubbio tra la liceità e l'illiceità di un'azione, si deve necessariamente scegliere quell'opinione che ha un maggiore grado di probabilità): tra i primi prevalevano i moralisti gesuiti, tra i secondi quelli domenicani. Per conciliare il p. e il probabiliorismo sorse l'equiprobabiliorismo, secondo cui è lecito scegliere tra l'osservanza o meno della legge se le opinioni a favore o contro hanno un eguale grado di probabilità. Spentesi le controversie suscitate dal giansenismo, il probabiliorismo perdette sempre più terreno in favore del p., che è tutt'ora prevalente in teologia morale.

PROBABILITÀ

Misura delle possibilità di uno o più eventi con riferimento a una serie di alternative. Tale misura è data attraverso il cosiddetto calcolo delle probabilità. La riflessione filosofica ha considerato tale concetto sin quasi dalla sua origine, che è legata ai nomi di Cardano, Pascal e P. de Fermat, Chr. Huygens, analizzandolo nel contesto delle indagini sui giochi d'azzardo. Nel Novecento un lavoro centrale nell'analisi filosofica di tale concetto fu l'opera di Carnap *The two concepts of probability* (1945), che esplicitò con chiarezza l'esistenza, da un lato, di una concezione induttiva della p., dall'altro, una concezione statistica. La concezione induttiva fa riferimento al grado di possibilità di singoli eventi o fatti. Tale prospettiva è tipica della cosiddetta teoria classica della p. elaborata e sviluppata dalle indagini di G. Bernouilli, Laplace, e – nel Novecento – di J.M. Keynes, H. Jeffreys. In tale prospettiva classica la p. di un singolo evento è concepita in termini del rapporto tra i numeri dei casi favorevoli e quello di tutti i casi possibili, ed è espressa in dipendenza del principio di equiprobabilità, secondo il quale, mancando altre informazioni, si assume che i vari casi siano tutti ugualmente possibili (per es., se si prende a caso una carta da gioco da un mazzo di 40 carte, ogni carta ha la stessa p. di essere estratta, ossia 1/40). La concezione statistica fa riferimento alla p. come frequenza relativa di un evento in una serie di eventi simili ripetuti. Se, in una sequenza di n prove, un evento E si verifica s volte, si dice che il rapporto s/n è la frequenza relativa di E rispetto alla data sequenza di prove. La definizione frequentista pone, dunque, la p. di un evento come il limite a cui tende la frequenza relativa, al tendere all'infinito del numero delle prove effettuate. In tale senso la p. non misura la possibilità di occorrenze di un singolo evento. Tale fu la prospettiva di L. von Mises, di Reichenbach, di Popper. A queste due concezioni va affiancata la concezione soggettiva della p., definita da Ramsey, da de Finetti, e da L.J. Savage, secondo cui la p. esprime il grado di fiducia che una persona coerente attribuisce al verificarsi di un evento. La p. di un evento E è dunque, operativamente, il valore numerico $p(E)$ pari alla massima somma di denaro che un soggetto razionale è disposto a scommettere per ricevere l'importo unitario nel caso che l'evento si verifichi e nulla nel caso opposto (de Finetti), valore che è stabilito coerentemente con tutte le informazioni che egli dispone sull'evento (valutazioni di p. induttiva, frequentista e perfino la mancanza di qualunque informazione). Infine, va ricordata la concezione assiomatica della probabilità. Nel 1933 il matematico A.N. Kolmogorov fornì una assiomatizzazione della teoria della probabilità. Reichenbach, de Finetti e altri proposero in anni successivi assiomatizzazioni alternative.

PROBLEMA

Insieme di proposizioni, o di azioni, o di scelte le cui modalità di dimostrazione/soluzione o di effettuazione sono incerte. Tale definizione, presente per es. in Kant (Logica, § 38), rappresenta una possibile sintesi delle principali riflessioni in proposito. Importante è l'apporto di Aristotele (Topici, I, 11, 104 b), secondo il quale i p. appartengono al dominio della dialettica, ospitando in sé l'elemento dell'alternativa, e dunque un elemento indeterminato, legato a discorsi probabili. Ma è soprattutto Proclo che nel suo Commento al 1° libro degli Elementi di Euclide rende nota l'esistenza di un dibattito sulla natura delle proposizioni matematiche riguardante la questione se queste dovessero essere considerate tutte teoremi o tutte p., oppure se dovessero essere distinte nelle due categorie e, in tal caso, se vi fosse una priorità dell'una rispetto all'altra. Nel suo Commento Proclo propone una precisa analisi degli elementi costituenti i teoremi e i p., e definisce questi ultimi come proposizioni nelle quali ci si propone di procurare, portare alla luce e costruire ciò che ancora non esiste, mentre i teoremi sono le proposizioni nelle quali si stabilisce di vedere, riconoscere e dimostrare ciò che si verifica o no. Proclo, dunque, considerava quale profondo elemento distintivo tra teoremi e p. il fatto che questi ultimi si ponessero in una dimensione esistenziale. Egli, infatti, sosteneva che le soluzioni dei problemi fossero essenzialmente dimostrazioni di esistenza di oggetti matematici mediante i quali si sarebbero dimostrati, in un secondo tempo, dei teoremi. Questa tesi venne ripresa successivamente alla fine dell'Ottocento, da H.G. Zeuthen, che la rafforzò con ulteriori argomentazioni, ottenendo così una vasta adesione; soltanto nel 1983 W.R. Knorr ne ha dimostrato i limiti. Nonostante l'importanza del concetto di problema nel dibattito filosofico e scientifico, le definizioni che di tale termine si sono succedute dall'antichità sino alla contemporaneità si sono per lo più limitate a sintetizzare o a declinare, secondo particolari modalità, la tradizione antica, o legandosi a una prospettiva matematica (per es. Jungius, Wolff, Leibniz), oppure elaborando, come nel caso di Descartes, un concetto di p. connesso a quello di dubbio (→).

PROGRESSO

Concetto strettamente connesso a quello di storia: attribuire p. alla storia significa individuare in essa un avanzamento, un continuo miglioramento. Il concetto di p. è relativamente recente nella cultura occidentale, essendo sorto agli inizi dell'età moderna, mentre il mondo classico appare piuttosto legato, da un lato, alla dottrina della mitica età dell'oro (Esiodo, Platone), in confronto a cui tutta la storia successiva si configura come un processo di decadenza, dall'altro, a quella del ritorno ciclico degli eventi (tipica degli stoici). Il cristianesimo rifiuta il tema del circolare ritorno degli eventi e prospetta una concezione lineare della storia tesa dalla creazione e dal peccato di Adamo verso l'incarnazione del Verbo (momento centrale e irripetibile) e di qui verso la fine dei tempi. In questa concezione il p. può essere inteso non come opera umana, ma come realizzazione dei piani provvidenziali. Per un concetto di p. come ampliamento di conoscenze, come conquista degli uomini, si dovrà arrivare alle soglie dell'età moderna, non senza tuttavia ricordare il presentarsi (nel sec. 12°, in rapporto ai nuovi orizzonti aperti dal ritorno dei classici antichi) di un tema destinato a grande fortuna, quello per cui i moderni sono «nani sulle spalle di giganti» (→) e vedono più lontano.

Dal Rinascimento all'Illuminismo. Il senso del necessario p. intrinseco alla storia si fa decisamente strada nel Rinascimento, dove appare strettamente connesso con l'estendersi delle conoscenze storiche, geografiche, scientifiche, tecniche e quindi con la nuova consapevolezza della capacità di

ascesa e di conquista della natura umana. Caratteristica testimonianza di questo nuovo atteggiamento si ritrova in Bruno, secondo il quale la possibilità dell'avanzamento della scienza è proporzionale al numero delle osservazioni che si sono potute compiere, e quindi a quello degli anni trascorsi: l'età recente ha maggiore esperienza dell'antica, e, se la sapienza è nella vecchiaia, i veri vecchi sono i moderni. Questo tema degli antichi e dei moderni, con la consapevolezza della maggiore esperienza e dei più larghi orizzonti di cui questi ultimi possono usufruire, già presente nella letteratura del Rinascimento, sarà destinato a ritornare lungo tutto il Seicento, sempre più strettamente connesso con la constatazione dei p. realmente compiuti soprattutto nella conoscenza della natura e nel distacco definitivo dalla cultura scolastica: così in Campanella come in Bacone, in Galilei come in Pascal sino alla *Digression sur les anciens et les modernes* di Fontenelle (1688). Con l'Illuminismo si assiste all'estensione del concetto di p. dall'ambito conoscitivo a quello etico e sociale: il p. realizzato nell'ambito scientifico e filosofico deve estendersi anche all'organizzazione della società umana e ai modi del comportamento morale, purché si sia capaci di rimuovere quegli ostacoli che frenano lo sviluppo della ragione e che sono soprattutto di ordine dogmatico-religioso e politico; l'estensione dei 'lumi' della ragione diviene di per sé strumento di p. che investe tutta l'organizzazione politica e religiosa. Di questa fede in un p. totale testimoniano quasi tutti i principali rappresentanti dell'Illuminismo europeo: come suoi assertori e teorizzatori più espliciti possono in ogni modo essere citati per la Francia Turgot e Condorcet, per la Germania Lessing e Kant.

L'idea di progresso nell'Ottocento. In parte connesso all'Illuminismo, in questa fusione di p. scientifico e p. etico, appare, poi, dopo l'idealismo, il positivismo, che tuttavia, spinto dalle scoperte scientifiche e tecniche a una fede entusiastica nel p., ne delinea, a differenza dell'Illuminismo, una vera e propria metafisica connessa alle nascenti idee evoluzionistiche. Tipico rappresentante di questo orientamento è Comte, che elaborò il concetto di p. nella forma di una «legge dei tre stadi» dell'evoluzione storica e scientifica. Non meno metafisica appare la concezione di Spencer, che tese a estendere il concetto di p. dall'evoluzione biologica a quella storico-sociale secondo i medesimi principi di differenziazione e organizzazione. Di tipo diverso, ma anch'esso profondamente metafisico, era stato il concetto di p. nell'idealismo hegeliano, dove appare connesso alla nozione di dialettica, per la quale ogni momento del divenire della realtà è superato da un momento successivo che conserva quanto lo precede. Costitutiva della più profonda natura della realtà, la dialettica opera per Hegel anche, e soprattutto, nella storia, concepita come un processo dialettico teleologicamente orientato nel quale l'essere (Sein) coincide con il dover essere (Sollen): da questo punto di vista il p. dialettico è per Hegel fondamentale sviluppo dello spirito attraverso l'opera anche inconsapevole degli individui e dei popoli che di volta in volta lo incarnano («astuzia della ragione») e il suo fine è la realizzazione della libertà, di cui lo Stato ottocentesco è per Hegel il maggiore esempio. Influenzato dal concetto hegeliano di dialettica, e poi anche dalle concezioni positivistiche, è il marxismo, che, almeno nelle formulazioni dottrinarie, ha visto nella storia un'evoluzione inevitabile, e orientata al meglio per quanto riguarda le condizioni materiali e spirituali, verso la società comunista, stadio finale che si realizzerebbe con la rivoluzione proletaria soltanto dopo il raggiungimento del maggiore livello di ricchezza, che è anche il maggiore livello di sfruttamento delle forze di produzione, da parte delle società industriali.

Critiche novecentesche del concetto di progresso. Il concetto di inevitabilità storica – a cui spesso è possibile ricondurre la fede nel p., ma anche quella, a essa speculare, nella decadenza delle civiltà (come nel caso di Spengler) – è stato fortemente criticato, nel Novecento, da Berlin e, soprattutto, da Popper, che ha raggruppato sotto il nome di storicismo (→) tutte le concezioni (da Hegel e Marx a

Comte e Spencer a Stuart Mill) fondate sulla postulazione di leggi di sviluppo della storia, mostrandone la carenza logica e l'infondatezza scientifica e riconducendole altresì a una comune matrice utopistica. Il ridimensionamento dell'idea di avanzamento verso il meglio è stato inoltre anche determinato dalle disillusioni indotte dai conflitti mondiali e dalle loro conseguenze alimentatrici di pessimismo sul futuro della civiltà, mentre più recentemente è apparso connesso a considerazioni di tipo ecologico-ambientale suggerite da quello che viene avvertito come un eccessivo e poco accorto sviluppo tecnologico. La cultura filosofica del Novecento ha d'altra parte posto in evidenza quanto il concetto di p. sia impregnato di valori e come spesso rappresenti un'assolutizzazione di ideali propri del mondo occidentale: da questo punto di vista va segnalata la riflessione di Lyotard su quella che ha definito la «condizione postmoderna» tipica della contemporaneità (La condition postmoderne, 1979; trad. it. La condizione postmoderna), che segnerebbe la fine della modernità e dei suoi ideali di derivazione settecentesca, tra cui, appunto, quello di p., rientrando nell'apparato concettuale dei grandi sistemi filosofici (come quelli di Hegel e Marx), le cui pretese di fondazione si sarebbero ormai dimostrate vane (→ anche postmoderno). I notevoli sviluppi della storiografia scientifica e della filosofia della scienza nel Novecento hanno avuto come esito la nascita di un vasto dibattito sul concetto di p. scientifico, che ha visto contrapporre alla tradizionale concezione cumulativa dello sviluppo scientifico concezioni di tipo discontinuista, il cui maggiore rappresentante è Kuhn.

PROPOSIZIONALE, CALCOLO

Locuz. che designa il calcolo logico in cui l'analisi delle inferenze viene condotta a livello delle proposizioni (e dei loro nessi logici) senza indagare la struttura interna delle proposizioni stesse (→ logica matematica). Un sistema formale può essere inteso come una coppia ordinata formata da un linguaggio formale L e da un apparato deduttivo D. Il linguaggio è costituito dall'alfabeto (lettere proposizionali: $P_1, \dots, P_n$ che stanno per proposizioni semplici del linguaggio; simboli per i connettivi logici proposizionali: $\neg, \rightarrow, \leftrightarrow, \wedge, \vee$; simboli ausiliari: parentesi tonde, virgole, ecc.) e dall'insieme delle formule ben formate (costituito dalle lettere proposizionali e da proposizioni composte, → proposizione). L'apparato deduttivo è costituito da assiomi e da schemi di assiomi e da regole logiche: per es., un particolare sistema formale per la logica p., avente solo i connettivi logici $\neg$ e $\rightarrow$, è costituito dagli schemi degli assiomi (A1. $(\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha))$; A2. $(\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \gamma)) \rightarrow ((\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\alpha \rightarrow \gamma))$; A3. $(\neg \beta \rightarrow \neg \alpha) \rightarrow ((\neg \beta \rightarrow \alpha) \rightarrow \beta)$; e dalla regola logica del modus ponens (da α e da $\alpha \rightarrow \beta$ segue β). La concezione classica del calcolo p. si fonda sul carattere verofunzionale dei connettivi e sull'adozione dei principi di determinatezza (ogni enunciato si trova comunque in qualche stato di verità), bivalenza (gli stati di verità possibili sono due: quello vero e quello falso) ed estensionalità (lo stato di verità degli enunciati ottenuti per connessione dipende estensionalmente da quello degli enunciati connessi). È possibile avere diversi sistemi di logica p. a seconda dei principi che vengono assunti o degli operatori che in essi si considerano (si pensi al caso delle logiche non classiche e delle logiche intensionali). Dato un sistema formale è possibile studiarne le proprietà metateoriche: il sistema formale per la logica p. classica gode, per es., della proprietà della consistenza, della correttezza, della completezza, e della decidibilità.

PROPOSIZIONE

Tipo di espressione linguistica della quale possiamo chiederci se è vera o falsa (o altri valori nel caso di logiche a più valori). In una tale accezione generale le p. sono spesso confuse con enunciati

dichiarativi (→ enunciato). ‘Paolo ama Francesca’ e ‘Francesca è amata da Paolo’ sono due enunciati diversi, che però esprimono la stessa proposizione. In filosofia della logica, pertanto, si distingue tra enunciati dichiarativi e p., considerando queste ultime come il contenuto dei primi, e, in quanto tali, portatrici di un valore di verità. In modo ancora più preciso i filosofi del linguaggio e della logica distinguono tra enunciato (sentence), dichiarazione (statement) e p. (proposition). Con il primo termine si designa una qualunque stringa completa e corretta di espressioni di un linguaggio; con il secondo ciò che si dice quando un enunciato dichiarativo è pronunciato o scritto; e con il terzo ciò che è comune a un insieme di enunciati dichiarativi sinonimi. Nel contesto di tale triplice distinzione esistono anche altre spiegazioni del termine p.: nella semantica dei mondi possibili essa è identificata con l’insieme dei mondi possibili in cui la p. è vera o con una funzione dai mondi possibili ai valori di verità (Carnap, D. Lewis, R.C. Stalnaker); un’ulteriore spiegazione identifica la p. come il contenuto comune di enunciati espressi in modo differente. Tali tre entità possono connettersi in vario modo: stesso enunciato/diversa dichiarazione/diversa p.; stessa dichiarazione/diverso enunciato/diversa p.; stessa p./diverso enunciato/diversa dichiarazione. Un problema complesso è quello che si riferisce a quale delle tre entità debba godere della proprietà di essere vera o falsa o più in generale debba essere il portatore di un valore di verità. Proposizione semplice (detta anche atomica) è un tipo di p. che non contiene al proprio interno una parte che costituisce a sua volta una p.: sono tali le p. composte da una costante predicativa n-ria applicata a n individui; oppure le p. che sono quantificate universalmente e le p. che sono quantificate esistenzialmente (→ quantificazione). In tal senso si è soliti distinguere tra p. atomiche del primo tipo e p. atomiche del secondo tipo. Proposizione complessa (detta anche composta) è un tipo di p. che contiene al proprio interno una parte che è anch’essa una p.; sono tali le p. ottenute dalle proposizioni atomiche mediante l’applicazione dei connettivi proposizionali. Per es.: (A o B), dove A e B sono due p., rappresenta una p. composta dalla disgiunzione delle p. A e B. Con proposizione strutturata si intende un’entità complessa pensabile come una sequenza composta da una proprietà o relazione e da uno o più elementi: per es., ‘Maria è la madre di Carlo’ può essere espressa dalla sequenza <Madre di, Maria, Carlo>; ‘la neve è bianca e l’erba è verde’ può essere espressa dalla sequenza <E, <Bianco, Neve>, <Verde, Erba>>.

PROPRIETÀ

Diritto di godere e disporre delle cose in modo pieno ed esclusivo, entro i limiti e con l’osservanza degli obblighi stabiliti dall’ordinamento giuridico; coincide quindi con la titolarità di un bene, ed è il massimo e il più esteso di tutti i diritti reali. All’interno del pensiero filosofico occidentale possono essere individuate, a partire dalla grande controversia tra Aristotele e Platone, due tradizioni principali: quella che vede nella p. privata la causa principale dei conflitti umani e ne teorizza di conseguenza l’abolizione o un forte ridimensionamento; e quella che vede in essa la garanzia della libertà e la condizione dello sviluppo economico e quindi ne sostiene, con diverse argomentazioni, la legittimità e l’utilità.

La grande controversia tra Aristotele e Platone. Il capostipite della tradizione ‘critica’ è Platone, per il quale la p. è all’origine di tutti i mali umani: è la sete di guadagno e di appropriazione, infatti, a causare i conflitti tra gli uomini e a disgregare gli Stati. Di qui il disegno – nella Repubblica – di uno Stato ideale in cui le classi dirigenti (governanti e guerrieri) vivono in un regime comunistico (→ comunismo), mentre le classi inferiori (contadini e artigiani) dispongono, soltanto in usufrutto, di una p. limitata. Libere da ogni interesse particolare, le classi dirigenti saranno devote esclusivamente all’interesse pubblico, permettendo allo Stato di raggiungere quella «perfetta unità» che costituisce il

suo bene supremo. Le tesi platoniche saranno sottoposte da Aristotele, nel 2° libro della *Politica*, a una serrata critica. Per lo Stagirita la comunanza dei beni presenta anzitutto un inconveniente di fondo, legato alla natura umana. Gli uomini infatti tendono a occuparsi con maggiore impegno di ciò che sentono come 'proprio' rispetto a ciò che 'è di tutti': ne consegue che in un regime comunistico essi lavoreranno con minore impegno. Inoltre, una società senza p. privata sarà piatta e conformistica, perché verranno meno le differenze individuali: ma l'armonia sociale non scaturisce dall'abolizione delle differenze, bensì dalla loro compresenza, così come l'armonia musicale scaturisce dalla varietà degli accordi e dei toni. Infine, la p. privata rende possibile la generosità: aiutare amici, stranieri o compagni è «la cosa più gradita», ma dà reale soddisfazione e ha valore morale soltanto quando i beni che si impegnano in tale aiuto siano propri. La p. privata, secondo Aristotele, arreca dunque vantaggi economici, sociali e morali: e ciò perché le sue radici stanno nell'amore di sé, ossia in un sentimento naturale e positivo che non va in alcun modo confuso con l'egoismo.

I critici della proprietà. La tesi che sta al fondo del pensiero platonico – l'interesse privato come origine dei mali che affliggono la convivenza umana – verrà ripresa, in ambito cristiano, da alcuni Padri della Chiesa (Crisostomo, Ambrogio), dagli ordini mendicanti e dai movimenti eretici sviluppatisi tra 12° e 16° sec. (valdesi, catari, anabattisti, taboriti). Le tesi contenute nella *Repubblica* ispireranno inoltre le moderne utopie di Moro (→) e Campanella (→), nei cui Stati ideali la p. è abolita perché considerata incompatibile con la giustizia. In questa linea di pensiero può essere collocato anche Rousseau, che lancia contro la p. l'invettiva più celebre del pensiero politico moderno: il genere umano si sarebbe risparmiato innumerevoli delitti, guerre e miserie – si legge nella 2° parte del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1755) – se colui che per primo recintò un terreno, dicendo «questo è mio», fosse stato fermato in tempo, e si fosse proclamato il principio secondo cui «i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno». Il Ginevrino considera tuttavia impossibile l'abolizione della p. privata e si limita a vagheggiare una comunità di piccoli proprietari, fusi armonicamente in un 'io morale collettivo' capace di produrre una volontà che mira soltanto all'interesse generale. La critica della p. privata – e l'idea del suo superamento – sta infine al centro delle teorie socialiste che si vengono sviluppando a partire dal sec. 18°. Particolare rilievo essa occupa nel pensiero di Proudhon, il quale sostiene – in *Che cos'è la proprietà?* (1840) – che la p. è un furto, ma soltanto quando i mezzi di produzione sono concentrati in poche mani: in questo caso, infatti, il lavoro è separato dal godimento dei suoi frutti e la p. diviene una rendita parassitaria. Nel caso in cui, invece, il lavoratore possieda i mezzi di produzione (individualmente o in forma cooperativa), allora la p. rappresenta una libertà. Per questa ragione Proudhon è contrario alla statalizzazione dei mezzi di produzione: egli è infatti convinto che la p., messa nelle mani di un unico soggetto, finirebbe per distruggere la libertà. Su posizioni diverse è Marx, al quale si deve la più articolata critica della p. di tipo borghese-capitalistico. Egli sottolinea – nei *Manoscritti economico-filosofici* – che questo tipo di p. non coincide affatto con la libertà, come sostengono i liberali, ma con un potere sociale che aliena il lavoratore a sé stesso e al suo genere, perché gli sottrae il frutto del suo lavoro. Nel *Capitale* Marx cercherà di dare veste scientifica a questa tesi: servendosi della teoria del valore/lavoro, mutuata dall'economia politica classica, egli sostiene che il profitto nasce dall'indebita appropriazione, da parte del capitalista, di una parte del lavoro dell'operaio, appropriazione resa possibile dal fatto che il sistema capitalistico ha espropriato il lavoratore di quei mezzi di produzione che originariamente gli appartenevano. Marx è inoltre convinto che il capitalismo sia destinato a crollare sotto il peso delle sue immani contraddizioni economico-sociali, le quali – giunte al culmine – provocheranno una rivoluzione dalla quale nascerà una società comunista, fondata cioè sulla p. collettiva dei mezzi di produzione: in questa società

scompariranno, insieme alla p. privata, le divisioni di classe e, per ciò stesso, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e ogni forma di conflitto sociale.

I difensori della proprietà. Sull'altro versante, le ragioni a favore della p. privata – dopo essere state argomentate, nell'antichità e nel Medioevo, da Cicerone (*De officiis*, I, 7 e II, 21) e da Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 96 e II, q. 66) – hanno trovato la loro più articolata espressione nei teorici del liberalismo (→), che ne hanno argomentato in vario modo la legittimità e l'importanza. Per alcuni (come Locke e Kant) la p. è un diritto naturale, mentre per altri (come Hume, Smith e Bentham) nasce su basi utilitaristiche e per altri ancora (Constant) è l'esito di una convenzione sociale. Particolarmente innovativa è la teoria di Locke, che per primo fonda la p. sul lavoro. È vero, osserva il pensatore inglese, che Dio ha dato originariamente la terra e i suoi beni in comune a tutti gli uomini; ma è anche vero che il corpo e la mente sono di proprietà rigorosamente individuale. Di conseguenza tutto ciò che un individuo riuscirà a procurarsi con l'opera del proprio corpo e della propria mente – cioè, lavorando – diverrà suo. In un primo momento Locke pone dei limiti all'appropriazione dei beni, che poi vengono superati grazie all'introduzione della moneta. A questa fondazione della p. Kant e Hume obietteranno che un bene non appartiene necessariamente a chi vi ha dispensato il proprio lavoro. Kant vede nella p. non il rapporto uomo-cosa (il possesso empirico o sensibile, che per il filosofo tedesco coincide con la mera detentio), ma un rapporto giuridico intersoggettivo (il possesso intelligibile o razionale, che prescinde dal possesso fisico immediato e presuppone il riconoscimento o tacito consenso da parte degli altri): la p. è quindi un istituto che dipende per il suo funzionamento dall'osservanza di un sistema di regole condivise. Hume sostiene invece che la p. si fonda sull'utilità: gli uomini, con il tempo, hanno compreso che senza una limitazione del loro desiderio di possesso vi sarebbe stato un continuo conflitto per i beni; essi hanno inoltre capito che una società fondata sulla p. e sulla divisione del lavoro è in grado di produrre maggiore ricchezza (argomento presente, peraltro, anche in Locke, il quale sosteneva che un piccolo pezzo di terra coltivato privatamente rende cento volte di più rispetto a quanto renderebbe se lasciato in p. comune). Alle argomentazioni dei socialisti risponderanno con particolare vigore, nel Novecento, gli esponenti della Scuola austriaca (C. Menger, Mises, Hayek →), che abbandonano la teoria del valore/lavoro dell'economia classica e fondano le loro argomentazioni sulla teoria soggettiva del valore propria del marginalismo. Costoro sostengono che le economie basate sull'abolizione della p. privata e sulla pianificazione centralizzata producono una condizione di miseria diffusa e di oppressione: miseria diffusa, perché la pianificazione, per funzionare, presuppone la conoscenza simultanea di una immensa quantità di informazioni particolari che sono disperse tra milioni di individui e che è impossibile concentrare in una sola autorità; oppressione, perché attribuendo allo Stato il controllo di tutti i mezzi economici, lo si mette in condizione di controllare anche tutti i fini e si distrugge quindi ogni forma di libertà. Per gli esponenti della scuola austriaca il sistema di mercato, fondato sulla p. privata e su regole generali, permette agli individui di scambiarsi i beni e le informazioni di cui dispongono, dando vita a un processo sociale di scoperta che rappresenta il modo più efficace e più libero per produrre conoscenza e ricchezza. Al di là dei diversi modi di concepirne l'origine – e quindi di fondarne la legittimità – la maggioranza dei pensatori liberali è convinta che la p. privata e il sistema di mercato rappresentino uno degli ingredienti indispensabili per il mantenimento della libertà individuale e, al tempo stesso, il metodo migliore per spingere gli uomini a usare nel modo più produttivo beni e risorse naturalmente scarsi.

PROVA

Procedimento razionale volto a stabilire una conoscenza valida. Il concetto di p. è più generale di quello di dimostrazione matematica, che, pur essendo incluso nel primo, non ne esaurisce tutto il significato. Tale osservazione è alla base della classica distinzione tra p. logico-matematica e p. storica: la prima fa riferimento al concetto di dimostrazione proprio delle scienze pure; la seconda fa riferimento a induzioni empiriche o all'esibizione di documenti, oggetti, fatti, testimonianze. Questa distinzione già in qualche misura presente nell'antichità (per es., nel primo libro della Retorica di Aristotele, dove si distingue tra p. non artificiali e p. artificiali) compare negli studi retorici medioevali e rinascimentali, e costituisce, infine, la base di molte riflessioni moderne e contemporanee. Esempi importanti in proposito sono costituiti dalle analisi di Locke (Saggio sull'intelletto umano, IV, 2, 3), di Hume (Ricerca sull'intelletto umano, VI), di Kant (Critica della ragion pura, Dottrina del metodo, cap I., sez. II) e di Dewey (Logica, cap. XII). Nella riflessione novecentesca e contemporanea largo spazio ha avuto l'interesse per lo studio della dimensione giustificazionista (esposizione) delle p. in ambito retorico e per l'analisi della dimensione euristica (di scoperta). Tali indagini hanno messo in evidenza la presenza di molte caratteristiche comuni alle varie p., indipendentemente dal loro contesto di appartenenza. Gli studi, tra gli altri, di Peirce, di G. Polya, di Lakatos e di C. Cellucci sulle procedure inferenziali alla base della costruzione/scoperta delle p., e le ricerche effettuate nel campo della cosiddetta nuova retorica da Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, Toulmin e altri hanno fornito importanti e profonde riflessioni sulle strutture e le dinamiche delle argomentazioni scientifiche, giuridiche, ecc., chiarendo il ruolo al loro interno di processi quali, per es., l'abduzione, l'analogia, l'induzione, la generalizzazione, la particolarizzazione, la metafora, la metonimia. Tali processi, nelle loro varie forme, costituiscono, infatti, le inferenze sulla base delle quali vengono usualmente scoperti gli elementi di p. e costruite quelle particolari argomentazioni mediante le quali produciamo e legittimiamo le conoscenze umane.

PSICHE

Dal gr. ψυχή, connesso con ψύχω «respirare, soffiare». Termine la cui etimologia si riconduce all'idea del «soffio», cioè del respiro vitale; presso i Greci designava l'anima (→) in quanto originariamente identificata con quel respiro; la storia del concetto di p. viene quindi a coincidere con quella del concetto di anima. Nella psicologia moderna (e anche nell'uso comune) la p. è intesa come il complesso delle funzioni e dei processi che danno all'individuo esperienza di sé e del mondo e che ne informano il comportamento. Nel mondo classico, la p. fu frequentemente rappresentata come un'immagine (εἶδωλον) di forme umane, nuda, oppure come un essere alato, e già nella speculazione platonica viene messa in rapporto con l'amore. In raffigurazioni ellenistiche si vede Eros (Amore) che cattura, tormenta, brucia una farfalla rappresentante l'anima; a volte in luogo della farfalla compare una fanciulla con ali di farfalla (Psiche).

PROVVIDENZA

Dal lat. providentia, propr. «previdenza, prudenza», e, per metonimia, «divina provvidenza». Nella speculazione filosofica il concetto di p. nasce con lo stoicismo classico, per il quale esiste un ordine divino e razionale (πρόνοια) immanente all'Universo e alla sua evoluzione ciclica. Nella sua perfetta intelligenza, la πρόνοια riflette a priori il modo in cui si svolgerà il corso delle cose, e perciò stesso assicura a tale svolgimento la migliore forma possibile: essa quindi, insieme, «prevede» e «provvede». Questo duplice aspetto dell'idea della p. (che nello stoicismo giustifica da un lato la teoria della previsione del futuro mercé la mantica e dall'altro la fede ottimistica nella

perfezione dell'Universo) si mantiene anche nel pensiero medievale, per quanto in questo venga sempre più prevalendo il motivo del diretto intervento di Dio nel corso delle cose. Di qui il contrasto fra l'idea della preordinata razionalità del disegno divino e quella della libera azione di Dio, a vantaggio del mondo, che la teologia cristiana medievale cerca in vario modo di conciliare. Nel pensiero moderno, Spinoza esclude rigorosamente questo contrasto riducendo la p. alla causalità dell'universale sostanza divina; e il problema della p. perde in seguito d'importanza in relazione con il diminuito interesse per i suoi generali presupposti teologici. Esso rinasce tuttavia come problema d'interpretazione storiografica. Nel *Discours sur l'histoire universelle* (1681; trad. it. *Discorso sopra la storia universale*) Bossuet, basandosi sul *De civitate Dei* (trad. it. *La città di Dio*) (→) di Agostino, concepisce la p. come l'unica autrice della storia, i cui personaggi sono soltanto ignari esecutori dei disegni di Dio. Ma è soprattutto con la *Scienza nuova* (→) di Vico che il concetto di p. assurge alla più matura espressione filosofica, sebbene sia controverso se il concetto vichiano abbia una connotazione esclusivamente razionalistica o anche religiosa. La p. costituisce per Vico il principio in virtù del quale le azioni dei singoli realizzano inconsapevolmente quei fini universali (la famiglia, la società, la civilizzazione) che vanno ben al di là del loro significato particolare. Questo tipo di interpretazione del concetto di p., in una prospettiva decisamente laica, lo si ritrova, d'altra parte, nella *Favola delle api* (→) di Mandeville e nella metafora della «mano invisibile» con cui A. Smith intendeva teorizzare l'esistenza di un ordine naturale provvidenziale, intrinseco alla società e alla storia, che, al di là delle intenzioni dei singoli, realizza il bene comune. Nella forma più consapevole l'idea di una p. immanente alla storia sarebbe poi stata articolata dalla filosofia della storia di Hegel, il cui concetto di «astuzia della ragione» intendeva evidenziare come le azioni spesso divergenti degli uomini sarebbero finalizzate alla realizzazione di progetti universali che sfuggono alla consapevolezza di coloro che li realizzano. Tale concezione, da Vico e da Hegel, passa nella teoria storiografica di Croce, che parimenti considera la p. come la razionalità dell'universale accadere storico. Il concetto di p. viene negato, esplicitamente o implicitamente, da ogni concezione irrazionalistica e pessimistica del reale: come quella, per es., di Schopenhauer, che pone come principio assoluto una cieca «volontà di vivere», o come l'esistenzialismo, che oppone all'idea della progressività e razionalità del reale quella della sua precarietà e negatività, sostituendo quindi alla fede nei valori della vita e della storia il senso angosciato dei conflitti, non risolti, dell'esistenza.

PURO

Aggettivo usato in ambito gnoseologico già nel 16° sec. per indicare l'attività di una funzione conoscitiva, in quanto si presenta del tutto indipendente dalle altre. Kant diede al concetto un significato più profondo, designando come «pure» quelle conoscenze a priori (→ a priori/a posteriori) o trascendentali (→ trascendentale) cui non sia mescolato assolutamente nulla di empirico. In questo stesso senso Fichte contrappose un «Io p.» incondizionato a un «Io empirico», determinato dall'esperienza. Avenarius verso la fine dell'Ottocento introdusse il concetto di «esperienza p.», idealmente precedente la distinzione del fisico dallo psichico e dell'oggettivo dal soggettivo.

QUADRATO DEGLI OPPOSTI (O LOGICO)

Schema grafico per rappresentare relazioni logiche, erroneamente attribuito al filosofo neoplatonico dell'11° sec. Michele Psello e perciò talvolta chiamato q. di Psello. In esso (v. fig.) si usano per un generico enunciato universale affermativo, universale negativo, particolare affermativo e particolare

negativo rispettivamente i simboli A, E, I, O, legati mnemonicamente alle frasi: «A affirmat, negat E, sed universaliter ambae, I firmat, negat O, sed particulariter ambae». Gli enunciati contrari A ed E possono essere entrambi falsi ma non entrambi veri: gli enunciati subcontrari I e O possono essere entrambi veri, ma non entrambi falsi; gli enunciati contraddittori A e O (ovvero E e I) non possono essere entrambi veri e nemmeno entrambi falsi, cioè, se uno di essi è vero, l'altro è falso; infine, gli enunciati subalterni sono tali che A implica I ed E implica O, ma non viceversa. Le precedenti regole possono essere verificate prendendo, per es., A=«tutti gli uomini sono filosofi», E=«nessun uomo è filosofo», I=«qualche uomo è filosofo», O=«qualche uomo non è filosofo».

QUAESTIO

La forma di discussione e di analisi delle dottrine praticata nell'insegnamento e nei dibattiti (disputae) universitari medievali. Strutturatasi gradatamente, la q. viene istituzionalizzata nel 12° sec., a partire dal modello presentato dal Sic et non di Abelardo, che consiste nella presentazione degli argomenti a favore (pro) e contro (contra) una determinata tesi, cui segue un'analisi suddivisa in diversi articoli (articula) conclusa dalla soluzione fornita dal maestro (solutio magistralis). Le Sententiae tratte dai Padri e raccolte dal maestro Pietro Lombardo, costituiscono il riferimento fondamentale per la discussione di tesi teologiche. Il metodo della q. è adottato anche come genere letterario nei testi che riproducono le dispute tenute sui testi istituzionali sui quali vengono svolti i corsi (quaestiones disputatae) e nei commentaria, incentrati principalmente sui testi di *Aristotele* o della Bibbia (nelle classi superiori di teologia). Lo svolgimento dei dibattiti era sancito dall'ordinamento pedagogico secondo un preciso calendario accademico, quaestiones ordinariae, ma durante l'anno erano previste, a Natale e a Pasqua, due occasioni per le discussioni di argomento libero (de quodlibet), le quaestiones quodlibetales.

QUALITÀ

Dal lat. qualitas, der. di qualis «quale» secondo il modello del gr. ποιότης «qualità» da ποιός «quale» (il calco è dovuto a *Cicerone*). In generale, il termine filosofico designa qualsiasi aspetto formale, e concretamente determinato, di una data realtà. Questo suo aspetto formale, d'altronde, fa sì che alla determinazione qualitativa astrattamente presa rimanga obiettivamente estraneo il carattere di esistenza o di inesistenza oggettiva della realtà a cui la determinazione stessa si riferisce. S'intende quindi come il concetto di q. sia stato, fin dalle sue prime formulazioni, affiancato a quello di sostanza (→), a quest'ultimo essendo attribuita la nota fondamentale dell'esistenza oggettiva e all'altro restando invece precipuamente assegnata la determinazione degli aspetti formali: da ciò la posizione del concetto di q. come suprema classe di tutti i concetti designanti comunque una inerenza a una sostanza o soggetto (attributi, proprietà, facoltà, ecc.).

La speculazione aristotelica e scolastica. La prima esplicita definizione della nozione di q. risale ad *Aristotele*, che nel libro 5° della *Metafisica* (→) distingueva due significati del termine: la q. come «differenza della sostanza» e la q. come «affezione». Nel primo significato la q. è la caratteristica che distingue una sostanza all'interno di un genere (per es., l'essere bipede è la q. dell'uomo in quanto animale, l'essere quadrupede lo è del cavallo); in questo senso la q. corrisponde alla differenza specifica. Nell'altro significato la q. è uno dei modi che può assumere, più o meno stabilmente, una sostanza e *Aristotele* poneva la q. così intesa tra le categorie in una posizione

subordinata rispetto alla sostanza, intendendo con essa la classe più generale entro cui rientrano tutti i predicati designanti ciò che inerisce in modo non essenziale o non necessario a una sostanza, ossia le caratteristiche accidentali in virtù delle quali una sostanza è simile, diversa o contraria rispetto a un'altra. È soprattutto questo secondo significato, definito da *Aristotele* nelle *Categorie*, che si sarebbe tramandato nella filosofia scolastica, insieme con la distinzione aristotelica della q. in quattro gruppi: gli abiti e le disposizioni (*habitus, dispositiones*), i primi indicanti q. più stabili delle seconde; le capacità o facoltà, in senso positivo o negativo (*potentia, impotentia*); le forme o figure (*formae o figurae*), ossia le determinazioni geometriche; le affezioni o passioni (*passiones o patibiles qualitates*), ossia le caratteristiche e le alterazioni sensibili della sostanza, che sono le q. sensibili. Relativamente a quelli che chiamava sensibili (*αἰσθητά*), corrispondenti alle qualità sensibili del Medioevo, *Aristotele* aveva inoltre distinto, nel *De anima* (trad. it. *Sull'anima*) (→), le q. proprie, oggetto di uno solo dei cinque sensi, e le q. comuni, oggetto di più sensi. Anche questa ulteriore distinzione rimase pressoché invariata nella scolastica, la quale, nel suo periodo più tardo, introdusse l'ulteriore distinzione tra q. sensibile o manifesta e q. occulta, quest'ultima essendo concepita come un potere interno alle cose che non cade sotto i sensi ma si coglie soltanto attraverso i suoi effetti.

La filosofia moderna: la critica del nesso sostanza-qualità. La nozione di q. occulta, che è in larga misura alla base delle ricerche magico-alchimistiche e naturalistiche del Rinascimento, doveva suscitare enormi polemiche nella nascente scienza seicentesca di orientamento meccanicistico, che vedeva nella fisica qualitativa di origine aristotelica (di cui quella nozione era una conseguenza) soltanto delle pseudospiegazioni. Nell'età moderna, inoltre, si assiste a una profonda trasformazione del concetto di q.: a partire da una prospettiva empiristica tipica innanzitutto della scienza moderna (ma non va trascurato che q. occulta fu talvolta polemicamente considerata la stessa attrazione newtoniana) lo schema aristotelico sostanza-q. viene sostituito da schemi interpretativi meccanicistici e matematici (cioè quantitativi) il cui esito è rappresentato dalla distinzione tra q. primarie (oggettive, reali), ritenute proprie dell'oggetto e suscettibili di determinazione quantitativa (grandezza, figura, moto), e q. secondarie, essenzialmente soggettive in quanto ritenute effetto delle q. primarie sugli organi di senso (colori, odori, sapori, suoni). Questa distinzione era già implicita nell'atomismo greco ed è stata riaffermata in età moderna da Galileo, *Hobbes*, *Gassendi*, Boyle e *Locke*, al quale se ne deve soprattutto la diffusione. Il modo stesso in cui *Locke* aveva posto il problema, comunque, suscitò l'ulteriore questione se il processo di soggettivazione delle q. dovesse arrestarsi alla sfera delle secondarie e non estendersi invece anche alle primarie. Tale estensione fu effettivamente operata da *Berkeley* e *Hume*, che, mostrando come le q. primarie non siano in concreto mai percepibili se non attraverso la mediazione delle secondarie, ne conclusero che le stesse q. primarie non sono che «idee» soggettive connesse alla percezione.

La qualità nelle scienze dell'Ottocento e Novecento. Il concetto di q. sarebbe passato in secondo piano a causa dei trionfi della scienza moderna e dei suoi procedimenti quantitativi. Sul piano filosofico si ha una chiara idea dell'attrattiva suscitata dai metodi quantitativi della scienza moderna nel concetto kantiano di «quantità intensive», con cui *Kant* intendeva riferirsi alle sensazioni in quanto contrapposte alle «quantità estensive» spazio-temporali; essendo caratterizzate da un «grado», le sensazioni rientrerebbero anch'esse nel dominio dei fenomeni trattabili quantitativamente. Il problema della misurazione e, più in generale, della riduzione all'ambito matematico delle q. sensoriali è stato peraltro al centro degli interessi della psicofisica sin dall'Ottocento, benché la differenza tra tipi di sensazioni (per es., il caldo e il freddo, il dolce e l'amaro), diversamente dalle variazioni di intensità all'interno di uno stesso tipo, abbia sempre rappresentato un argomento a favore della loro natura irriducibilmente qualitativa. Sempre maggiore importanza, inoltre, dovevano acquisire, tra il 19° sec. e il 20°, i metodi statistici in psicologia e nelle

scienze sociali. D'altra parte, un ritorno alla considerazione qualitativa è stato spesso avvertito tanto nelle scienze umane (per es., in antropologia e in sociologia), dove gli approcci basati su metodi statistici non sempre sono ritenuti in grado di fornire adeguate spiegazioni delle specificità culturali; e nelle stesse scienze fisico-chimiche e biologiche, nelle quali, per quanto su un piano più speculativo che strettamente scientifico, la nozione di q. si è riproposta attraverso il vecchio problema del rapporto tra le parti e il tutto, dove quest'ultimo venga considerato non completamente riducibile alla distribuzione delle parti e implicante pertanto la formazione di proprietà qualitativamente diverse rispetto agli aggregati.

QUANTIFICAZIONE

In generale nelle scienze empiriche, processo che associa a proprietà di un certo sistema osservato una costante numerica (processo di misurazione). In logica con tale termine si fa riferimento all'utilizzazione nel linguaggio formale di operatori logici detti quantificatori che quantificano variabili riguardanti individui, proprietà, funzioni ecc. I quantificatori denotano espressioni sincategorematiche come 'esiste un', 'qualcuno', 'per ogni', 'tutti', 'almeno uno', ecc. Sebbene enunciati quantificati siano stati indagati già nella logica antica, è a *Frege* che si deve lo sviluppo profondo della logica della quantificazione. Limitandoci alla logica dei predicati del primo ordine con identità si può distinguere tra tre tipi di quantificatori. Il quantificatore esistenziale afferma che almeno un individuo soddisfa certe proprietà o è in relazione con altri individui. Per es.: 'esiste un trattato di pace'. Tale operatore è formalizzato con il simbolo $\exists$ che quantifica delle variabili di cui si predica qualche cosa. Per es.: $\exists x (Px)$, dove la prima x è detta indice del quantificatore, P sta per un predicato, e (Px) è detto campo di azione del quantificatore. Il quantificatore universale afferma che tutti gli individui soddisfano certe proprietà o sono in relazione con altri individui. Per es.: 'tutti i francescani sono cattolici'. Tale operatore è formalizzato con il simbolo $\forall$. Anche per gli enunciati così quantificati ($\forall y R(y)$) si distingue tra indice e campo di azione del quantificatore. I quantificatori numerici sono impiegati per formalizzare espressioni che specificano quanti individui godono di una certa proprietà o sono in una certa relazioni con altri. Per es.: 'Giovanni ha due cani'. Tali q. sono espresse mediante i quantificatori e il predicato di identità.

QUANTITÀ

La proprietà e la condizione per cui un singolo ente o elemento, concreto o astratto, può essere misurato e quindi la sua grandezza, eventualmente espressa in termini numerici.

La quantità nel pensiero antico. Come categoria ontologica la q. inizia a svolgere un ruolo rilevante nel pitagorismo, attraverso la nozione di numero, stando almeno alla testimonianza di *Aristotele*, che proprio nella concezione pitagorea scorderà il passaggio storico-concettuale dal naturalismo ionico – rivolto alla ricerca di una causa sensibile delle cose – alla filosofia platonica, che afferma la vera realtà del soprasensibile, collocando gli enti matematici in una posizione intermedia tra i due mondi (e in ciò distaccandosi dai pitagorici, che ritenevano il numero insito nelle cose). La prima definizione esplicita della nozione si deve tuttavia allo stesso *Aristotele*, che, assumendola tra le categorie, cioè tra i predicati generalissimi dell'essere, la definisce come «ciò che è divisibile in elementi, ciascuno dei quali costituisca un'unità determinata» (*Metafisica*). La q. è quindi sempre, in atto o in potenza, q. discreta, cioè numerata o numerabile secondo parti, e nel caso della numerabilità potenziale, essa immediatamente si presenta in atto come q. continua; *Aristotele* definisce inoltre pluralità ciò che è divisibile in parti non continue, grandezza ciò che può dividersi in parti continue,

numero la molteplicità delimitata. Sia nella *Metafisica* (→), sia nelle *Categorie*, lo Stagirita introduce altre importanti distinzioni, come quella tra ciò che è q. per sé (la linea e tutte le realtà la cui definizione implica la q., nonché gli attributi di queste realtà, come il poco, il molto, ecc.) e ciò che è q. per accidente (cose che partecipano della q. o che ne sono affezioni, come il tempo e lo spazio), che verranno variamente riprese in epoca medievale. Sebbene subordinato a quello di sostanza, il concetto di q. svolge un ruolo importante anche nella fisica aristotelica, dove interviene in partic. nella determinazioni di nozioni come quelle di movimento, spazio, tempo e materia, nonché nella soluzione dei famosi paradossi di Zenone. E se questo aspetto della concezione aristotelica passerà in secondo piano in età moderna, per l'affermarsi delle scienze sperimentali, maggiore risonanza troverà, almeno fino a *Kant*, l'ulteriore analisi del concetto di q. che *Aristotele* svolge sul piano logico-dianoetico, laddove alle due forme principali del giudizio qualitativo, quella affermativa e quella negativa, affianca le due sintesi proprie del giudizio quantitativo, l'universale e la particolare, in cui il predicato viene, rispettivamente, affermato (o negato) di tutti o soltanto di alcuni dei componenti la molteplicità espressa dal soggetto, considerando infine «indeterminato», qualitativamente, il giudizio in cui il segno della negazione è connesso non con la copula ma direttamente col predicato, quantitativamente, il giudizio che manca della determinazione della particolarità o dell'universalità.

La riflessione medievale. Il pensiero medievale riprende e rielabora le formulazioni aristoteliche, approdando tra l'altro alla classica tripartizione dei giudizi quantitativi in universali («tutti gli uomini sono mortali»), particolari («alcuni uomini sono ateniesi») e individuali («*Socrate* è ateniese»). In linea generale, i filosofi medievali considerano inoltre la q. come categoria prossima a quella di sostanza, come il primo degli accidenti (*mensura substantiae*), dando particolare rilievo alla q. continua, la cui struttura viene concepita quale supporto delle varie qualità della sostanza. Le divergenze riguardano la valutazione del suo statuto ontologico; così, alla posizione della prima scolastica, che assume la q. come una categoria capace di esistenza indipendente, si contrappone quella sostenuta da *Occam*, il quale nega che la q. possa esistere separatamente dalla sostanza e dall'estensione.

La matematizzazione della scienza moderna. A partire dal Rinascimento, con il progressivo affermarsi della concezione fisico-matematica della natura (e il tornare in auge di pitagorismo e platonismo), si afferma con forza l'esigenza di risolvere la qualità in quantità. Specialmente per opera di *Keplero*, *Galilei* e *Descartes*, il concetto di q. diviene un elemento fondante di quella matematizzazione che costituirà la peculiare tendenza della scienza moderna. Sul piano propriamente filosofico, la q. torna ad avere una più spiccata valenza ontologica nella filosofia di *Spinoza*, che alla rappresentazione astratta e superficiale della q. (peculiare dell'«immaginazione») come divisibile, finita e composta di parti, contrappone la concezione dell'«intelletto», che la considera come modo infinito della sostanza (sotto l'attributo dell'estensione), e quindi come infinita, unica, indivisibile. Alla determinazione dei limiti del concetto di q., specialmente rispetto a quello di qualità, lavorerà invece la filosofia critica. Così, prendendo le mosse dalla tradizionale dottrina dei giudizi, *Kant* fa della q. una delle quattro classi di concetti dell'intelletto (la prima della tavola esposta nella dottrina trascendentale degli elementi), e la scompone quindi nelle categorie di unità, pluralità e totalità; più in partic., essa presiede alla sintesi dell'omogeneo nell'intuizione in generale, e, assieme alla qualità, fornisce all'intelletto i principi che guidano gli assiomi dell'intuizione, le anticipazioni dell'esperienza e le analogie dell'esperienza. Speciale rilievo ha pure, soprattutto con riferimento alla concezione dialettica della q., la giustificazione metafisica della matematizzazione delle scienze della natura che *Kant* svolge nell'opera *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786), muovendo dai concetti di attrazione e repulsione; a essa si ricollega

infatti *Hegel* nella sua ampia trattazione della q. (Scienza della logica, dottrina dell'Essere), che si propone appunto, tra l'altro, di chiarire e approfondire il passaggio logico dal qualitativo al quantitativo; essendo concepita come «qualità superata», o «tolta», la q. si caratterizza in via generale (q. pura) come «essere indifferente alla determinatezza», che contiene in sé, come momenti ideali, tanto la continuità quanto la discrezione, e si realizza quindi nel quanto (grandezza estensiva, o q. determinata) e poi nel grado (grandezza intensiva), prima di trapassare nella misura (unità di qualità e q.). A quest'ultimo passaggio della trattazione hegeliana – più volte richiamato da *Marx* nel Capitale (→) – si ricollegherà *Engels* quando, nel delineare i principi del materialismo dialettico, individuerà nella conversione della q. in qualità una delle leggi fondamentali della materia. In seguito, anche per influsso delle nuove acquisizioni della matematica e della fisica novecentesca, la trattazione filosofica della q. si sposta prevalentemente su un terreno prettamente logico-formale (quantificazione dei predicati; logica proposizionale) ed epistemologico (distinzione tra concetti qualitativi, quantitativi e metrici).

QUIDDITÀ

Dal lat. mediev. quidditas, der. di quid «che cosa». Termine usato dalla filosofia scolastica per designare il carattere essenziale, il quid, che fa essere una cosa quella che è; così, per es., si legge in Dante: Fede è sustanza di cose sperate, Ed argomento delle non parventi; E questa pare a me sua quiditate (Paradiso, XXIV 64-66; in risposta alla domanda di s. Pietro: «Fede che è?»). La quidditas corrispondeva con ciò, in primo luogo, all'aristotelico τί ἐστίν, o τί ἦν εἶναι, e cioè all'essenza universale informante, nell'individuo, la materia. Poiché però la determinazione formale della materia appariva anche costituita di elementi molteplici, date le distinzioni che si potevano fare in seno al quid, così si distinsero varie quidditates.

QUINTA ESSENZA

Nella fisica greca, quinto elemento che si aggiunge, con caratteristiche peculiari, ai quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) della classificazione di *Empedocle*. Le origini di questa dottrina sono incerte: attribuita a Ferecide di Siro, ai pitagorici e a Filolao, le testimonianze in proposito dei dossografi sono discusse. Probabilmente la dottrina relativa all'esistenza di un quinto elemento risale alla prima Accademia platonica, come sviluppo della cosmologia del Timeo (→): nell'Epinomide vicino ai quattro elementi troviamo menzionato un «quinto corpo» (πέμπτον σῶμα) chiamato anche «etere» (αἰθήρ). La dottrina dei cinque elementi trova un suo ampio sviluppo in *Aristotele*, che ritiene i corpi e le sfere celesti composti di un elemento incorruttibile, eterno (a differenza dei quattro elementi che occupano il mondo sublunare), chiamato τὸ πρῶτον σῶμα (anche πρώτη οὐσία, τὸ θεῖον σῶμα, αἰθήρ) ma mai quinto elemento. Nell'età postaristotelica, sotto l'influenza della cosmologia del Timeo platonico e del primo *Aristotele*, la dottrina di un quinto elemento o q. e. (πέμπτη οὐσία; lat. quinta natura, quinta substantia, quinta essentia, ecc.) trova ampio sviluppo nell'ambiente ellenistico, soprattutto nel sincretismo stoico e neoplatonico: con esso si indica, ma spesso con interpretazioni diverse, un elemento divino, principio di vita e di moto, ora intermediario tra anima e corpo, ora assimilato al πῦρ stoico, ora alla ψυχή τοῦ κόσμου neoplatonica. Nel Medioevo, la dottrina della q. e. o quinto elemento trova la sua fortuna con la scoperta delle opere di *Aristotele* e si diffonde con la sua fisica: la q. e. è identificata (come già in età ellenistica) con il «quinto corpo» incorruttibile, costituente i cieli, e tale dottrina durerà quanto la concezione aristotelica del mondo. Nel Rinascimento, con la ripresa di temi neoplatonici, la dottrina della q. e.

viene ad assumere un nuovo significato: realtà intermedia tra spirito e natura, nesso tra macrocosmo e microcosmo, la q. e. (identificata anche, secondo l'antica tradizione, con l'etere e lo spiritus mundi) diviene un elemento fondamentale nella magia e soprattutto nell'alchimia in quanto ultimo fondamento di tutta la realtà. La ricerca alchimistica tenterà di isolarlo perché con esso ritiene di poter ridurre i metalli a un principio comune e quindi trasmutarli l'uno nell'altro. Da questo ultimo significato alchimistico deriva il significato di q. e. come essenza ultima di una cosa, usato anche in senso figurato.

RAGIONAMENTO

Nella logica antica, ogni processo discorsivo della mente o ragione, che, muovendo da alcune premesse, perviene a una conclusione. Se questo procedimento va dall'universale al particolare, o dal più generale al meno generale, si ha il r. deduttivo, che ha trovato la sua più compiuta trattazione nella sillogistica (→) aristotelica; se la direzione è inversa, si ha il r. induttivo (→ induzione). Dato però il maggior rigore logico della deduzione, come r. per eccellenza è talora considerato il sillogismo (→).

RAGIONE

Dal lat. ratio («calcolo», «rapporto»). Termine con cui *Cicerone* tradusse il greco λόγος e che conserva di quest'ultimo diversi significati, indicando la disposizione intrinseca e ideale di una cosa, o la sua costituzione matematica (i numeri ἄλογοι sono gli irrationales, «irrazionali», nel senso di numeri non esprimibili esattamente), e, più in generale, l'attività ragionatrice-discorsiva che distingue l'uomo da tutti gli altri animali. In questo senso, dunque, λόγος e ratio non designano alcuna particolare funzione gnoseologica, ma l'universale opera del pensare e ragionare; valore, questo, che si conserva nei corrispondenti termini delle lingue moderne (fr. raison; ted. Vernunft; ingl. reason).

Il pensiero antico e medievale. Nella filosofia greca il campo semantico del termine r., in quanto equivalente a pensiero, non si esaurisce nel λόγος, cioè nella r. discorsiva e calcolante, ma comprende anche il nous (→), cioè quell'apprensione immediata della verità che rappresenta il vertice del processo conoscitivo, in quanto ha per oggetto le idee, e più esattamente l'idea suprema. Questo doppio significato si conserva e si precisa in *Aristotele*, il quale pone una più netta distinzione fra il νοῦς inteso come conoscenza intuitiva delle verità e la διάνοια in quanto sede del pensiero discorsivo, giudicante e sillogizzante, che si attua attraverso momenti successivi e distinti, ma strettamente connessi. Una delimitazione più specifica dell'ambito del termine ratio si delinea invece nel linguaggio filosofico del Medioevo. *Tommaso d'Aquino* distingue infatti la ratio dall'intellectus come atti diversi di una medesima potenza («intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discurso»), di modo che l'intellectus viene a corrispondere al greco νοῦς, la ratio alla διάνοια. In questo quadro, la r. viene quindi svalutata rispetto all'intelletto (→), mentre assume sempre più rilievo, soprattutto nel tomismo e nella scolastica, la questione del rapporto tra la r. e la fede rivelata, rapporto che l'averroismo tende invece a risolvere attraverso la dottrina della doppia verità (→).

Il Rinascimento. Questa valutazione comincia a invertirsi già agli inizi dell'età moderna, come attesta la concezione della r. sostenuta da Niccolò da Cusa, il quale, quasi anticipando le concezioni dell'idealismo dialettico, vede in essa la superiore attività conoscitiva, capace di conciliare le

opposizioni poste e non risolte dall'intelletto. E nella filosofia rinascimentale, con la riscoperta della centralità dell'uomo e delle capacità della sua mente, inizia a farsi strada un'idea di r. 'civile', legata agli accesi contrasti della vita comunale, alle nuove pratiche tecniche e commerciali, limitata, ma anche rigorosa e capace della maggiore efficacia, alla quale si ispira Machiavelli nella sua grande opera politica e storiografica. Altri decisivi mutamenti rispetto alla tradizione intervengono poi nel tardo Rinascimento, nell'ambito del cristianesimo rinnovato di un Erasmo, che nell'Elogio della pazzia (→) (1509) presenta una concezione ironica, umanizzata, venata di *scetticismo* dell'uomo e della r. umana, che trova accoglienza in Francia, fra la fine del sec. 16° e l'inizio del 17° sec., dove assume una veste assai più laica; scartando l'intelletto come dimensione che non può riguardare l'uomo, questa corrente scettica finisce quindi, con *Montaigne* e Charron, per configurare una r. che, spogliata delle sue pretese all'assoluto, è lo strumento per giungere a una saggezza che riavvicina l'uomo alla natura e all'animale.

La svolta di Galileo e l'età moderna. La vera svolta verso una nuova concezione avviene tuttavia fra il sec. 16° e il 17°, con la nascita della scienza moderna, e parte di nuovo dall'Italia. Nel ridisegnare l'idea del sapere, Galileo *Galilei* delinea un modello complessivo di r. che assume come punto di riferimento principale quella r. tecnica, strumentale che lo scienziato pisano aveva visto all'opera nell'Arsenale di Venezia; una r., dunque, legata in modo nuovo all'esperienza sensibile, alla pratica concreta, come pure al linguaggio dialogico vigente nel mondo della quotidianità e del senso comune. Sulle molte questioni che tale concezione lasciava aperte, a partire dal rapporto fra l'astrazione matematica e il momento sensibile, pratico e dialogico, espresso dal linguaggio di tutti i giorni, si misureranno i due secoli successivi, fino a *Kant*. Intanto, nel corso del 17° sec., la cesura rispetto alla tradizione antica e medievale si compie, e si precisa, attraverso l'opera di *Descartes* e di *Hobbes*. Il primo elabora, sul modello del cogito (→), un'idea di r. imperniata sull'evidenza e sulla matematizzazione dell'esperienza, sottolineando anche il suo nesso con il «buon senso» (che nel Discorso sul metodo identifica con la r. stessa, e dichiara essere «la cosa meglio distribuita al mondo»), riallacciandosi così a uno degli aspetti fondamentali della posizione di *Galilei*. Il secondo, invece, nel riaffermare la superiorità della r. sull'intelletto, la interpreta essenzialmente come calcolo, sottolineandone l'aspetto logico-linguistico, all'interno di un'epistemologia empirista che tende al convenzionalismo (negando ogni ruolo all'intuizione nella fissazione dei principi da cui muove il procedimento deduttivo). In ogni caso, anche se un esponente del razionalismo come *Leibniz*, con la sua attenzione alla questione delle lingue, della storia e ai problemi, non matematizzabili, del mondo della vita, e con il suo tentativo di tradurre la distinzione fra sapere matematico e sapere sperimentale in quella di verità di r. (a priori) e verità di fatto, mostra di seguire il filo dell'impostazione galileiana, nel complesso, alla fine del 17° sec., la filosofia europea continentale viene attestandosi su una posizione di razionalismo metafisico, che tende a privilegiare largamente il momento dell'evidenza a priori, deduttivo, rispetto a quello empirico-pratico. A questo risultato concorrono anche i dibattiti che, a partire da Grozio, vengono contrapponendo al diritto e alla religione positivi un diritto e una religione naturali, dettati da una r. che enuclea verità morali eterne e universali. L'accentuazione del momento empirico, del legame con l'esperienza, con il senso comune e con il linguaggio ordinario, prevale invece in ambito inglese, soprattutto sulla scia del Saggio sull'intelletto umano (→) (1690) di *Locke*, in cui pure persistono importanti residui razionalistico-intuizionistici di carattere cartesiano.

Il percorso originale di Vico. In Italia, nel periodo immediatamente precedente al diffondersi dell'Illuminismo, Vico affronta il tema della r. secondo un percorso originale che, riallacciandosi alla tradizione galileiana, gli consente di sottrarsi, almeno in parte, alla contrapposizione fra razionalismo ed empirismo (Scienza nuova, 1a ed. 1725). La r. di Vico accoglie infatti sia il momento

dell'esperienza («il certo») sia quello dell'evidenza e dell'a priori («il vero») ed è intimamente legata al linguaggio, alla retorica, al momento dialogico, rimanendo dunque nel solco dell'impostazione galileiana, oltre che della tradizione retorica dell'Umanesimo. In questo quadro, la polemica del filosofo napoletano con il razionalismo cartesiano va intesa come presa di distanza dal razionalismo astratto piuttosto che come critica del sapere matematico-scientifico: più che a un rifiuto della scienza, Vico pensa – secondo un'impostazione che ha molte affinità con l'opera, di poco posteriore, di *Montesquieu* in Francia – a una sua estensione al campo della storia e dei costumi (all'ambito 'antropologico', per usare un'espressione odierna). Ne risulta quindi una r. intimamente legata alle vicende storiche e agli «usi» più concreti e, per così dire, più 'bassi', che si articola storicamente secondo una struttura triadica (la fase degli dei, degli eroi e degli uomini), destinata a riprodursi nel corso della storia, e identificata con l'interna regolarità delle vicende del mondo. Una visione, questa, che sarà riscoperta in tutta la sua pregnanza soltanto nel 19° sec., con il romanticismo, l'idealismo e lo storicismo.

L'età illuministica. Gli sviluppi della ricerca scientifica continueranno a ripercuotersi in modo decisivo sulla concezione della r., specialmente in Inghilterra, dove Newton, con i *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687; trad. it. *Principi matematici della filosofia naturale*), aveva condotto a termine l'impresa cominciata da Galileo. Con il diffondersi del newtonismo in tutta Europa nel 18° sec., e con il prevalere dell'impostazione sensistica di stampo inglese, lo iato apertosi fra conoscenza matematica, a priori e deduttiva, e conoscenza empirica, fattuale, si viene a riproporre con accentuata gravità: l'opposizione, intorno alla metà del 18° sec., fra la metafisica razionalistica del leibniziano *Wolff* e la riconduzione della r. a esperienza, credenza e abitudine, sconfinante talvolta in un vero e proprio irrazionalismo, proposta da *Hume*, esprime in modo efficace tale divaricazione. E l'Illuminismo francese, che, soprattutto con la realizzazione del progetto dell'*Encyclopédie* da parte di d'Alembert e Diderot, costituisce uno dei massimi momenti di esaltazione della r. e del suo progressivo affermarsi nella storia, sul piano filosofico non concorre a risolvere tale problematica: fortemente influenzato dal sensismo inglese, approfondisce semmai il legame tra la r. e le tecniche, alle quali nell'*Encyclopédie* viene dato uno spazio amplissimo, nonché il tema dell'autonomia della r. rispetto alla fede e alla religione positiva, motivo, questo, che viene svolto in forma radicale specialmente nelle correnti materialistiche, con chiare connotazioni storico-politiche (la lotta contro l'*ancien régime*).

Kant e l'idealismo tedesco. Allo iato fra razionalismo e empirismo, personificato dalla distanza che separa *Wolff* da *Hume*, imprimerà uno scarto decisivo la riflessione filosofica di *Kant*. Con il termine *Vernunft* il filosofo tedesco designa anzitutto, e in via generale, l'intero campo dell'attività conoscitiva in quanto basata su principi trascendentali o puri, e quindi suscettibili di determinazione critica, e da tale terminologia deriva anche il titolo della *Critica della ragion pura* (→), sebbene essa riguardi non soltanto la r. nel senso specifico del termine, ma anche l'intelletto e l'intuizione, nelle loro forme a priori. D'altra parte, proprio l'esigenza di operare una nuova «rivoluzione copernicana» spinge *Kant* a ribaltare nuovamente, in sede conoscitiva, il rapporto tra r. e intelletto, e a ristabilire il primato del secondo sulla prima: l'intelletto (*Verstand*) è finito e limitato, ma è anche l'organo dell'unica conoscenza disponibile all'uomo, quella relativa al mondo fenomenico; la r. (*Vernunft*), nella sua aspirazione alla totalità, si arena in insormontabili antinomie. Tuttavia, riaffermando in sede morale il primato della r., in quanto suprema e noumenica fonte della libertà e della moralità, *Kant* apre la strada su cui si incamminerà l'idealismo tedesco (che troverà altri spunti nella *Critica del giudizio*), nel suo tentativo di liberare la r. dalle limitazioni impostegli dall'intelletto. Così, se *Fichte* conferisce nuova dignità all'intuizione intellettuale, considerandola accessibile alla mente umana (laddove per *Kant* era riservata alla mente divina), *Hegel* giunge a teorizzare, nell'ambito

della sua reinterpretazione della dialettica, la superiorità non soltanto pratica, ma anche teoretica della r. umana rispetto all'intelletto, nonché a risolvere per questa via l'antitesi illuministica tra fede e sapere. All'uomo, in quanto titolare – sia pure provvisorio – di una r. ormai identificata con il logos dell'intera realtà, è così di nuovo aperta la strada dell'infinito; e se l'intelletto viene a impersonare la riflessione, ossia il raziocinare che resta ancorato al dualismo, senza accorgersi delle contraddizioni in cui si avvolge, la r., identificata con la facoltà di risolvere quelle antitesi in sintesi sempre più comprensive e ricche di contenuto, diviene lo strumento principe della scienza filosofica, volta alla comprensione dell'Assoluto. Tuttavia nell'idealismo è presente, fin dall'inizio, una direzione diversa, più fedele all'impostazione kantiana, che rifiuta l'assolutezza della r. hegeliana pur accettando la svolta fichtiana. Nella filosofia di *Schelling*, in partic., il primo principio ha fin dall'inizio un limite interno alla sua razionalità, un secondo principio che la tradizione teologica ha identificato con il male, o con Satana. *Schopenhauer* e *Nietzsche* si muoveranno sulla scia di questa posizione, che per tutto il 19° sec., e anche oltre, affiancherà il positivismo, il *neokantismo* e il neohegelismo, contrapponendosi a essi in modo volta a volta più o meno netto. In questa linea interpretativa, alla contrapposizione fra la r. matematica e la r. sperimentale, tipica della modernità, si sostituisce quella fra la r. e il suo 'Altro', ossia il caos, l'irrazionale. Inoltre, poiché la prima contrapposizione, fra r. matematica ed esperienza, ha in quest'ultima un principio di casualità e irrazionalità, e la seconda, fra la r. e il suo Altro, comporta anch'essa un ricorso al 'fatto' e alla casualità (nell'Infinito schellinghiano, nulla può spiegare il passaggio dall'essenza all'esistenza, che è un 'salto' irrazionale ed esplicitamente definito come «empirico»), si verifica anche una parziale sovrapposizione di questi due modelli di ragione.

Sviluppi novecenteschi. Nella filosofia del 20° sec., con *Husserl*, *Heidegger* (che della r., da lui denominata «metafisica», ha fatto addirittura un'«epoca del mondo», un momento fondamentale della «storia dell'Essere»), il neopositivismo, *Wittgenstein* e *Cassirer* (due filosofi che, da sponde assai diverse, hanno contribuito ad approfondire il nesso fra r., linguaggio e attività simbolica in generale), la concezione della r. ha conosciuto degli sviluppi decisamente nuovi, soprattutto attraverso il vario intrecciarsi di quei due modelli fondamentali ereditati dal secolo precedente. Si possono riscontrare due momenti essenziali: innanzitutto la grande ondata di ricerche scientifiche che, fra Ottocento e Novecento, ha completamente rinnovato il quadro categoriale delineato da *Kant*, e da lui considerato immutabile; in partic., i nuovi concetti della relatività einsteiniana, della fisica quantistica e della logica formale (con particolare riferimento al teorema di incompletezza di Gödel) hanno imposto l'esigenza di ripensare in modo nuovo l'attività razionale, mettendo fuori gioco sia la r. sia l'intelletto, come definiti da *Kant*, e ponendo in dubbio la loro stessa distinzione. In secondo luogo, a una ridefinizione del termine hanno dato importanti contributi le riflessioni di *Weber* e *Durkheim* sul legame tra r. e vita sociale, cioè sulla matrice sociologica e storica della razionalità. In collegamento con questi autori, e soprattutto con il primo, si è quindi mossa la riflessione della *Scuola di Francoforte*, con la Dialettica dell'Illuminismo (→) (1947) e la concezione di *Adorno* di una «dialettica negativa», prospettando una correzione della concezione hegeliana attraverso l'idea di un logos aperto, non totalitario, capace di dar voce al suo Altro, all'individualità e al sentimento. Nel complesso, la discussione contemporanea, come si è volta nella seconda metà del Novecento, sembra essere approdata a una concezione, che, se mette in discussione in linea di massima la possibilità di tornare a concepire una r. unica e assoluta, e se ha rinunciato quindi a dare una definizione esaustiva e stabile di essa, nella mobilità e varietà dei volti della r., nella sua storicità, nel suo intreccio con momenti rispetto a essa del tutto eterogenei, trova motivo non per una sua negazione, ma per apprezzarla come uno dei poli necessari e non negoziabili della riflessione e dell'attività umana.

RAGION SUFFICIENTE, PRINCIPIO

di Principio identificato da Leibniz per portare alla luce il fondamento delle 'verità di fatto' o contingenti (a posteriori) e il loro statuto rispetto alle cosiddette 'verità di ragione', cioè le verità necessarie o 'identiche' (a priori). La ragione non può attingere un livello di conoscenza tale da determinare a priori lo svolgimento, ossia la successione e il coordinamento logico e causale, delle verità di fatto, diversamente da quanto avviene per gli enti matematici che rispondono alle sole 'verità identiche' e le cui proprietà sono quindi conoscibili e deducibili al di qua dell'esperienza. Lo statuto del contingente non è tuttavia tale da escludere che lo si possa ricondurre a un ordine razionale e causale; nel rendere ragione del modo in cui i fatti accadono, si identificano nessi razionali, ossia «ragioni» che ne hanno determinato lo svolgimento (Leibniz parla infatti anche di «principio di ragione determinante»). In tale prospettiva seppure non sia possibile conoscere a priori ciò che avverrà è comunque possibile affermare che «niente avviene senza ragione» (Le prime verità), ossia che a posteriori sia possibile rendere ragione anche delle verità di fatto che riposano non sulla necessità (ossia sull'esclusione del loro contrario, che comporterebbe una contraddizione), ma sulla possibilità. Soltanto a Dio è concesso di sapere a priori quale fra i diversi possibili sarà posto in atto, poiché tale attuazione è sottoposta al criterio dell'ottimo (Dio non può che realizzare il migliore fra i mondi possibili). L'uomo può comunque stabilire che se, per es., Cesare ha deciso di varcare il Rubicone, tale evento aveva un fondamento razionale e causale anche prima che si realizzasse (Discorso di metafisica, 13). Tale consequenzialità può essere ripercorsa, dopo che l'evento si è prodotto, in maniera non completa o esaustiva (come avverrebbe nel conoscere le proprietà geometriche di un triangolo, di cui si possiede una «nozione completa», *notio completa*), ma comunque «sufficiente» a renderne ragione, ossia a spiegarne e motivarne il prodursi. In tale prospettiva il principio di r. s. ridefinisce lo statuto del contingente rendendolo congruente, seppur non coincidente, con la razionalità causale, e ovviando al suo carattere aleatorio. Nei Saggi di teodicea, Leibniz scrive: «non accade mai niente senza che vi sia una ragione determinante, vale a dire qualcosa che possa servire a rendere ragione a priori del perché una data cosa è esistente [...] nonostante che il più delle volte queste ragioni non ci siano note a sufficienza» (44). La centralità del principio di r. s., mediante il quale si rende ragione della stessa esistenza di Dio (*Monadologia*, 39, 45), viene evidenziata nella *Monadologia* (→): «nessun fatto può risultare vero o esistente, nessuna proposizione veridica, senza che vi sia una sufficiente ragione per cui sia così e non altrimenti, benché perlopiù tali ragioni non possano esserci note» (32). Nella esposizione sistematica di Wolff (*Logica*, §§ 29-31; *Ontologia*, §§ 56-76), a partire dall'enunciato «niente esiste senza una ragione sufficiente per cui esista invece di non esistere» («*nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit*»; § 70), il principio di r. s. viene sempre maggiormente accostato alla necessità, che regge le verità di ragione, seppur differenziato dal *principium fiendi* (che regola la successione causale nell'ordine del reale), e dal *principium cognoscendi* (che regge la dimostrazione). Tale tendenza a ricondurre la r. s. entro un ordine necessitante, seppur depotenziato dai limiti del conoscere umano, viene ridimensionata da Crusius (*De usu et limitibus principii rationis determinantis*, 1743) e poi da Kant nella Nuova illustrazione dei principi della conoscenza scientifica (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), ove si sottolinea che la sua applicazione ha valore soltanto nello spiegare: «non produce la verità, ma la spiega» (II, 5). Schopenhauer in *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813; trad. it. Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente), identifica nella r. s. il comune fondamento delle diverse applicazioni del nesso logico causale, in ordine alla conoscenza del reale (inteso come «rappresentazione») e all'agire (inteso come «volontà»). Il principio di r. s. si connota

secondo quattro forme diverse: principium rationis sufficientis fiendi (ogni divenire deve avere una causa); principium rationis sufficientis cognoscendi (ogni asserzione conoscitiva dev'essere giustificata); principium rationis sufficientis essendi (ogni realtà, per esistere, deve trovare luogo nel sistema spazio-temporale di tutte le cose); principium rationis sufficientis agendi (ogni azione, per prodursi, deve essere motivata da un fine della «volontà»). Nel Novecento Heidegger, (in *Der Satz vom Grund*, 1957; trad. it. *Il principio di ragione*) a proposito del principio di r. s., che vede ancora operativo in Kant, identifica nel porre l'apparire come r. s. dell'ente, il tentativo del «pensiero calcolante» di ricondurre l'essere alla ragione e alla causalità, cui deve invece sostituirsi il darsi dell'essere in quanto Dasein (→).

RAPPRESENTAZIONE

Il processo mediante il quale un contenuto di percezioni, immaginazioni, giudizi e concetti, si presenta alla coscienza, e quanto viene così rappresentato. Per quanto se ne possano trovare dei corrispondenti nel pensiero antico, in partic. nell'accezione platonica e aristotelica della φαντασία («fantasma», immagine rassomigliante alla sensazione, ma priva della sua materia), l'uso dell'espressione rimonta alla filosofia medievale. Si deve infatti a *Tommaso d'Aquino* la prima, compiuta definizione della repraesentatio come facoltà propria dell'intelletto di contenere al proprio interno, per similitudine, l'immagine di una cosa qualsiasi, assente o presente alla mente, esistente al di fuori di essa o solamente al suo interno, immagine che si realizza compiutamente attraverso l'assimilazione della specie intellegibile espressa, cioè del concetto della cosa. Variamente ripreso dal pensiero medievale, tale significato si conserva anche nelle correnti nominalistiche, che tendono però a svincolarlo dal riferimento alla specie, e a intendere quindi la r. come equivalente del segno, o simbolo. La fortuna filosofica del termine è tuttavia legata al largo uso che ne ha fatto il pensiero moderno, a partire da *Descartes*, il quale, identificando le idee con le r. insite nell'animo umano, pose, senza risolverla, la problematica del rapporto tra r. e realtà. A tale significato si rifaranno sia gli esponenti della tradizione empiristica, da *Locke* a *Hume*, i quali rimarcheranno il rapporto di dipendenza della r. dalle impressioni sensibili, sia gli interpreti della corrente razionalista, che tenderanno invece a porre in rilievo l'indipendenza della r. dal momento empirico. Così *Leibniz* considera la représentation come l'attività propria della monade, in quanto riflette soggettivamente l'intero Universo, distinguendo dalle r. oscure e confuse che sono le sensazioni, le r. chiare e confuse che sono le immagini, e quelle chiare e distinte che sono i concetti. In un'accezione più generica, il termine (Vorstellung) ritorna nella filosofia di *Kant*, che lo usa per riferirsi alla classe suprema sotto cui vengono a riassumersi i tipi gnoseologici dell'intuizione, del concetto e dell'idea, aprendo la strada alle interpretazioni speculari del rappresentazionalismo, da un lato, e dell'idealismo postkantiano, dall'altro. Così, se *Schopenhauer*, sulla scia di Reinhold, arriva a risolvere l'intera realtà empirica del mondo nella r., *Fichte* (specialmente nei suoi ultimi scritti) inizia a concepire la r. come una forma dell'attività razionale. La seconda linea interpretativa culminerà nella sistemazione di *Hegel*, il quale farà della r. uno stadio dello Spirito soggettivo (intermedio tra l'intuizione e il pensiero), e più precisamente l'attività mediante la quale esso rielabora ed estrinseca (attraverso il linguaggio) il mondo delle immagini che l'intelligenza racchiude dentro di sé (come un «pozzo notturno»). Di contro, la prima linea interpretativa troverà sviluppo in *Herbart*, e successivamente in *Nietzsche*, e riaffiorerà perfino nella teorizzazione del primo Wittgenstein, sia pure all'interno di una teoria logicistica del linguaggio (la r. come raffigurazione dei fatti, fondata sulla struttura logica del linguaggio). Nel Novecento, mentre la r. diviene oggetto di studio privilegiato della psicologia sperimentale, si assiste, in partic. con Bolzano, Brentano, *Herbart*, *Cassirer*, *Frege* e *Husserl*, a diversi tentativi di ridefinirne il contenuto in senso antipsicologico, in chiave ora logica, ora

fenomenologica, ora neocriticistica. Tra le rielaborazioni più influenti del 20° sec., vanno soprattutto ricordate quelle elaborate da *Heidegger* dopo la cosiddetta *Kehre*, e da *Wittgenstein* nell'ultima fase della sua ricerca. Il primo, ricollegandosi alla linea *Schopenhauer-Nietzsche*, scorge infatti nel concetto di *Vor-stellung* – che nei suoi scritti è spesso trascritto con l'evidenziazione del trattino, a sottolinearne l'imparentamento etimologico con termini quali *Fest-stellung*, «accertamento, osservazione, dimostrazione», e *Auf-stellung*, «installazione, presentazione» – la chiave di lettura privilegiata dell'ultima fase della metafisica occidentale (quella che comincia con *Descartes*), ossia della concezione che riduce l'Essere alla presenza e che culmina nel dominio della tecnica; il secondo tenta invece di risolvere la r. in un particolare gioco linguistico, conformemente alla sua nozione di significato come uso e alla sua concezione terapeutica dell'attività filosofica.

RAZIONALITÀ

Facoltà propria degli esseri dotati di ragione. Tale concetto attraversa vari settori d'indagine culturale del Novecento e acquisisce significati diversi nelle varie discipline in cui viene studiato. Si parla generalmente di tre tipi di r.: la r. dell'azione (che designa il comportamento dell'agente che calcola i possibili vantaggi e svantaggi di un'azione al fine di conseguire i migliori risultati), la r. della credenza (che è caratterizzata dai requisiti della coerenza rispetto ai principi fondamentali della logica elementare e della fondatezza, ossia del sostegno necessario di prove, ragioni e giustificazioni di tipo empirico o teorico), la r. scientifica (che si identifica con l'esistenza di oggettivi criteri e metodi, di tipo induttivo o deduttivo, in grado di garantire l'accrescimento della conoscenza).

Azione e razionalità nelle scienze sociali. Per quanto riguarda l'azione umana, il termine deriva dalla teoria economica, dove è stato introdotto per designare il comportamento tipico dell'agente che calcola i rischi e i profitti di una certa azione economica al fine di conseguire i migliori risultati. Tale significato è stato poi generalizzato da *Weber* fino a ricomprendervi il comportamento umano in quanto orientato verso uno scopo. Riprendendo nozioni metodologiche elaborate originariamente nella scuola austriaca di economia (segnatamente da *C. Menger*), *Weber* definì razionale quell'azione che, basata su una valutazione delle sue possibili conseguenze, si presenti come la più adeguata al conseguimento dello scopo desiderato. A questa r. strumentale e strategica (che raramente, tuttavia, è dato di riscontrare nel comportamento effettivo degli individui, come già metteva in evidenza *Weber*, che la considerava un tipo ideale rispetto a cui misurare eventuali scostamenti) è stato comunque obiettato di riflettere essenzialmente ciò che in fondo lo stesso *Weber* suggeriva, il tipo di organizzazione sociale e industriale capitalistica: *Marcuse* e, soprattutto, *Habermas* ne hanno ridimensionato le pretese antropologiche richiamando l'attenzione sulla rilevanza degli scopi e dei valori dell'agire nel contesto di un adeguamento del marxismo alle mutate condizioni socio-economiche dell'Occidente. D'altra parte, al di là di queste interpretazioni politiche, va rilevato come il concetto strumentale-strategico della r. dell'azione abbia ricevuto ampie elaborazioni nei modelli matematico-probabilistici della teoria della decisione (→) e della teoria dei giochi (→). Nonostante la ricchezza e l'articolazione di tali modelli, si tende comunque a preferire, nelle teorie sociologiche di orientamento individualistico, concetti più deboli di r., in grado di valere come modelli esplicativi dell'effettivo comportamento umano, non sempre, per ovvi motivi, fondato sul calcolo di tutte le possibili conseguenze di una certa linea d'azione al fine di ottimizzare i risultati. In questa direzione vanno soprattutto le ricerche del sociologo *R. Boudon*, che ha posto nella individuazione di «buone ragioni» (cioè motivazioni soggettive plausibili) a fondamento del comportamento la possibilità di spiegarlo in termini di r. o, meglio, di ragionevolezza.

La razionalità nella filosofia e nella scienza del Novecento. Il concetto di r. è stato ampiamente dibattuto anche in filosofia, in partic. nella tradizione analitica, sia relativamente all'azione sia relativamente alla credenza. Sul piano dell'azione, si tende solitamente a considerare razionali quelle azioni che si presentino appropriate o adeguate, per il conseguimento di certi scopi, rispetto alle credenze dell'agente, arrivando a concepire la r. in questo senso come un criterio mediante cui non solo si spiega o comprende il comportamento umano, ma si definisce la natura stessa dell'agire umano (di rilievo in questa prospettiva le riflessioni di D. H. Davidson). Quanto alla r. della credenza, nella filosofia analitica essa è stata caratterizzata attraverso i due requisiti della coerenza e della fondatezza. Con il primo requisito s'intende la caratteristica, che una credenza o un insieme di credenze deve possedere perché sia razionale, di non implicare contraddizioni ed essere in accordo almeno con i principi fondamentali della logica elementare. Per quanto riguarda il secondo requisito, quello della fondatezza, si considera razionale una credenza se è sostenuta sulla base di prove, ragioni e giustificazioni di tipo empirico o teorico: in questo senso, per es., la credenza nell'*animismo* o nella stregoneria non sarebbe un esempio di razionalità. Da parte sociologica e antropologica, tuttavia, si contesta talvolta l'eccessiva ristrettezza di questo concetto di r.; ma anche in ambito filosofico se ne sono notati i limiti, per es., da parte di concezioni relativistiche che tendono a relativizzare le credenze e gli stessi criteri per la loro accettazione ai contesti storico-culturali entro cui le credenze e i criteri sorgono e si tramandano. Un discorso a parte merita infine il problema della r. nella scienza, che si identifica con l'esistenza di oggettivi criteri e metodi (siano essi di tipo induttivo o deduttivo) in grado di garantire la fondatezza e l'accrescimento della conoscenza. Implicitamente già presente in Duhem, una vera e propria discussione sulla r. scientifica sorge solo nella filosofia della scienza della seconda metà del Novecento, in seguito alle tesi storico-epistemologiche di Kuhn e Feyerabend, che hanno messo in evidenza come nella ricerca scientifica spesso abbiano giocato un ruolo rilevante fattori propagandistici e fideistici. Alle tesi di Kuhn, in partic., è stata mossa l'accusa di fornire un quadro della storia della scienza da cui emergerebbe l'irrazionalità, piuttosto che la r., dell'impresa scientifica. D'altra parte, con il falsificazionismo di Popper si assiste all'ultimo grande tentativo volto a una formulazione (sia descrittiva, sia normativa) del metodo scientifico razionale, fondato sull'atteggiamento critico che ogni ricercatore dotato di r. dovrebbe avere, e di fatto secondo Popper ha, nei confronti delle proprie ipotesi e teorie.

RAZZISMO

Ideologia fondata sull'arbitrario presupposto dell'esistenza di razze umane biologicamente e storicamente superiori destinate al comando e al dominio, e di altre inferiori, destinate alla sottomissione; anche, teoria e prassi politica intese, con discriminazioni e persecuzioni, a conservare la 'purezza' e ad assicurare il predominio assoluto della pretesa razza superiore.

Le prime teorizzazioni e l'affermarsi del razzismo moderno. Sebbene come atteggiamento il r. risalga per lo meno al Medioevo, le prime teorizzazioni razziste in senso proprio sono nate con la scoperta dell'America, quando l'interesse ad assoggettare gli Amerindi al dominio europeo favorì l'emergere di dottrine razziste. La sottomissione e lo sterminio degli indigeni furono così legittimati dalla tesi della loro inferiorità, non di rado giustificata anche su basi religiose, nonostante l'azione di uomini come Bartolomé de las Casas, i pronunciamenti dei papi fin dalla *Sublimis Deus* (2 giugno 1537) di Paolo III e la teorizzazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini (de Vitoria e Suárez). In America la tratta degli schiavi fu legittimata sia sulla base di interpretazioni fondamentaliste della maledizione di Cam (Genesi 9, 20-27), sia considerando le differenze biologiche e comportamentali degli Africani caratteristiche di esseri inferiori assoggettabili al dominio. Queste teorie si

consolideranno alla metà del sec. 18°, quando l'immagine del 'buon selvaggio' viene sostituita da una rappresentazione negativa delle popolazioni africane e amerindie, rappresentazione influenzata da un lato da un presunto ideale classicheggiante di bellezza e perfezione del corpo umano, dall'altro dalle dottrine fisiognomiche e dalla nascente frenologia. Si delineano così le classificazioni che vanno dal mondo animale a quello umano, in cui il nero viene considerato come uomo-bestia. Il r. e le dottrine razziste vengono pertanto a basarsi sull'uso strumentale e mistificatorio del concetto di razza, che è stato definito, in senso biologico, fra il 17° e il 18° sec. (innanzitutto per opera di Buffon) per indicare una tipologia fisica delle varie stirpi animali e umane fondata prevalentemente sulle loro forme e caratteristiche esteriori ed ereditarie, in partic. sul colore della pelle per quanto riguarda gli uomini. Una volta trasferita dall'ambito zoologico a quello umano, la nozione di razza acquista connotazioni altamente valutative e discriminatorie, a mala pena giustificate, quando lo sono, dalla pretesa neutralità e scientificità delle descrizioni basate su quella nozione.

La fondazione 'scientifica' delle moderne teorie razziali. Nell'Ottocento questa pretesa scientificità raggiungerà il suo culmine. Valgano come esempi la teoria poligenetica di L. Agassiz, che basava l'ineguaglianza tra le razze e l'inferiorità di neri e asiatici sulla presunta esistenza di specie separate e distinte, ordinate secondo una gerarchia che vede alla sommità la razza bianca; oppure gli studi craniometrici di G. Morton e P.-P. Broca, che facevano dipendere l'inferiorità delle razze diverse dalla bianca dal minor volume dei cervelli (e quindi dalla presunta conseguente limitata facoltà mentale) degli appartenenti a tali razze. La craniometria, spesso fondata su omissioni e manipolazioni, sarebbe stata affiancata, dopo la pubblicazione delle opere di *Darwin*, da teorie pseudo-evoluzionistiche in cui la 'sopravvivenza del migliore' diventa un argomento a favore della superiorità della razza bianca nei confronti di quelle 'selvagge' o 'primitive'. All'autovalorizzazione della propria razza di appartenenza, fondata su un uso arbitrario del concetto di selezione naturale, sono poi da connettere le prime proposte eugeniche, volte a sconsigliare una totale libertà di scelta sessuale al fine di mantenere incontaminate le caratteristiche superiori della razza. Queste idee, di cui fu strenuo sostenitore F. Galton, avrebbero suscitato particolare interesse soprattutto in Germania, dove avrebbero trionfato con gli esperimenti eugenici del nazismo. Accanto alle legittimazioni di tipo pseudoscientifico, esistono altre forme ideologiche con cui il r. è stato teorizzato e giustificato, in parte connesse al concetto romantico di popolo (Volk). Una nuova configurazione della razza, su basi linguistiche, era maturata infatti verso la metà dell'Ottocento, allorché gli studi orientalistici portarono alla scoperta delle lingue del cosiddetto gruppo indogermanico e all'ipotesi connessa, discutibile e incerta, che alla loro origine fosse esistita una popolazione 'aria' o indogermanica dalla quale sarebbero derivate, in combinazioni più o meno miste, le attuali popolazioni europee. A queste ipotesi linguistiche ed etniche si ispirò il francese Gobineau, che nel suo *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55; trad. it. *L'ineguaglianza delle razze*) teorizzò la superiorità della razza 'ariana', tesi che avrebbe poi trovato grande adesione soprattutto in Germania, dove si mescolò con l'antisemitismo e con la pretesa purezza razziale del popolo germanico. Il sistematizzatore di questo r. fu H. S. Chamberlain, inglese germanizzato e genero di R. Wagner, nel cui *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (1899) gli stereotipi biologistici, etnici e linguistici si fondono in una dottrina dai toni pseudomistici e profetici destinata a confluire, soprattutto attraverso la mediazione del *Mein Kampf* (1925-27) di Adolf Hitler, nel nazismo, favorendo il disegno della cosiddetta soluzione finale che sterminò milioni di ebrei ma che prevedeva un più ampio sterminio di tutte le stirpi europee che non fossero conformi al modello ariano e dalla cui contaminazione doveva essere salvaguardata la razza germanica.

Il razzismo dopo il 1945. Nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale, anche alla luce delle tragedie prodotte dal r., molti studiosi passarono a una dura critica della stessa nozione di razza,

negando completamente la possibilità di un suo fondamento scientifico. Inoltre, la presunzione dell'esistenza di 'razze pure' di cui una, la cosiddetta razza ariana, sarebbe superiore alle altre per qualità geneticamente determinate è stata esplicitamente smentita da una dichiarazione dell'UNESCO (8 giugno 1951, rielaborata nel luglio 1962) sulla natura delle razze e sulle differenze razziali, redatta da un gruppo internazionale di genetisti e di antropologi. In essa si stabilisce, tra l'altro, che «i gruppi nazionali, religiosi, geografici, linguistici e culturali non coincidono necessariamente con i gruppi razziali»; che «il materiale scientifico oggi disponibile non giustifica la conclusione secondo cui le differenze genetiche ereditarie sarebbero un fattore importante nel determinare le diversità tra le culture e le realizzazioni culturali di diversi gruppi o popoli»; che «non vi è alcuna prova in favore dell'esistenza delle cosiddette razze pure. Riguardo alla mescolanza tra le razze, invece, le testimonianze sottolineano che l'ibridazione ha proceduto per un tempo indefinito, ma considerevole». Infine il documento ricorda che l'uguaglianza non si basa sulla presunzione che tutti gli individui siano uguali geneticamente (anzi, ognuno è diverso dall'altro) ma sui principi etici che reclamano per tutti gli uomini uguali condizioni sociali, uguale stato di fronte alla giustizia. Alla luce di questo documento scientifico è stata elaborata (21 dic. 1965) dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite una Convenzione internazionale sulla eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale, entrata in vigore il 4 genn. 1969. In senso analogo va citato il documento vaticano La Chiesa di fronte al razzismo. Per una società più fraterna (1988) della Pontificia commissione Iustitia et pax.

REALISMO

Nella filosofia scolastica, una delle posizioni nei riguardi del problema degli universali, consistente nell'attribuire ai concetti universali una realtà oggettiva. Nella filosofia moderna, ogni dottrina che consideri l'oggetto della conoscenza come esistente in sé, indipendentemente dall'attività conoscitiva. Questi due significati sono distinti, e sotto un certo aspetto antitetici.

Nella filosofia scolastica. Il primo significato è quello che il termine possiede nella filosofia scolastica, in rapporto con la grande questione degli universali (→): ed è anzi proprio in tale occasione che il termine comincia a essere usato. «Realisti» (realistae, reales) vengono definiti coloro che sostengono la realtà oggettiva dei concetti universali, e che si oppongono perciò ai «nominalisti» (→ nominalismo) e ai «concettualisti» (→ concettualismo). Il r. scolastico si presenta d'altronde in aspetto duplice, a seconda che la realtà degli universali venga concepita come trascendente rispetto agli individui (r. estremo, platonico) o come immanente negli individui stessi (r. moderato, aristotelico). Capo della scuola realistica propriamente detta è Guglielmo di Champeaux: tra i massimi seguaci del r. scolastico sono da ricordare, oltre a *Tommaso d'Aquino*, *Anselmo d'Aosta* e *Duns Scoto*.

Nella filosofia moderna. L'altro significato del termine r. è quello che esso assume nella filosofia moderna in forza dell'antitesi con l'opposto termine di idealismo: le diverse forme di r., pur affermando tutte genericamente l'indipendenza della realtà empirica e sensibile, in contrapposizione al tentativo idealistico di ridurla al mentale o spirituale, si differenziano tra di loro a seconda del diverso tipo di idealismo contro cui si polemizza. Così in nome del r. si batté la corrente filosofica che, nata con l'*Inquiry into the human mind* (1764) di Reid, continuò poi con Stewart, Hamilton e altri pensatori di lingua inglese. Si faceva appello al senso comune per rifiutare il «sistema ideale» della conoscenza che, nato con *Cartesio* ed enunciato nelle sue forme più compiute da *Locke*, avrebbe caratterizzato la filosofia moderna, con la tendenza a considerare come oggetto specifico della conoscenza le «idee» e non gli oggetti e le cose; estrema conseguenza di questa posizione

sarebbero le conclusioni scettiche di *Berkeley* e *Hume*. Positivamente gli esponenti di questa forma di r. proponevano di identificare con le stesse cose reali l'oggetto proprio delle percezioni sensibili: una teoria che tra l'altro avrebbe avuto il merito di adeguarsi pienamente a ciò che implicitamente suggeriva la visione ingenuamente realistica del senso comune. In funzione anti-idealistica si richiamava al r. empirico anche *Kant*, quando nella *Critica della ragion pura* (→) (1781, 2a ed. 1787) intendeva con ciò affermare l'impossibilità di dedurre integralmente i fenomeni degli elementi a priori della conoscenza e dunque la necessità di riconoscere in essi un nucleo indipendente e reale che viene immediatamente percepito dal soggetto nella sensazione. Contro le varie forme di idealismo di *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, si schierava *Herbart* con un'ontologia pluralistica che riconosceva come esistenti al di fuori del soggetto conoscente una molteplicità di esseri o reali, relativamente alla cui natura intrinseca si riproponeva la tesi di un'inconoscibilità o trascendenza. Ancora in funzione anti-idealistica si presenta quel movimento verso l'oggettività e il r. che ebbe tra i suoi iniziatori Brentano e Meinong e che suggerì a *Husserl* le linee fundamentalmente realistiche delle prime fasi della sua riflessione gnoseologica. È affermata la necessità di riconoscere l'autonoma realtà di ciò che la mente conosce, e nel momento stesso si rifiuta però l'identificazione del contenuto dell'atto mentale con l'oggetto reale. In difesa del r. sono intervenuti, specialmente dopo il 1890, numerosi pensatori anglosassoni, contro le analisi idealistiche di Bosanquet, Bradley e Green. Così alla fine del 19° sec. J.C. Wilson iniziava quella confutazione dell'idealismo che troverà nelle pagine di Moore e *Russell* una più sistematica formulazione. Moore affermerà, contro la tendenza da lui considerata tipica dell'idealismo di ridurre l'esse al percipi, l'istanza realistica di un'irriducibilità del reale al mentale e della necessità di riconoscere nella sensazione la presenza di due elementi che sono in una relazione del tutto estrinseca tra di loro. S'impegnerà poi, principalmente nei *Principia ethica* (1903; trad. it. *Principia ethica*), nell'articolare una ontologia realistica, contrapponendo al monismo di Bradley un deciso pluralismo che riconosce autonomia e realtà peculiare oltre che alle qualità sensibili anche ai significati, agli universali e ai valori etico-estetici. Non diversamente *Russell* in una prima fase del suo pensiero non solo affermava l'irriducibilità del reale a ciò che è percepito, ma cercava di fondare le sue scoperte in logica e matematica su un'ontologia realistica, spesso caratterizzata come una forma di r. platonico, che dava un'autonoma esistenza alle relazioni logiche, ai significati e ai numeri (*Principia mathematica*, 1910-13; trad. it. *Introduzione ai Principia mathematica*). Nel 20° sec. è stato in partic. il pensiero americano a riprendere la problematica del r., cercando di sviluppare in una forma più esauriente gli accenni gnoseologici contenuti nella confutazione dell'idealismo di Moore. Nel 1912 comparve un vero e proprio manifesto del neorealismo (→) – i cui esponenti più significativi erano Montague, Perry, Edwin B. Holt, T.P. Nunn, S. Alexander – che, analizzando la sensazione, identificava il dato sensoriale oggetto diretto della conoscenza con le stesse cose e qualità reali. A questa conclusione si opporranno (1920) gli esponenti del r. critico (per es. Lovejoy, Pratt, Santayana, R.W. Sellars), criticando l'ingenuo dualismo della gnoseologia dei neorealisti e avanzando invece una teoria della conoscenza umana che vede la presenza di almeno tre elementi: l'atto percipiente, il carattere o dato direttamente colto nella percezione e la cosa od oggetto extramentale a cui il dato, essendone un segno, rinvia. Nel corso della storia della filosofia moderna si sono altresì avute altre forme specifiche di r.: sono da ricordare il r. trasfigurato a cui *Spencer* si richiamava, intendendo affermare l'indipendenza della realtà oggettiva dal soggetto conoscente nel momento stesso in cui però ne rifiuta la coincidenza con le apparenze con cui ci mette in contatto la percezione sensibile; e ancora il tentativo di costruire un r. assiologico in cui di volta in volta si sono impegnati vari pensatori, fino a J. K. Feiblemann, partendo dall'assunzione che gli universali, i valori etici e quelli estetici, pur se costituiscono un dominio separato dell'essere, sono reali non diversamente dagli oggetti fisici.

Nella filosofia della scienza. Il problema del r. ha ricevuto nuova attenzione nella filosofia della scienza contemporanea all'interno del dibattito sullo status ontologico delle entità teoriche (non osservabili) postulate dalle teorie scientifiche. Alle prospettive fenomeniste e convenzionaliste, tendenti a considerare le teorie scientifiche come utili strumenti per la sistematizzazione dell'esperienza, da valutare esclusivamente sul piano del loro potere predittivo, Popper ha contrapposto, sin dalla *Logik der Forschung* (1935; trad. it. *Logica della ricerca scientifica*), la tesi che le teorie scientifiche descriverebbero in modo sempre più adeguato una realtà indipendente. Entro tale prospettiva Popper ha ripreso la definizione semantica di verità di *Tarski*, riproponendo il concetto di verità come corrispondenza e considerando la successione storica delle teorie scientifiche come un continuo avvicinamento alla verità. Posizioni realiste ha sostenuto anche Putnam, che tuttavia, dall'originaria adesione a un r. metafisico, per il quale esiste una totalità data di oggetti indipendenti dalla mente che le teorie scientifiche, se vere, descrivono oggettivamente, si è poi orientato, in parte sotto l'influsso di Goodman, verso un r. interno che riconosce la parziale dipendenza della realtà dai modi in cui viene descritta e concettualizzata, senza per questo sconfinare nel relativismo. Va comunque rilevato che quest'ultima posizione, che solo in senso debole può dirsi realista, è soprattutto un tentativo di salvaguardare l'oggettività scientifica dal relativismo di Kuhn e Feyerabend, che dovevano ridimensionare la consolidata immagine del sapere scientifico come accumulo di teorie sempre più vere proponendo, in sua vece, la tesi della dipendenza delle ontologie scientifiche da presupposti e 'schemi concettuali' storicamente mutevoli. La prospettiva di Putnam si inquadra così nella crisi della teoria della conoscenza come rispecchiamento (o rappresentazione) e nel recupero della tradizione pragmatista rappresentato, tra gli altri, da Rorty, per il quale, più che nei termini della corrispondenza a una realtà data, il discorso scientifico va valutato in base alla sua conformità a sistemi di credenza e pratiche intersoggettivi.

REALTÀ

Dal lat. *realitas*. La qualità e la condizione di ciò che è reale, che esiste in sé e per sé o effettivamente e concretamente. Così considerato, il concetto di r. si contrappone sotto un primo aspetto a quelli di necessità e di possibilità, sotto un secondo aspetto a quello di apparenza e sotto un ultimo aspetto a quello di idealità.

La problematica della realtà nel pensiero antico. Le prime concezioni greche del reale (*ilozoismo* dei milesi) non distinguono ancora alcuno di questi aspetti, considerando come reale tutto il constatabile, sia pure nelle due diverse forme della r. originaria e della r. derivata. Ma già l'eleatismo comincia a discernere, e Parmenide, osservando la reciproca contraddittorietà delle predicazioni particolari dell'essere e deducendone l'unica r. e verità del puro ente, inaugura l'equazione speculativa del 'reale' con l' 'essere'. Criterio della r. diventa, quindi, quello del suo puro 'essere', di fronte al quale il 'non essere' si presenta come apparenza od opinione: e, d'altra parte, questa r. risulta identica alla necessità, perché quel che è non può non essere (ciò che respinge il concetto di possibilità nell'irreale, come viene più chiaramente in luce più tardi, nello sviluppo megarico dell'eleatismo). E con l'eleatico Melisso quel criterio si arricchisce di una nota anche più importante e feconda, in quanto il reale viene concepito come quel che permane eternamente identico a sé stesso nelle proprie determinazioni. Questa equazione del reale con l'eterno resta fondamentale per tutta la metafisica greca prearistotelica, anche in virtù del fatto che, al di là delle divergenze, domina in essa la sostanziale identificazione di r. e verità, per cui non c'è verità che non sia oggettiva; così, il criterio dell'eternità viene riaffermato tanto nei sistemi pluralistici di *Empedocle*, *Anassagora*, *Democrito*, quanto nel platonismo, e con esso si ribadisce la distinzione della r. apparente o empirica dalla r.

vera, appunto come l'essere che permane dal divenire che si trasforma. Solo *Aristotele*, concretando l'universale nell'individuo, restituisce r. a ciò che diviene e muta, e per questa via giunge anche a distinguere, da un lato, la semplice r. dalla necessità e dalla possibilità, e, dall'altro (per lo meno in certa misura), la r. dall'idealità, come la forma dell'esistenza del concreto (atto) da quella dell'esistenza dell'universale (potenza).

Il pensiero medievale. Sono così posti, nel pensiero aristotelico, tutti i motivi che determinano per opposizione il criterio puro della r., e che permangono tali, nei loro aspetti costitutivi, attraverso tutto il pensiero medievale, per quanto questo vi aggiunga, come elemento causale, estrinseco e necessario, il principio teologico per cui ogni r. è comunque condizionata o derivata da quella divina, e ha quindi in essa il suo criterio costitutivo. Particolare rilievo, se non altro dal punto di vista terminologico, assume tuttavia, nella tarda scolastica, la nozione di *realitas*, che *Duns Scoto* propone in polemica con il principio tomistico di individuazione; essa sottende, infatti, una concezione più larga del reale (non distante peraltro dall'istanza aristotelica), che assume l'individualità non più come un'imperfezione, un'accidentalità attribuibile alla materia, ma come l'ultima *realitas*, la r. perfetta e in sé compiuta. D'altra parte, con l'uso del termine *res* come equivalente della r. esterna al pensiero, invalso nella scolastica medievale in connessione con la disputa sugli universali, si definisce un'ulteriore accezione del concetto, che troverà particolare sviluppo successivamente, in età moderna.

La concezione della realtà nella filosofia moderna. In età moderna il problema della r. si connette strettamente con quello relativo all'esistenza del mondo esterno, a partire da *Descartes*, che, in virtù del dubbio iperbolico, pone l'esistenza della r. come oggetto di dimostrazione, e svolge quest'ultima riprendendo dalla tarda scolastica l'identificazione della r. con la perfezione, nonché l'idea di una scala gerarchica delle r. oggettive, ossia dei contenuti ideali, culminante nell'idea di Dio (unica r. oggettiva che non può essere prodotta dalla mente, e che quindi esiste indipendentemente da essa). Alla nozione cartesiana di r. oggettiva si ricollegheranno i filosofi di orientamento razionalistico, e in partic. *Spinoza* – che considera la sostanza assoluta come unica r., in ragione della sua perfezione – e *Leibniz* – che risolve la r. nell'attività rappresentativa delle monadi. Nella tradizione empiristica inaugurata da *Locke* prevarrà, invece, quella concezione della r. come esistenza oggettiva, data indipendentemente dal soggetto che a essa si riferisce nel processo conoscitivo, che corrisponde poi all'accezione del termine nella rappresentazione ordinaria. E se questa nozione verrà negata da *Berkeley* e *Hume*, in forza della radicalizzazione del principio empiristico, essa verrà riaffermata con forza da Reid e dalla Scuola scozzese, in base al principio del senso comune. Il problema della r. del mondo esterno viene quindi ripreso da *Kant* nella sua Confutazione dell'idealismo, diretta a differenziare la sua posizione da quella del fenomenismo di *Berkeley*, cui era stata assimilata dai primi recensori della *Critica della ragion pura* (1781, 2a ed. 1787), mostrando che «la coscienza della mia propria esistenza è insieme coscienza immediata di altra cosa fuori di me». D'altra parte, da questa r. noumenica (*Realität*), pensabile ma non conoscibile, *Kant* distingue la categoria di r. (*Wirklichkeit*), che figura invece tra i concetti della modalità, accanto alle categorie della possibilità e della necessità. A questa distinzione – anche terminologica – si ricollegheranno i teorici dell'idealismo oggettivo (*Schelling*, *Hegel*), nel loro tentativo di risolvere la r., depurata degli aspetti empirico-sensibili, nell'attività del soggetto conoscente; in partic., alla base della famosa formulazione hegeliana che identifica il reale con il razionale, sta la nozione logica di *Wirklichkeit*, e cioè di «r. effettiva» (secondo l'etimologia dell'espressione tedesca, che rimanda al verbo *wirken*, 'agire'), quale è svolta nell'ultima parte della dottrina dell'essenza, attraverso la dialettizzazione dei concetti della modalità e, più in generale, dell'intelletto riflessivo. Alla più semplice risoluzione fichtiana della r., oltre che al criticismo kantiano, si riallacererà invece, sia pure criticamente,

Schopenhauer, nel suo nuovo tentativo di dimostrare l'inesistenza della r. esterna. Nel pensiero contemporaneo, venuta a cadere tale questione metafisica, la problematica della r. esterna ha assunto una valenza prevalentemente gnoseologica. La riflessione neopositivistica, per es. in Carnap, dissolveva poi ulteriormente il concetto, etichettandone i contenuti e le soluzioni proposte come soluzioni di uno pseudoproblema, in quanto non suscettibile di verifica sperimentale. Nella riflessione successiva al neopositivismo il problema della r. è stato variamente discusso all'interno del rinnovato dibattito sul realismo (→).

REDUCTION AD ABSURDUM

Locuz. lat. (propr. «riduzione all'assurdo»). Genere di argomentazione indiretta, usata in logica o in matematica, la quale consiste nel dimostrare una certa proposizione mostrando la contraddittorietà che deriva assumendone la negazione.

REGOLA

Termine usato in senso prescrittivo, sia in ambito teorico sia in ambito morale. Nel lessico medievale il termine viene impiegato in matematica e in logica (r. di attribuzione, di conversione dei sillogismi, ecc.), ma anche in filosofia, in ambito teorico (metafisica e teologia) e in ambito pratico. La traccia di tali usi è viva ancora nel *Lexicon philosophicum* di Chauvin (1713), ove la r. è definita come regola sciendi, in quanto dirige la mente «nel percepire, nel giudicare e nel ragionare», o come regola agendi seu vivendi, in quanto la dirige «nel volere». Un'articolazione fra uso pratico o teorico della r. è presente nella filosofia di *Descartes* che, privilegiando l'aspetto volutaristico, parla di r. per dirigere l'ingegno, relativamente alla fondazione dell'epistemologia (*Regulae ad directionem ingenii*) e della necessità di imparare a «ben condurre» la ragione, indicando per il suo metodo non r., ma «*préceptes*», ossia precetti (*Discours de la méthode*, II). *Descartes* parla di r. relativamente ai principi di chiarezza e distinzione («regola generale»; IV) o anche alle leggi del movimento, enunciate nei *Principia philosophiae* (II, 37-42). *Kant* definisce regolativo l'uso delle idee da parte della ragione, differenziandolo dall'uso costitutivo, relativo alle categorie dell'intelletto; la r. permette di 'guidare' la conoscenza di un oggetto seppur non di realizzarla (*Critica della ragion pura*, Appendice). Nelle riflessioni del Novecento, in ambito filosofico, linguistico e analitico, si è privilegiata la concezione convenzionalistica della r. esposta da Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*, I, 54) e legata alla teoria dei sistemi semiotici come 'giochi' in cui le regole si fondano appunto su scelte arbitrarie. Searle (*Speech acts*, 1969; trad. it. *Atti linguistici*) distingue la r. costitutiva dalla r. convenzionale, che si usa nell'applicare la prima. Nella riflessione più recente sul fondamento intrinseco (razionale) della convenzione, si tende a ripensare e a ridimensionare l'arbitrarietà, prendendo in conto riflessioni più ampie sulla normatività, anche al di fuori delle filosofie del linguaggio.

REGOLATIVO

Aggettivo (ted. *regulativ*) usato da *Kant* per denotare l'uso delle idee della ragione (idee dell'anima, del mondo, di Dio) in contrapposizione a quello «costitutivo» (ted. *konstitutiv*) delle categorie dell'intelletto. Le idee della ragione possono servire esclusivamente a indirizzare l'intelletto, facendo sì che i concetti dell'intelletto tendano verso forme di unità sempre più comprensive. In questo senso esse vanno intese come punti di riferimento ideali e non come fonti di conoscenza. Si può, per es.,

considerare il mondo come se fosse posto in essere da un'intelligenza suprema; non possiamo invece stabilire conoscitivamente che essa ne sia la 'causa'.

REIFICAZIONE

Il processo di far decadere a cosa, di trattare alla stregua di cosa (in lat. res). In partic., secondo la dottrina di *Marx*, nella società capitalista gli uomini sono dominati dalle leggi del mercato, sicché i rapporti sociali dei loro lavori privati «appaiono come quel che sono, cioè non come rapporti immediatamente sociali fra persone [...] ma come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra le cose» (Il capitale). Nella società borghese moderna i rapporti tra le persone sono dunque reificati (*Marx* parla di *Verdinglichung* e di *Versachlichung*). Il concetto marxiano di r. è stato ampiamente ripreso da *Lukács* in *Storia e coscienza di classe* (1923) e poi dalla *Scuola di Francoforte* (*Horkheimer*, *Adorno*, *Marcuse*, ecc.). Tutti questi pensatori hanno ravvisato nella r. dei rapporti sociali la caratteristica fondamentale (disumanizzante) che si pone alla base della società capitalista.

RELATIVISMO

Ogni dottrina o concezione filosofica fondata sul riconoscimento del valore soltanto relativo, e non oggettivo o assoluto, sia della conoscenza, dei suoi metodi e criteri (r. gnoseologico), sia dei principi e dei giudizi etici (r. etico), variando tutti da individuo a individuo, da cultura a cultura, da epoca a epoca. Come orientamento filosofico, il r. può essere fatto risalire a *Protagora*, che con la famosa formula dell'«uomo misura di tutte le cose» sottolineò il ruolo ineliminabile dell'opinione nella conoscenza umana, negando la possibilità di conseguire una conoscenza oggettiva e immutabile. Sia in *Protagora* sia nella sofistica il r. investe non soltanto l'ambito della conoscenza, ma anche quello dell'etica, dove si caratterizza per la negazione dell'esistenza di giudizi e principi morali validi in assoluto: il giusto e l'ingiusto, il bene e il male dipendono, in questa prospettiva, da ciò che le varie comunità considerano tale, ed è soggetto a mutamento a seconda dei tempi e dei luoghi. Benché non esista, a rigore, una tradizione relativistica, il r. e gli atteggiamenti relativistici attraversano pressoché tutta la storia della filosofia, e la loro caratteristica è la messa in discussione dei sistemi di pensiero volti all'individuazione di principi assoluti e immutabili a fondamento dei giudizi conoscitivi ed etici. Si comprende pertanto come il pensiero classico abbia cercato di restaurare, contro le varie forme di r., la dimensione della verità assoluta, perseguibile e conseguibile attraverso la purificazione dei procedimenti conoscitivi dagli elementi soggettivistici connessi alla sensibilità e all'opinione.

Il relativismo nel pensiero moderno. Il r. si ripropone nel pensiero moderno, soprattutto in connessione con lo *scetticismo*, come nel caso di *Montaigne*, che, sotto le suggestioni dei radicali mutamenti intervenuti nel sapere scientifico e delle recenti scoperte geografiche, metteva in evidenza, da un lato, la sostanziale precarietà e relatività storica di quelle che erano un tempo concepite come verità assolute (precarietà che nulla impediva quindi di attribuire anche alle nuove conoscenze), dall'altro lato, la mancanza di reale oggettività dei giudizi sulle culture 'barbare' del Nuovo mondo, fondati su un'illegittima assolutizzazione dei canoni di valutazione vigenti nella cultura europea. Pur tuttavia questa forma di r. si arrestava di fronte alla fede, senza spingersi a mettere in discussione l'autorità della religione cattolica (è il caso del seguace di *Montaigne*, Charron).

Lo storicismo. Un r. conseguente e sistematico non si svilupperà che a partire dalla fine dell'Ottocento, entro la corrente di pensiero nota come storicismo (→). La relativizzazione storica di ogni manifestazione culturale e la molteplicità delle visioni del mondo (Weltanschauungen) rappresentano gli esiti più significativi dello storicismo di Dilthey, che con esse intendeva distruggere la fede nella validità universale e assoluta di qualsiasi singola forma di vita, sistema di valori, religione e filosofia, restituendoli a quella dimensione storica, parziale e determinata, entro cui sorgono e si esauriscono. Tali esiti sarebbero poi stati radicalizzati da Spengler entro una prospettiva metafisica per molti versi estranea a quella diltheyana: ogni cultura è per Spengler un organismo vivente, in quanto tale sottoposto a un ciclo vitale che va dalla nascita alla maturità alla decadenza; incomunicabili nei loro universi simbolici, tali organismi storico-culturali vivono ciascuno la durata della loro vita con i loro irriducibili sistemi di valori. Nella prospettiva del r. storicistico rientra in qualche misura lo stesso Weber, che, pur teorizzando l'oggettività della conoscenza storica attraverso la delineazione di criteri epistemologici di derivazione positivista, riconosceva tuttavia l'inevitabile relatività, o «politeismo», dei valori.

La riflessione novecentesca. Dopo l'esaurirsi dell'esperienza storicistica, il r. ha interessato altri settori culturali del Novecento, come la sociologia, la filosofia analitica e la filosofia della scienza. Nella sociologia della conoscenza di Mannheim il r. si presenta nella forma del condizionamento storico e sociale dello stesso discorso conoscitivo, sicché non si darebbero conoscenze vere in assoluto, ma soltanto in relazione ai contesti storico-sociali e culturali. Relativistiche possono essere considerate anche le riflessioni del secondo Wittgenstein sulla dipendenza dalle convenzioni, dalle pratiche sociali e dalle «forme di vita» dei vari «giochi linguistici» che presiedono alla comunicazione, alle relazioni interindividuali nonché alle procedure conoscitive e ai criteri di razionalità. In parte influenzate da Wittgenstein, ma non del tutto estranee alla sociologia della conoscenza e allo storicismo, sono poi le tesi sostenute da Kuhn, che, relativizzando la conoscenza scientifica ai contesti culturali e storicamente mutevoli dominati dai «paradigmi» (→ paradigma), è pervenuto a un'immagine della storia della scienza in cui ogni epoca ha propri presupposti metafisici, propri criteri conoscitivi, proprie procedure di verifica e proprie verità. Le tesi di Kuhn sono apparse a molti eccessive in quanto ritenute distruttive dell'idea stessa di razionalità scientifica. Un vivace dibattito ha caratterizzato la filosofia della scienza e del linguaggio nella seconda metà del 20° sec., e il r. dei «paradigmi», dei «quadri concettuali» e delle «forme di vita» è stato contestato da Popper, Quine (che pure ne è considerato un ispiratore), D.H. Davidson e Putnam, i quali hanno sottolineato in vario modo il suo carattere autoconfutante, che, mentre asserisce la relatività di ogni conoscenza, presupposto e valore, assume tuttavia l'oggettività e la validità incondizionata del suo punto di vista. Il r. ha interessato anche la linguistica e l'antropologia del Novecento. In ambito linguistico (e più propriamente etno-linguistico), va segnalata la cosiddetta ipotesi Sapir-Whorf (dai nomi di Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf), secondo la quale la struttura grammaticale di una lingua condizionerebbe il sistema cognitivo dei parlanti, sicché a lingue radicalmente diverse corrisponderebbero diverse concezioni del mondo. Nel più ampio settore antropologico si parla di r. culturale a proposito degli orientamenti di R. Benedict e M.J. Herskovits, entrambi allievi di F. Boas. In opposizione agli orientamenti antropologici, interessati alle analisi comparative delle varie culture al fine di individuare l'esistenza di principi comuni a tutte le società, il r. antropologico ha elaborato una prospettiva di studio che fa dell'analisi delle singole culture, storicamente e spazialmente determinate, il perno della ricerca antropologica. Da questo punto di vista ogni cultura va compresa come sistema olistico: i comportamenti, i valori e le credenze delle varie comunità vanno interpretati come parti di un autonomo sistema che conferisce loro significato. Di qui l'esigenza teorica, e

insieme etica, di un atteggiamento intellettuale che eviti categorie estranee ai sistemi culturali studiati e giudizi di tipo etnocentrico.

RELATIVITÀ, TEORIA DELLA

Complesso di costruzioni teoriche formulato da Einstein a partire dal 1905, che ha profondamente trasformato l'immagine del mondo fisico, investendo in partic. le nozioni classiche di spazio, tempo, materia. La teoria della r. fu elaborata da Einstein in fasi successive, contrassegnate dall'iniziale enunciazione della teoria della r. speciale, dai suoi sviluppi nella teoria della r. generale (1916), e infine dai ripetuti tentativi (1925-55) di costituzione di un terzo e più universale livello, la teoria unitaria di campo, capace di unificare per via geometrico-causale la gravitazione e le altre forze della materia in un'immagine coerente e complessiva della natura.

Le origini del problema relativistico. Formulata nel saggio *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* (*Annalen der Physik*, ser. 4, 18, 1905, trad. it. *L'elettrodinamica dei corpi in movimento*); la teoria della r. speciale di Einstein prese le mosse dal fallimento dei tentativi di estendere all'elettrodinamica (la teoria che includeva le equazioni di Maxwell descriventi il comportamento dei campi elettrici e magnetici) il principio dell'equivalenza di tutti i sistemi inerziali per la descrizione delle leggi del moto (r. galileiana), che era alla base della meccanica classica. La teoria condivisa all'inizio del 20° sec. dei principi dell'elettrodinamica, quella formulata da H. Lorentz, era fondata sulla postulazione dell'esistenza di una specifica sostanza materiale in quiete assoluta, l'etere, che riempiva lo spazio e fungeva da supporto fisico ai fenomeni elettromagnetici senza esserne influenzato, costituendo il sistema di riferimento privilegiato rispetto a cui la velocità della luce risultava costante. L'ipotesi dell'esistenza di un etere stazionario era all'origine delle asimmetrie, che il saggio einsteiniano sulla r. del 1905 si proponeva di eliminare, pregiudicanti il rapporto tra teoria ed esperienza nella spiegazione dei fenomeni che emergevano nelle esperienze elementari, risalenti a Faraday, sul moto relativo reciproco tra conduttori e magneti: dell'induzione di una corrente elettrica in esso osservata l'interpretazione standard forniva infatti due spiegazioni distinte del fenomeno (generazione di campo magnetico o, viceversa, di campo elettrico), a seconda di quale corpo, tra il magnete e il conduttore, fosse considerato in quiete rispetto all'etere. L'approccio teorico di Einstein a tale problema generale reclamò una spiegazione del fenomeno dell'induzione che non facesse appello all'etere – la cui esistenza era stata messa in questione dall'esito negativo delle sofisticate sperimentazioni ottiche ed elettromagnetiche iniziate nel 1881 da A.A. Michelson per la rilevazione del moto della Terra –, ma che considerasse i due sistemi di riferimento, quello in moto con il conduttore e quello in moto con il magnete, come due diverse prospettive di un unico processo.

La teoria della relatività speciale. In riferimento all'esito degli esperimenti di Michelson, Einstein dichiarò, in apertura della memoria *L'elettrodinamica dei corpi in movimento*, che «i tentativi falliti di individuare un qualche movimento della Terra relativamente al 'mezzo luminifero' suggeriscono che i fenomeni elettrodinamici, al pari di quelli meccanici, non possiedono proprietà corrispondenti all'idea di quiete assoluta», ma al contrario che «per tutti i sistemi di coordinate per i quali valgono le equazioni della meccanica varranno anche le stesse leggi elettrodinamiche e ottiche». Nata dall'esigenza concettuale e metodologica dell'attribuzione alle leggi della natura di un significato univoco e assoluto, indipendente dal punto di vista di particolari osservatori, la teoria della r. si presentava come una «teoria dell'invarianza», fondata sui seguenti postulati: (1) tutti i sistemi inerziali sono equivalenti; (2) la velocità della luce nel vuoto è invariante rispetto al passaggio da un sistema di riferimento inerziale a un altro, vale a dire è la stessa per ogni osservatore, a prescindere

dal suo moto o da quello della sorgente. Applicando sistematicamente tali postulati all'elettrodinamica, Einstein riuscì a invalidare diverse assunzioni implicite della fisica classica, dimostrando che le leggi del moto di Newton sono valide per velocità molto piccole rispetto a quella della luce; che questa costituisce un limite per tutti i corpi materiali; che lo spazio e il tempo sono tra loro inseparabili, e che, unitamente alla massa, essi sono relativi all'osservatore. Ne derivava inoltre, man mano che la velocità relativa di un sistema diverso da quello dell'osservatore si approssima alla velocità limite della luce, la contrazione delle lunghezze, il rallentamento degli orologi e l'aumento delle masse. La simultaneità assoluta degli eventi perdeva così ogni significato, ed era ottenuta l'unificazione di massa ed energia come aspetti di una medesima realtà, espressa dall'equazione $E=mc^2$.

La teoria della relatività generale. L'eliminazione, da parte della teoria della r. speciale, dell'etere stazionario e la critica radicale della nozione di simultaneità, costituirono la necessaria premessa alla geometrizzazione della teoria relativistica in un continuo spazio-temporale a quattro dimensioni con metrica pseudoeuclidea (cronotopo), operata nel 1908 da H. Minkowski, che dischiuse possibili sviluppi verso la teoria della r. generale. Concepita come teoria dell'invarianza e della simmetria, la teoria della r. del 1905 apparve infatti ben presto agli occhi di Einstein costitutivamente incompleta: limitando l'invarianza delle leggi fisiche ai sistemi di coordinate in moto di traslazione uniforme reciproco, essa manteneva comunque un'asimmetria, quella tra moto inerziale e moto accelerato, lasciando irrisolto il problema della natura della gravitazione e inspiegata l'equivalenza numerica, rilevata sperimentalmente, della massa inerziale e di quella gravitazionale. L'estensione einsteiniana del principio di r. ai sistemi in moto accelerato, culminata nella formulazione della teoria della r. generale, non intervenne tuttavia semplicemente a colmare questa lacuna, ma comportò la radicale trasformazione di un concetto, quello di spazio, che nella r. speciale era rimasto per molti aspetti inalterato rispetto alla fisica newtoniana. La teoria del 1905 aveva in effetti sottoposto a profonda revisione essenzialmente il concetto classico di tempo mediante una definizione puramente procedurale della simultaneità, che mostrava l'inscindibile rapporto fra tempo e velocità dei segnali elettromagnetici con cui era effettuabile la sincronizzazione di orologi fra loro distanti. Ciò aveva consentito una coerente strutturazione dei principi dell'elettrodinamica dei corpi in movimento senza alcun riferimento a un tempo unico, assoluto, per tutti gli eventi fisici. Se il tempo, in questo modo, era stato ridotto a puro concetto metrico, privo di esistenza autonoma dallo stato di moto dei corpi di riferimento, altrettanto non poteva dirsi dello spazio. Come nella meccanica classica, lo spazio della r. speciale è uno spazio vuoto, che ha un'esistenza indipendente tanto dalla materia ponderabile quanto dai campi elettromagnetici. Guidata dall'idea, concepita da Einstein nel 1907, che il campo gravitazionale abbia solo un'esistenza relativa, al pari dell'induzione elettromagnetica, la generalizzazione della teoria relativistica al moto accelerato e alla gravitazione fu resa possibile mediante l'adozione del «calcolo differenziale assoluto», sviluppato da G. Ricci Curbastro e T. Levi-Civita, e la risoluzione dello spazio in un continuo tetradimensionale non euclideo, che incorpora strutturalmente il tempo in una metrica pseudo-riemanniana, la cui geometria è definita dalla distribuzione della materia. La teoria della r. generale (*Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*, 1916; trad. it. *I fondamenti della teoria della relatività generale*) segnò insieme l'emancipazione della fisica dalle nozioni metriche intuitive della geometria euclidea e l'abbandono della concezione newtoniana dello spazio e del tempo come cornici autonome dell'accadere fisico: descritta non più come una forza a distanza istantanea, ma identificata con la curvatura locale dello spazio-tempo, la gravitazione poté esser definita come una proprietà universale della geometria dell'Universo. Con ciò perdeva senso parlare di spazio, materia e forza gravitazionale come realtà fisiche distinte, in quanto «non vi è nessuno spazio, e anzi nessuna parte di spazio, senza potenziali

gravitazionali, perché sono questi appunto a conferirgli le sue proprietà metriche, senza le quali esso non sarebbe neppure concepibile: l'esistenza del campo gravitazionale è intimamente legata all'esistenza dello spazio» (*Äther und Relativitätstheorie*, 1920; trad. it. *Etere e teoria della relatività*).

La teoria unitaria di campo. Molti fenomeni che le leggi di Newton non riuscivano a spiegare si rivelarono conseguenze della generalizzazione della teoria della r., come le deviazioni dell'orbita di Mercurio; altri, come la previsione della curvatura dei raggi luminosi nelle vicinanze delle masse gravitanti, furono confermati sperimentalmente. Alcune conseguenze cosmologiche della r. generale delineavano infine l'immagine dell'Universo come finito e in espansione, che apriva una nuova era per l'astronomia. A partire dagli anni Venti l'interesse di Einstein, riguardo alla r. generale, fu di ricomprenderla all'interno di una teoria più comprensiva, verso l'unificazione geometrico-causale dei due campi, quello gravitazionale e quello elettromagnetico, che nella teoria del 1916 definivano i concetti di spazio e di materia ma restavano irriducibili. Le equazioni differenziali che stabilivano la metrica del campo gravitazionale non erano infatti in grado di render conto dell'effetto gravitazionale del campo elettromagnetico, ovvero di fondare una teoria relativistica delle particelle elementari che generano il campo, e ciò mostrava, secondo Einstein, l'incompletezza e la provvisorietà della teoria della r. generale. Avvalendosi delle ricerche sulla teoria unitaria di campo sviluppate nella prima metà degli anni Venti dai matematici H. Weyl, Th. Kaluza e F. Klein, Einstein investigò le geometrie postriemanniane, alla ricerca di quella struttura del continuo spazio-tempo che gli consentisse di derivare l'elettromagnetismo dalle equazioni relativistiche del campo gravitazionale. Nel suo procedere dalla r. speciale a quella generale, Einstein aveva trovato già pronta una nuova metrica dello spazio, quella di Riemann, di cui comprese le profonde implicazioni fisiche. Dimostratosi però lo spazio riemanniano insufficiente a istituire un modello unitario dei fenomeni gravitazionali e di quelli elettromagnetici, perché le proprietà atomiche sono descritte solo in uno spazio di Minkowski, cioè assoluto e «piatto», privo di curvatura spaziale e temporale, Einstein si addentrò via via nello studio di diverse tipologie di spazi e iperspazi (continuo quadrimensionale non riemanniano a connessione simmetrica, proposto da Weyl; continuo riemanniano pentadimensionale, proposto da Kaluza e Klein; continuo quadrimensionale non riemanniano a connessione antisimmetrica; continuo riemanniano quadrimensionale con teleparallelismo, ecc.), abbandonando una strada dopo l'altra. Nessuno di questi spazi si rivelò infatti adatto allo scopo: privo di un principio-guida fisico di simmetria, Einstein non riuscì a derivare la materia dalla geometria dello spazio-tempo, senza però mai rinnegare, nonostante gli insuccessi, il programma della teoria unificata di campo. Nell'angosciosa esplorazione di modelli di mondi fisici con spazi ritorti, antisimmetrici o con un numero di dimensioni extra, Einstein mantenne comunque ferma la convinzione che una teoria gravitazionale ed elettromagnetica unificata non poteva ammettere le particelle elementari come porzioni discontinue dello spazio, in cui cioè le leggi del campo non sono valide, perché questo avrebbe significato che le particelle della materia devono essere considerate, in ultima analisi, al di fuori dello spazio-tempo. Nel testo inviato, due settimane prima della scomparsa, a prefazione del volume a lui dedicato da studiosi italiani in occasione dei cinquant'anni dalla prima formulazione della teoria della r., Einstein ribadisce significativamente questo punto essenziale: «L'antico contrasto tra continuità contro discontinuità appare, dal punto di vista relativistico generale, particolarmente aspro, perché proprio qui lo spazio si presenta, non come indipendente, ma solo come campo continuo a quattro dimensioni. Una teoria discontinua della materia significa dunque nello stesso tempo rinuncia allo spazio» (*Cinquant'anni di relatività*, Prefazione, a cura di M. Pantaleo, 1955). La scoperta, a partire degli anni Trenta, di altre forze oltre alla gravità e all'elettromagnetismo, quali l'interazione nucleare forte e quella debole, e gli spettacolari successi della meccanica quantistica, determinarono per alcuni decenni l'accantonamento del progetto

einsteiniano di unificazione della gravitazione e dell'infinitamente piccolo, che ha ripreso tuttavia vigore con le recenti teorie di «simmetria», «supersimmetria» e le «teorie delle stringhe».

Implicazioni filosofiche ed epistemologiche della teoria della relatività. Le teorie di Einstein suscitarono vasto interesse filosofico per le loro implicazioni su concetti cruciali come quelli di spazio, tempo, materia, assoluto, relativo, e per l'attribuzione di significato fisico alle geometrie non-euclidee, che investiva in primo luogo il fondamento dell'a priori kantiano, le intuizioni spaziali e temporali, e l'idea di oggetto conoscitivo che ne derivava. Sottolineando in senso antiintuizionistico alcuni concetti della r. einsteiniana, il maggior esponente del *neokantismo*, Cassirer (Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, 1921; trad. it. Sulla teoria della relatività di Einstein), indicò nella nuova teoria un importante progresso in direzione del superamento della teoria sostanzialistica del conoscere: annullando il dualismo di spazio e materia come classi distinte di concetti fisici oggettivi, la teoria della r. generale segna in maniera consapevole, nello spirito dell'idealismo 'critico' kantiano, il passaggio dalla teoria della conoscenza come riproduzione alla teoria della conoscenza come funzione. In *Durée et simultanéité* (1922; trad. it. Durata e simultaneità) Bergson individua nello sviluppo coerente dei fondamenti della fisica cartesiana l'autentico significato della teoria relativistica. La verità sul piano scientifico della fisica cartesiana e di quella einsteiniana – così come la loro simmetrica incapacità di cogliere sul piano metafisico la specifica natura del tempo – risiede per Bergson nella funzionalità operativa che il concetto di spazio assume con l'identificazione di materia ed estensione nella nozione di misura. Mentre infatti tempo e durata appartengono «all'ordine della qualità», e per questo «nessuno sforzo analitico potrà risolverli in quantità pura, il concetto di spazio è esaurito nella nozione di misura, cosicché «la riduzione della gravitazione all'inerzia è stata l'eliminazione di quei concetti che, frapponendosi tra il fisico e il suo oggetto, tra lo spirito e le relazioni costitutive della cosa, impediva sin qui alla fisica di essere geometria. Da questo punto di vista, Einstein è il continuatore di *Descartes*». Il rilievo filosofico, negato a Einstein da Bergson, fu al contrario reclamato da Weyl – il quale sostenne che Einstein, identificando spazio e campo gravitazionale, fa della fisica «una vera geometria, una dottrina dello spazio stesso, e non soltanto, come la geometria di *Euclide*, e come quasi tutto ciò che è solito chiamarsi geometria, una dottrina delle forme possibili nello spazio» (Raum, Zeit, Materie, 1918) –, da Whitehead, che vedeva nella teoria della r. una rivoluzione del concetto di corpo come connessione degli eventi riuniti nello spazio-tempo, e, soprattutto, dagli esponenti del neopositivismo: per Schlick la r. di Einstein perfeziona l'idea kantiana di soggettività di spazio e di tempo come costrutti concettuali, mentre per Reichenbach essa si fonda sulla critica del carattere apodittico di ogni concetto a priori, mediante l'impiego del metodo di approssimazione successiva dei principi all'esperienza.

RELAZIONE

In generale, ogni rapporto che collega, in maniera essenziale o accidentale, due contenuti di pensiero. È un concetto filosofico tra i più problematici e ricchi di storia. Il problema della r. si presenta, quindi, quando si rifletta sul legame che stringe e inquadra i vari elementi del pensato, e si indaghi la natura oggettiva o soggettiva di tale legame rispetto a quella degli stessi elementi.

La problematica delle relazioni nella filosofia antica e medievale. Il concetto specifico di r. si può dire sorga con *Aristotele*; la locuz. πρὸς τι (letteralmente «rispetto a qualcosa»), che già era venuta assumendo un valore tecnico nella terminologia platonico-accademica, viene da lui intesa come ciò «il cui essere consiste nel comportarsi in un certo modo verso qualcosa», e in quanto presuppone i termini che mette in r., viene caratterizzata come la categoria più lontana dalla sostanza, meno partecipe di «essere». Più in partic., secondo *Aristotele* è escluso che le sostanze prime possano mai

essere r., e problematico attribuire questa caratteristica alle sostanze seconde; l'ammissione, peraltro, di altri tipi di r., per es., di quelle legate al concetto di potenza, prospetta come plausibile una loro realtà. Se la dottrina stoica accoglie e rielabora le classificazioni aristoteliche, è soprattutto nell'ambito del primo *scetticismo*, dell'Accademia platonica (Arcesilao, Carneade, Filone di Larissa) e dell'ultimo *scetticismo*, che la categoria di r. assume a un ruolo di primaria importanza, in quanto viene impiegata, contro i «dogmatici» (stoici ed epicurei in primo luogo), per sostenere la tesi dell'ἐποχή, ossia della necessaria sospensione del giudizio. Il concetto di r. è al centro dell'ottavo dei tropi cosiddetti antichi (detto appunto troppo della r.) e del terzo di quelli recenti, e, stando a quanto afferma *Sesto Empirico*, essa viene affermata con riferimento sia al soggetto giudicante (che presenta sempre diversità corporee, o mentali, tali da determinare giudizi diversi su ciò che è) sia all'oggetto del giudizio (che appare sempre diverso, a seconda della posizione, ecc.). Dall'essere tutto in r. a qualcosa di altro gli scettici traevano quindi la conclusione che nulla è in sé e per sé, in tal modo riprendendo, in chiave però gnoseologica, quell'antico motivo logico-metafisico che affondava le radici nella dialettica zenoniana e nella speculazione di Parmenide, il quale aveva definito l'ente (il puro Essere) in funzione della sua assoluta irrelatività. Proprio il risorgere di questo motivo eleatico, nella sua originaria valenza metafisica, induce *Plotino* a tentare una conciliazione tra teoria aristotelica delle r. e dottrina platonica delle idee (in *Aristotele* è invece polemicamente addotto contro la dottrina delle idee proprio il motivo che essa proverebbe la realtà delle r.). Ma la medesima problematica agirà anche nella filosofia medievale, tanto nella teologia negativa, la quale eviterà sistematicamente ogni definizione della suprema realtà divina proprio per salvaguardarne l'assolutezza, quanto nella filosofia scolastica, che, rifacendosi ad *Aristotele*, cercherà di ammettere i nessi relazionali distinguendo le r. reali (relationes reales o secundum esse), oggettive, dalle r. di ragione (relationes rationis, o secundum dici), soltanto soggettive. Rifacendosi invece alla posizione di Avicenna, che contrappone risolutamente la sostanza alle r., considerando queste ultime come accidentali, gli esponenti del nominalismo medievale (Enrico di Gand, *Occam*), negheranno a esse il carattere di realtà, pur riconoscendo loro una qualche oggettività.

Sviluppi moderni. In età moderna, il tema della r. assume una chiara connotazione gnoseologica, soprattutto a seguito della «crisi pirroniana» e all'opera di figure di primo piano tra i libertini eruditi, quali *Gassendi* e *La Mothe le Vayer*. Trovando un prezioso alleato nella rivoluzione scientifica, che sulla base dell'atomismo democriteo introduce la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie degli oggetti, e facendo di queste ultime qualcosa di relativo al soggetto, il concetto di r. diviene una delle matrici del moderno soggettivismo. Svincolato ormai dall'istanza ontologica propria della filosofia greca – che sopravvive tuttavia in *Spinoza*, il quale esclude ogni sorta di r. dalla sostanza assoluta, e per lo stesso motivo abbassa al rango di attributi le due res cartesiane –, il concetto di r. trova accoglienza nell'empirismo inglese, attraverso *Locke*, che lo concepisce come idea complessa e innanzitutto quindi come soggettiva, mentre ipotetica rimane una conformità reale dei suoi referenti. Sviluppando in senso radicalmente critico le implicazioni della posizione di *Locke*, anche attraverso la distinzione tra le r. su cui si fondano le idee matematiche e quelle che vigono nelle «materie di fatto», *Hume* giungerà quindi a sostenere l'assoluta soggettività delle r., in partic. di quelle che stabiliscono un nesso di causalità tra due o più eventi, e a negare loro necessità e universalità. Dalle argomentazioni del filosofo scozzese muoverà *Kant*, nella sua ricerca di una logica trascendentale capace di salvaguardare, assieme al carattere empirico della conoscenza, la validità oggettiva delle r., intese come categorie o forme secondo le quali l'intelletto opera a priori la sintesi del molteplice, dato dall'intuizione. La conseguenza più rimarchevole dell'approccio kantiano si avverte nella *Critica della ragion pura* (1781, 2a ed. 1787), dove la r. diviene una delle quattro classi fondamentali delle categorie, comprendendo sotto di sé la sostanzialità (r. della sostanza con

l'attributo), la causalità (r. della causa con l'effetto), e la reciprocità (r. dei reciproci). Non meno rilevante è il ripensamento del concetto di r. che ha luogo nell'idealismo tedesco, sulla scorta della lezione kantiana. Così, se *Fichte* pone nell'Io la base di ogni possibile riferire, e *Schelling* considera fondamentali i concetti di r. già individuati da *Kant*, *Hegel* ne propone una deduzione sistematica nella *Scienza della logica* (1812-16), e in partic. nella *logica dell'essenza*, per dimostrare come la r. – a partire dal rapporto tra tutto e parte, fino a quello di azione reciproca – non sia altro che la necessaria premessa per lo sviluppo del concetto (speculativo).

Il dibattito sulle relazioni interne ed esterne. Nella filosofia della matematica e nella logica ottocentesca, il concetto di r. diventa fondamentale per l'elaborazione di una teoria dell'influenza in grado di superare l'ambito della sillogistica aristotelica, limitata alle proposizioni soggetto-predicato. Sviluppata tecnicamente sia da E. Schröder sia da *Peirce*, la nozione di r. è stata largamente utilizzata da *Russell* e *Whitehead*, per la sua generalità, nei *Principia mathematica* (1910-13). Lo stesso *Russell*, rifacendosi alle tesi sostenute da *Moore*, si è servito della distinzione tra r. interne ed esterne, diffusa nell'ambito della filosofia anglosassone della fine dell'Ottocento, per contrapporre alla posizione neoidealista di *Bradley* quella propria dei logici e dei filosofi del linguaggio. Mentre la prima, infatti, assume le caratteristiche relazionali come caratteristiche essenziali dei relata, e finisce così per risolverli nell'irrelato, la seconda nega che le r. siano interne ai relata, assumendoli come per sé sussistenti, e le attribuisce alla riflessione operante dall'esterno. Alla prima posizione si è quindi richiamato B. Blanshard, affermando che la teoria secondo la quale tutte le r. sono interne implica fundamentalmente che «qualunque possibile oggetto di pensiero sia tale in virtù di r. ad altro da sé e che la sua natura sia influenzata non solo da alcune r., ma in misura diversa da tutte». La posizione contraria sottolinea invece che la distinzione tra proprietà essenziali e proprietà accidentali è relativa al nostro modo di descrivere l'oggetto, la cui realtà non ne risulta in alcuna maniera affetta. Il problema presenta complesse connessioni con la distinzione tra universali e particolari, tra giudizi analitici e sintetici, ed è stato oggetto di un ampio dibattito nella filosofia analitica contemporanea.

RELIGIONE E FILOSOFIA

Il termine religione e il termine filosofia hanno accezioni differenti a seconda del contesto in cui sono utilizzati e dei concetti che intendono esprimere. Se ci si limita alla cultura occidentale, in cui questi termini hanno le loro origini e sviluppi (prima che venissero applicati – come diverrà comune soprattutto nell'Ottocento e Novecento – al mondo orientale o alle culture considerate primitive dal punto di vista tecnico o economico-sociale), è possibile distinguere cinque periodi nei quali r. e f., in diversi significati, sono entrate in diverse relazioni.

Il mondo greco-romano. Nella cultura greca vi è un contrasto tra la religione, in quanto credenza nell'esistenza di divinità protettrici della Città di cui si deve rispettare il culto – rappresentino esse forze spirituali, quali la sapienza o la giustizia o la bellezza, o forze della natura, quali la potenza fisica o la produttività della terra –, e la filosofia. La filosofia, si identifichi questa con l'«amore per la sapienza» (*Eraclito*, framm. B 35 Diels-Kranz), ossia amore per la scienza del principio primo o essenza delle cose, oppure con l'apprendere a «non temere la morte» (*Platone*, *Fedone*, 64 a-b), o con il «rendersi simili a Dio» (*Platone*, *Teeteto*, 176 a-b), o con l'atteggiamento più adatto all'uomo poiché intermedio tra l'assoluto non sapere e il sapere divino (*Platone*, *Fedro*, 278 d; *Simposio*, 203 a-b), o con la «scienza peculiare che indaga l'ente in quanto ente» (*Aristotele*, *Metafisica*, IV, 1, 1003 a 21), oppure con «un'attività che procura la vita felice attraverso l'argomentazione e la discussione» (*Epicuro*, framm. 219), critica la religione o perché questa attribuisce vizi agli dei, allontanando l'uomo dalle virtù, e sottomette l'uomo alle sue proprie creazioni (*Senofane*, framm. B

11, 15, 16), o perché pone l'uomo alle dipendenze del cielo e della Terra privandolo della libertà di ricercare come migliorare la propria anima (*Platone*, *Apologia di Socrate*, 19 b-c, 29 d-e), oppure perché si mostra incapace di pensare il divino al di là della sua raffigurazione in forme sensibili (*Platone*, *Repubblica*, VII, 514-519; X, 600 b-e). Poiché la religione greca rientra nel mito come modo di vivere, intuire e pensare in cui l'uomo non è consapevole della distinzione tra il divino e l'umano, lo spirito e la materia, e la filosofia si fonda invece sull'attività intellettuale e sugli affetti che rendono possibile questa attività – fedeltà alle leggi della Città, temperanza nel soddisfacimento dei bisogni naturali, moderazione delle passioni –, si apre un aspro conflitto tra r. e f. fin dal sorgere della stessa filosofia (*Cassirer*, *The myth of the State*, 1946; trad. it. *Il mito dello Stato*): al mondo degli dei e degli eroi della religione, descritto dagli antichi poeti Omero ed Esiodo o portato sulla scena dagli autori di tragedie o rappresentato dagli scultori (Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, vol. 1°, 1951, vol. 2°, 1958; trad. it., *Gli dei della Grecia*), la filosofia oppone il suo concetto del divino, il mondo umano, ragionamenti, immagini o metafore di cui espone il senso. Tanto la religione, parte del mito, quanto la filosofia hanno origine dallo «stupore» di fronte all'essere delle cose (*Aristotele*, *Metafisica*, I, 1, 982 b 18-19): ma la prima, nel ricercare i fondamenti dell'essere, ricorre a narrazioni, la seconda si appella all'osservazione e alla deduzione. La filosofia può rintracciare l'unità di tutto ciò che è in un principio intellettuale delineando una continuità tra il mondo naturale e umano e il sovrasensibile (presocratici, *Aristotele*, stoici, *Plotino*); oppure, istituendo una discontinuità tra il cosmo e il divino, può subordinare l'essere al bene in quanto principio attivo al di là dell'essere stesso (*Platone*, *Repubblica*, VI, 508 c-e, 509 a-b); o ancora, può rinunciare alla ricerca di un'origine prima delle cose nella consapevolezza dei limiti della ragione in quanto legata a una sensibilità ingannevole, impotente di fronte alla pluralità delle opinioni, connessa necessariamente all'esistenza dell'uomo (sofisti, scettici, epicurei). In ogni caso nei Greci la filosofia ha un atteggiamento critico nei confronti della religione, intesa sia come credenza in divinità che intervengono nella vita umana sia come insieme di prescrizioni rituali. Una differenziazione tra r. come credenza in dei dotati di virtù e vizi umani e r. come culto è invece tracciata da *Cicerone* (*De natura deorum*, II, 70-72): soltanto alla seconda spetta propriamente il nome di religio, se si compie secondo le regole tramandate dai padri, mentre alla prima compete il nome di superstitio, che si riferisce anche a un culto eccessivo dovuto a timore riguardo al futuro. «Coloro che diligentemente riconsiderano e quasi ripercorrono (relegerent) tutto ciò che riguarda il culto degli dei, sono chiamati religiosi (relegiosi) da legendo» (II, 71): in tal modo religio e philosophia, indirizzata alla ricerca della conoscenza del divino, non si oppongono, ma possono unificarsi. Tanto *Cicerone*, rappresentante di una cultura romana rivolta più alla prassi che alla rigorosa speculazione, quanto i pensatori greci concepiscono però la religione in riferimento alle tradizioni delle società di cui sono membri, dunque come credenza determinata e insieme di azioni particolari.

Medioevo islamico, ebraico, cristiano. Il padre della Chiesa Lattanzio (3° sec.) polemizza con *Cicerone* e riconduce la religio non al verbo relegere, ma al verbo religare: essa non indica una serie di atti cerimoniali, ma il nesso tra Dio e colui che lo conosce e lo segue, dopo aver abbandonato le «vanità» e il «miserabile errore» di «questa vita temporale» (*Divinae institutiones*, liber IV, *De vera sapientia et religione*, 28). Se la religione viene a identificarsi con la dottrina e il modo di vivere insegnati e diffusi dal cristianesimo e con l'autentico sapere, risultano da un lato negate come religione le forme di rapporto tra un Dio che si è rivelato e l'uomo diverse da quella affermata dalla Chiesa, dall'altro negata come sapienza la filosofia dei Greci e dei Romani. Già *Tertulliano* (2° sec.), rappresentante dell'apologetica latina, aveva separato nettamente r. e f., intendendo la prima esclusivamente come fede cristiana e la seconda come un'indagine destinata a non dare frutti dal

punto di vista della salvezza. Questa impostazione sarà presente anche nei secoli successivi (Pier Damiani, Bernardo di Chiaravalle, *Guglielmo di Occam*). Tuttavia, poiché è già contenuto nella fede cristiana in quanto πίστις (è questo il termine greco utilizzato nel Nuovo Testamento) il riferimento alla conoscenza dell'essere, mentre nella Bibbia ebraica la fede (emunah) esprime soprattutto fiducia in Dio (Buber, *Zwei Glaubensweisen*, 1950; trad. it. *Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana*), r. e f. tendono a intrecciarsi in vario modo negli autori cristiani fin dal 2° sec.: nella patristica (Clemente di Alessandria, *Origene*, *Agostino*) e nella scolastica (secc. 11°-14°) si manifesta prevalentemente tale orientamento. Nel 13° sec. la scolastica recepisce il pensiero islamico ed ebraico che aveva avuto origine nel 9° sec. nel Vicino Oriente e in Africa settentrionale e si era sviluppato nei secc. 11° e 12° principalmente nella Spagna sotto dominio arabo: religione è per gli esponenti di questo pensiero non primariamente una credenza in un complesso di dottrine che non sono pienamente giustificabili alla luce della ragione, come per i pensatori cristiani del tempo, ma halākāh (dalla radice ebraica hlch «camminare») o shari'a («retta via»), ossia un complesso di leggi che regolano la vita di coloro che a esse sono sottomessi, appartenendo o alla comunità ebraica o alla comunità musulmana. Per al-Fārābī, Avicenna, Averroè il Corano, per Saadia Ha-Gaon, Ibn Gebīr, Yehudah Ha-Levi, Maimonide la Tōrāh costituisce la base del filosofare e l'oggetto del filosofare: Corano e Tōrāh, insieme ai loro successivi commenti e interpretazioni, sono innanzitutto visti come codici di leggi e prescrizioni. Se il pensiero islamico ed ebraico acquista perciò l'aspetto di indagine sui fondamenti della Città, assunti come punto di partenza, configurandosi come filosofia etico-politica, quello della scolastica, di cui massimo rappresentante è *Tommaso d'Aquino*, orientato da una fede nel senso di credenza, si configura come metafisica, ossia scienza dell'ente, inteso sia in quanto ente in generale sia in quanto ente sommo, da un lato ispirata dagli articoli della fede cristiana, dall'altro conducente alla fede cristiana (L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, 1935; trad. it. *Filosofia e legge: contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*). Così Tommaso, nella *Summa contra Gentiles* e nella *Summa theologiae*, da un lato introduce nell'ambito filosofico la religione (origine del mondo in un Dio persona, Provvidenza nella natura e nella storia, redenzione umana come fine ultimo della creazione), dall'altro considera come presupposto della religione la filosofia: la religione risulta in queste opere coincidente con il cristianesimo e la filosofia con un pensiero che riprende *Aristotele*. Tale impostazione sarà fundamentalmente mantenuta nelle correnti neotomiste dell'Ottocento e del Novecento, espressioni di un cattolicesimo polemico nei confronti della filosofia moderna, sebbene a volte ispirato anche da quest'ultima.

Dal Rinascimento all'Illuminismo. Si deve a *Cusano* (*De pace fidei*, 1453) l'uso del termine religio per indicare non più solo la fede cristiana, ma ciò che accomuna le varie fedi. Questo ampliamento della nozione di r., condiviso da *Ficino* e *Campanella*, sviluppatosi nei secc. 17° e 18°, anche a causa delle guerre di r. e della formazione degli Stati moderni, che sempre più avocano a sé le sfere di attività della Chiesa, si accompagna con un progressivo rendersi indipendente dalla fede cristiana della filosofia, sempre più orientata verso quel sapere geometrico-matematico che ha dato buona prova di sé nelle moderne scienze della natura. Se *Descartes* nel *Discorso sul metodo* (→) (1637) ritiene campo primario della critica filosofica il sapere, astenendosi da un esame della r. in quanto tradizione vigente, rafforzata anche a volte dal potere pubblico, *Leibniz* nei *Saggi di teodicea* (1710) e nei *Principi della natura e della grazia* (1714) esprime l'esigenza di un cristianesimo che si accordi con una metafisica che conserva sì al suo interno, in quanto fondati sulla ragione, i concetti di creazione e di libera volontà divina, propri della dottrina cristiana, ma è incentrata ormai sulla nozione, caratteristica della fisica moderna, di forza viva. A favore di una conciliazione tra r. e f., mediante l'affermazione del nucleo razionale – riguardante i principi morali e l'esistenza di un Dio saggio, giusto e buono – presente nelle varie fedi, si schierano i pensatori della Scuola di Cambridge

(Herbert di Cherbury, Cudworth), i fautori di una r. 'razionale' o 'naturale' in Inghilterra (*Locke*, Shaftesbury) e Francia (Voltaire, Diderot, *Rousseau*), i difensori della Aufklärung come movimento di rinnovamento soprattutto nell'ambito religioso (Lessing, autore del dramma *Nathan der Weise*, e Mendelssohn). Le loro parole d'ordine sono: tolleranza, pace religiosa entro lo Stato e tra le nazioni, diritti del cittadino come essere umano, al di là della sua appartenenza a una determinata comunità di fede. Posizione originale, riguardo al rapporto tra r. e f., ha *Spinoza*: iniziatore della critica biblica mediante strumenti filologici e storici, che avrà grande sviluppo specie in ambiente tedesco (Reimarus, D. F. Strauss, Wellhausen), *Spinoza*, da un lato, nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) separa radicalmente teologia e filosofia, identificando il senso della r. solo nell'insegnamento dei principi di giustizia e benevolenza, dall'altro, nell'*Etica* (→) (post., 1677) sostituisce al Dio affermato dalla tradizione ebraica e cristiana la Sostanza che si esprime in infiniti attributi e i cui modi o affezioni sono i corpi e le menti, costruendo more geometrico un'etica negatrice sì della libertà umana come spontaneità, non però della libertà come un amor Dei intellectualis che implica l'amore per ogni ente e produce la moderazione degli affetti come passioni. Nella Riforma vi sono correnti che, svalutando la ragione come strumento di conoscenza della realtà, considerano discordanti r. e f. (luteranesimo, calvinismo, puritanesimo, pietismo), così come accade anche nella Controriforma (Giansenio, Arnauld, *Pascal*); vi sono tuttavia anche in esse pensatori che, nella ripresa della scolastica medievale, tendono a un accordo tra r. e f. (il luterano *Wolff*, il cattolico Malebranche). Della r. ricostruiscono la genesi, posta nel timore e nella speranza, le correnti filosofiche scettiche, naturalistiche, materialistiche, libertine, presenti in ambiente inglese e francese (*Montaigne*, *Hume*, d'Holbach, La Mettrie), giungendo ad approdi fortemente critici dell'ascetismo cristiano. Altri filosofi (Machiavelli, *Hobbes*), riprendendo *Epicuro*, riflettono sulla r. dal punto di vista del dominio che essa esercita sull'animo umano e dunque del suo rapporto con il potere politico. È soltanto con *Kant*, tuttavia, a causa della sua dimostrazione della non scientificità della metafisica – compresa sia come 'ontologia', sia come scienza culminante nella 'teologia razionale' o 'filosofica' –, della sua «rivoluzione copernicana» nell'ambito della filosofia (che consiste nel porre il soggetto come principio dell'essere) e della sua tesi del primato della ragione pratica, che la r. viene nettamente distaccata dal sapere teoretico rivolto al sovrasensibile per trasformarsi in una sfera della cultura umana e collegarsi così con l'etica, l'arte, la storia.

L'Ottocento. Dopo *Kant*, sono *Schleiermacher* e *Hegel*, in ambito tedesco, i sostenitori della necessità di introdurre nel sistema filosofico, rivolto alla comprensione del tutto della cultura, una riflessione avente per oggetto peculiare la r.: il primo intende la Philosophie der Religion come descrizione del «sentimento» o «intuizione» dell'Infinito; il secondo come chiarimento di una «rappresentazione» del divino che costituisce il grado immediatamente anteriore a quello dell'idea di Dio affermata dalla filosofia. La Philosophie der Religion è coltivata nella Germania della seconda metà del 19° sec. da autori che si richiamano a *Schleiermacher* (Ritschl), o a *Kant* (Troeltsch, Weber), o insieme a *Kant* e a *Hegel* (Windelband, Natorp): antropologia, etnologia, sociologia, orientalistica, offrono loro gli strumenti per la costruzione di una storia filosofica delle religioni. È ancora dall'ambito hegeliano che si sviluppa, con i rappresentanti dell'ala sinistra (*Feuerbach*, *Stirner*, *Marx*), una critica filosofica della r. in quanto alienazione e ipostatizzazione da parte dell'uomo della sua propria essenza – una critica che, con Engels, confluisce nella critica di ispirazione naturalistica (*Darwin*) o materialistica (Carl Vogt, Jacob Moleschott). Se le correnti idealistiche o spiritualistiche in ambito europeo o nordamericano, orientando la filosofia in senso religioso, ossia come ricerca dell'eterno, instaurano un dialogo con la tradizione ebraica o cristiana, quelle positivistiche assegnano a volte alla scienza il valore di nuova r.: per es., Hermann Cohen costruisce una «religione della ragione» dalle fonti ebraiche, Royce ricerca un cristianesimo

comprensibile all'uomo in quanto «Io» agente, *Comte* identifica i «santi» di una r. del futuro soprattutto negli scienziati come benefattori dell'umanità. In *Kierkegaard* si delinea un'opposizione tra r. e f.: seguendo l'Epistola ai Romani, in *Timore e tremore* (1843) egli vede in un Abramo che, obbediente a Dio, compie il sacrificio dell'intelletto, silenzioso di fronte agli uomini, nel momento in cui dà corso al comando di offrire Isacco in olocausto, il «cavaliere della fede». Specie di contro a una religione percepita come nemica della ragione si afferma l'ateismo: il grido di *Nietzsche* «Dio è morto» (*La gaia scienza*, 1881-82) esprime però non solo la separazione radicale della filosofia, in quanto scienza del divenire, dalla religione, ma anche l'esigenza di una filosofia che si trasformi in una r. dell'«eterno ritorno».

L'età contemporanea. La fenomenologia proposta da *Husserl* e la filosofia analitica presente nel mondo di lingua inglese hanno indicato nel 20° sec. nuovi percorsi alla ricerca sulla religione: la prima indaga l'atto spirituale da cui la religione ha origine (Otto, *Scheler*, Stein, Ricoeur), la seconda il suo peculiare linguaggio (Wittgenstein, Hare, Charles Hartshorne). La critica della tradizione metafisica – da *Platone* a *Nietzsche* – da parte di *Heidegger* in nome di un ritorno dell'uomo all'«attendere» (nel duplice senso di attesa e servizio) nei confronti dell'essere ha ispirato la tesi della necessità di un ritorno della filosofia alla religione come mito, indagini sulla religione in quanto assegnazione di senso entro la società, teologie che problematizzano il loro oggetto. Pensatori ebrei (Rosenzweig, Buber, Lévinas) propongono l'identificazione della religione con un'etica rinviante a un Dio irrapresentabile da parte di una filosofia che, rinunciando alla sua fondazione nel logos, presuppone da parte dell'uomo un atteggiamento di apertura all'Altro. Le filosofie della comunicazione (Quine, Putnam, Habermas, Apel) si pongono la questione del ruolo della religione in riferimento alle condizioni che rendono possibile la pubblica discussione, cercando di unire nell'ambito di quest'ultima particolarità e universalità.

REMINISCENZA

Nell'uso filosofico, termine che corrisponde al gr. ἀνάμνησις. Nella terminologia platonica ἀνάμνησις si distingue da μνήμη «memoria»: mentre la «memoria» sta (specialmente nel Teeteto) a indicare il serbatoio inconsapevole delle conoscenze in potenza, r. è l'atto che trasforma quel sapere dallo stato inconscio allo stato conscio. Su tale distinzione *Platone* imposta la sua teoria circa la conoscenza delle forme ideali da parte dell'anima (→ anamnesi; *Platone*). Essa è mantenuta, anche dopo l'abbandono di questa teoria, da *Aristotele*, che alla distinzione dei due concetti dedicò il breve trattato Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως («Sulla memoria e la reminiscenza»).

RES

Sostantivo lat. affine al sanscr. rāḥ «possesso, bene, ricchezza». Il termine lat., che significa «cosa, possesso, bene economico», è in quest'ultimo significato usato frequentemente nel diritto romano (res sacra, res nullius, ecc.). Con significato più generico, nell'espressione res publica «la cosa pubblica», indicò l'insieme degli interessi comuni di un organismo civile e politico e quindi lo «Stato» (o *Repubblica*). Nell'uso filosofico medievale e moderno, il termine fu usato per indicare la realtà; affine a quest'uso è quello classico, nell'espressione natura rerum «natura delle cose», cioè la Natura, con cui i Latini tradussero il gr. φύσις. Nell'uso terminologico della filosofia scolastica, r. designa la realtà esterna, sussistente di fronte al pensiero. Sempre nella scolastica, il termine ricorre in alcune locuzz. (ante rem, in re, post rem) che esprimono le varie soluzioni date al problema degli universali (→). Nella filosofia di *Descartes*, res cogitans («realtà pensante») è l'ente consapevole di

sé, il soggetto pensante, che così si contrappone alla *res extensa* («realità estesa»), la cosa puramente spaziale, non consapevole di sé e possibile oggetto di conoscenza da parte delle *res cogitantes*: sono questi i due aspetti del mondo finito (dualismo cartesiano). Con il significato di «fatto, azione, impresa» il termine compare in espressioni quali *rerum scriptor* («storico») o *res gestae* «cose compiute», quindi «imprese». Quest'ultima espressione è stata ripresa nel moderno linguaggio filosofico, in partic. nella teoria crociana e gentiliana della storia, per indicare i «fatti» o «azioni umane», che, per *Croce*, sono da distinguersi dalla *historia rerum gestarum* o conoscenza di essi (distinzione di azione e pensiero) e, per *Gentile*, da identificare con la stessa *historia* (identità di azione e pensiero).

RESPONSABILITÀ

Dal lat. *responsum* «risposta». Capacità di rispondere dei propri comportamenti, rendendone ragione e accettandone le conseguenze. Entrato nell'uso politico e giuridico sul finire del Settecento, il concetto di *r.* è stato usato, in ambito filosofico, soprattutto nelle dispute intorno al problema della libertà. Di particolare importanza, nel Novecento, è la distinzione, introdotta da Weber, tra etica delle intenzioni ed etica della *r.*, nonché la riflessione sul 'principio *r.*' svolta da *Jonas*.

L'uso politico, giuridico e filosofico. *Uno* dei primi testi in cui il termine compare è il *Federalist* (1788; trad. it. *Il federalista*), ossia l'opera in cui Hamilton, Jay e Madison raccolsero gli articoli scritti in difesa della costituzione americana, elaborata nel 1787 dalla Convenzione di Filadelfia. Gli autori del *Federalist* usano le espressioni *r. del governo* e *di governo responsabile* per indicare il fatto che il governo americano – a differenza dei sistemi assolutistici europei e della stessa monarchia costituzionale inglese – avrebbe dovuto rispondere del proprio operato al popolo, dal quale derivavano i suoi poteri. Nello stesso periodo, il termine comincia a essere usato anche in ambito giuridico: la *r.* indica, in questo caso, la situazione per cui un soggetto è chiamato a rispondere della violazione di una determinata norma. L'uso giuridico del termine si diffonde rapidamente e a seconda del tipo di norma violata si vengono definendo, col tempo, i concetti di *r. civile* (che implica il risarcimento del danno), *r. penale* (che determina l'applicazione di una pena) e *r. amministrativa* (che riguarda le lesioni di diritti soggettivi provocate dalla pubblica amministrazione o dai suoi dipendenti). Dal punto di vista filosofico, la nozione di *r.* è strettamente connessa a quella di libertà. Un uomo può infatti rispondere delle sue azioni soltanto se queste sono il frutto di una libera scelta e non sono determinate da leggi necessarie (siano esse fisiche, psichiche o socio-economiche). Tutte le teorie ispirate al determinismo finiscono inevitabilmente per negare la responsabilità dell'uomo o per depotenziarla (spostandola, per es., dal singolo individuo alla società nel suo complesso).

La distinzione di Weber. Riflettendo sui rapporti tra etica e politica, Weber distingue due tipi di etica: l'etica delle intenzioni o dei principi, e l'etica della *r.* o delle conseguenze. La prima è caratterizzata dal riferimento a un principio ideale, che costituisce l'unico criterio per distinguere il giusto dall'ingiusto. Per intraprendere o giudicare un'azione dobbiamo tenere conto soltanto dell'intenzione che la muove. Se l'intenzione è 'buona' – cioè se è ispirata a un principio giusto – l'azione sarà buona: quanto alle sue conseguenze, non dobbiamo preoccuparcene. Secondo l'etica della *r.*, invece, per intraprendere o giudicare un'azione dobbiamo tenere conto delle sue possibili conseguenze. Chi opera in questo modo tiene conto dei difetti presenti nella media degli uomini e delle circostanze nelle quali bisogna agire: egli si sente responsabile delle conseguenze dei suoi atti. L'etica delle intenzioni è tipicamente religiosa e ha trovato la sua formulazione filosofica più rigorosa in *Kant* ;

ma essa caratterizza anche i movimenti rivoluzionari, che ispirano la loro azione a ideali 'assoluti', senza tenere conto delle conseguenze. Questo atteggiamento è non solo pericoloso – perché può condurre al fanatismo (ogni mezzo diviene infatti lecito, per affermare i propri ideali) – ma spesso anche controproducente: per es., il comportamento violento della sinistra rivoluzionaria del primo Novecento finiva per rafforzare, secondo Weber, i partiti di estrema destra. Decisamente più consona alla vita politica è quindi l'etica della r., che richiede di soppesare con attenzione le conseguenze delle proprie azioni, in un mondo che non è intrinsecamente giusto (nel quale, cioè, dal bene non sempre deriva un bene).

Il principio responsabilità di *Jonas*. La riflessione di *Jonas* sulla r. nasce dall'acuta percezione dei nuovi rischi determinati dall'età della tecnica: «la nostra tesi – scrive in *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, 1979 – è che le nuove forme e le nuove dimensioni dell'agire esigono un'etica della previsione e della r. [...] altrettanto nuova quanto le eventualità con cui essa ha a che fare». La situazione del mondo odierno è infatti caratterizzata dal massimo di capacità tecnologica e dal minimo di sapere intorno agli scopi: la minaccia non riguarda soltanto il 'qui e ora', ma gli effetti a lunga scadenza, non soltanto il prossimo umano, ma l'intera biosfera. È quindi necessario passare da un'etica antropocentrica a un'etica planetaria e da un'etica della prossimità, riguardante i contemporanei o i discendenti immediati, a un'etica dei posteri: di qui la trasformazione dell'imperativo categorico kantiano, che nella formulazione di *Jonas* diventa «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra». Ciò implica un ripensamento dei fondamenti metafisici dell'etica, che superi quella «autocastrazione della filosofia» consistente nel limitarsi ad affrontare soltanto i problemi suscettibili di una risposta empiricamente verificabile. L'argomentazione di *Jonas* si basa sul riconoscimento della struttura teleologica dell'essere e sull'assioma ontologico della superiorità dello scopo sull'assenza di scopo: la manifestazione di questa disponibilità umana a favorire, mediante il proprio agire, il diritto alla vita è il senso di r., che trova il suo archetipo nella r. dei genitori nei confronti di un figlio. Il solo respiro di ogni neonato, scrive *Jonas*, rivolge inconfutabilmente un 'devi' all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui: è questo il paradigma ontico di ogni cura, che trova nella r. dell'uomo di Stato la sua generalizzazione più significativa.

RETORICA

L'arte del parlare e dello scrivere in modo ornato ed efficace. Sviluppata nella Grecia antica con i sofisti, con finalità prevalentemente pragmatiche, come tecnica del discorso teso a persuadere, fu quindi applicata all'oratoria giudiziaria. Si venne successivamente ampliando nell'età classica e poi medievale e rinascimentale a tecnica del discorso sia orale sia scritto, con finalità anche estetiche.

La retorica greca. L'arte retorica nasce in Sicilia, a Siracusa, con Corace e l'allievo Tisia (5° sec. a.C.), sotto lo stimolo della necessità oratoria, incrementata dalla lotta politica e dalle controversie giudiziarie, in seguito alla fine della tirannia dei Dinomenidi e al ripristino della democrazia. Alle sue origini l'arte della parola appare in stretto legame con le libertà politiche e le controversie intorno alla proprietà terriera. I Siciliani definiscono primo fondamento della r. il problema della «invenzione» (εὕρεσις), del trovare cioè gli argomenti del parlare. Già presso di loro si affaccia la distinzione tra essere vero e sembrare vero. Gorgia di Lentini, che fu loro allievo, e Trasimaco di Calcedonia dettero in Atene i primi più complessi insegnamenti fissando i criteri della prosa d'arte; con essi la r. diviene non solo tecnica del parlare, ma anche dello scrivere. Trasimaco scopre la musicalità interna del periodo e ne fissa le cadenze; Gorgia eleva l'ideale del ben parlare (εὖ λέγειν)

a ideale di cultura. Per lui la r. non è tanto razionalità di concetti, quanto arte di allettare con i suoni e i ritmi; la prosa gorgiana è assai affine alla poesia, per la ricchezza delle metafore, per ritmo metrico del periodare, antitesi, assonanze, rime. Nella dottrina di Gorgia concetto fondamentale è inoltre «il conveniente» (καίριος): il discorso deve cioè adattarsi ai fatti in questione, alle circostanze, al pubblico; d'altro canto, poiché nulla è certo (qui la r. di Gorgia si lega alla sua dottrina sofistica), a ogni questione sono applicabili almeno due argomentazioni (due λόγοι), l'una contraria all'altra. Allievo di Gorgia fu Isocrate, il quale distingue nettamente tra prosa e poesia e riflette sui vari generi oratori: frutto del suo insegnamento è la pseudo-aristotelica Retorica ad Alessandro (Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον), probabilmente di Anassimene di Lampsaco, risalente al 340 a.C. circa. In essa si compendia l'evoluzione della prassi e della dottrina retorica fino a quel tempo: si distinguono due categorie generali di orazione, la giudiziale e la deliberativa e sette generi (consigliare, sconsigliare, lodare, biasimare, accusare, difendere, esaminare). Questi generi si qualificano poi a seconda delle materie, dei metodi, degli scopi, della composizione, ecc.

L'impostazione di *Platone* e *Aristotele*. Nella Grecia del 4° sec. a.C., la r. è ormai un elemento fondamentale dell'educazione dell'uomo, e la sua influenza si fa sentire al di là dell'eloquenza, come generale 'arte del bello scrivere', e in questo senso l'arte retorica sarà poi esperienza fondamentale di tutti i letterati antichi, prosatori e poeti. Tuttavia, giudizi antiretorici si manifestano già in quest'epoca. *Platone* coinvolge nella condanna dei sofisti la r. (Eutidemo, Gorgia). Nel più tardo *Fedro* (→) egli la riabilita in parte, distinguendo fra una r. falsa, indifferente alla verità, insieme di artifici che sfruttano le apparenze per irretire le coscienze, e una r. vera, psicagogica, che aiuta gli animi ad accostarsi alla verità scoperta dalla filosofia. Diverso l'atteggiamento di *Aristotele*, che, in opere perdute e nella Retorica, dà una trattazione della r. di importanza fondamentale. Il campo della r. è distinto da quello della filosofia da un lato, della poesia dall'altro. La parola ha un potere irrazionale di imitazione dei fatti, dei caratteri e delle passioni umane, ma anche una capacità razionale di costruzione di un ragionamento logico. La r. sfrutta entrambi, collocandosi sul terreno dell'opinione (δόξα), non delle verità dimostrabili, che attengono alla filosofia. Suo ambito è il verosimile, il probabile. La forma è concepita come esterna al contenuto, come ornamento; la sostanza è nel valore pragmatico della parola, come facoltà di trovare le vie adatte alla persuasione, con argomenti e prove. Ad *Aristotele* risalgono la distinzione classica dei tre generi del discorso (giudiziale, deliberativo, epidittico), l'individuazione delle strategie (etica, passionale, logica), attraverso le quali guadagnare o rafforzare il consenso del pubblico, e la prima definizione delle fasi (quattro, che diverranno poi cinque nella classificazione canonica dei trattatisti latini) dell'elaborazione del discorso: εὕρεσις (inventio), οἰκονομία (dispositio), λέξις (elocutio), ὑποκριτικὴ (actio). La scuola peripatetica, e in primo luogo Teofrasto, elabora la teoria dei tre stili, l'alto, il medio, il tenue, divenuta poi canonica, a cui vengono associati i diversi generi letterari. Con Teofrasto e i suoi successori si enuclea, sulla base della trattazione della λέξις aristotelica, la dottrina della forma ornata, con le sue suddivisioni in tropi, figure e sottodivisioni, che diverrà l'elocutio dei trattatisti latini. Alla metà del 2° sec. a.C. Ermagora di Temno mira a risollevarla la r. dalle meschinità in cui era caduta per la decadenza dell'oratoria politica, il prevalere dello scolasticismo e il manierismo dell'asianismo. Sulle orme della scuola stoica, ma anche dei peripatetici, Ermagora si interessa tanto alla forma del dire quanto ai contenuti. A lui si deve la distinzione fra θεσεις (le quaestiones infinitae dei latini) e ὑποθέσεις (quaestiones finitae), cioè fra argomenti di interesse generale, etico-politici e giuridici, ma anche puramente teorici (considerati tradizionalmente propri dei filosofi), e argomenti concernenti direttamente la causa: persone, tempi, luoghi, circostanze, ecc. Ermagora non muove più dalle precedenti distinzioni dei generi dell'eloquenza, ma tenta una classificazione fondata sui modi in cui un quesito si presenta (στάσεις; lat. status), esemplati sulle

esperienze del dibattimento giudiziale. Il suo sistema dominerà con successive modificazioni il mondo antico, senza riuscire a scalzare le classificazioni precedenti e anzi fondendosi progressivamente con esse.

La retorica romana. I Romani assimilarono rapidamente la r. greca, come dimostrano le prime trattazioni a noi rimaste, la *Rhetorica ad Herennium* (trad. it. *Retorica ad Erennio*) e il *De inventione*, opera giovanile di *Cicerone*: ambedue sono di ispirazione ermagorea, ma con una notevole accentuazione dei fini pratici, secondo l'indirizzo antifilosofico della scuola retorica di Rodi. La *Rhetorica* è importante tra l'altro per l'opera di traduzione in latino della terminologia tecnica greca della r.; inoltre le fasi di organizzazione del discorso vengono fissate a cinque con l'aggiunta della memoria fra l'elocutio e la pronuntiatio (o actio). *Cicerone* considera estranee all'oratore le quaestiones infinitae; tuttavia la sua formazione culturale e l'insegnamento di Catone il Censore (l'oratore deve essere un *vir bonus dicendi peritus*) lo portano a concepire l'oratore come un uomo che, ben lontano dall'accontentarsi della tecnica retorica, è nutrito di filosofia e possiede larghe capacità di argomentazione, di distinzione, di classificazione. Un ideale, dunque, in cui filosofia e r. si ricompongono, producendo un tipo non dogmatico di eloquenza in contrasto con gli atteggiamenti più rigidamente scolastici che si affermeranno soprattutto in età augustea: asianismo e atticismo. L'insegnamento ciceroniano, affidato soprattutto al *De oratore* (trad. it. *Dell'oratore*), al *Brutus* (trad. it. *Bruto*) e all'*Orator* (trad. it. *L'oratore*), eserciterà un forte influsso sul sistema educativo tra la fine dell'età antica e il Medioevo. La r. si colloca come disciplina cardine tra filosofia, giurisprudenza, poesia epica, lirica, drammatica. Il dissidio fra verità ed eloquenza, fra integrità morale ed esigenze del pubblico appare composto sia pure con soluzioni provvisorie, destinate a infrangersi sotto i colpi delle vicende storiche. La fine della *Repubblica* e la costituzione dell'Impero trascinano la r. verso una decadenza progressiva. Trionfa la declamazione, mentre si estingue progressivamente il libero scontro delle opinioni nella vita politica e nei tribunali. Sotto i Flavi, Quintiliano sintetizza le dottrine greco-romane nella *Institutio oratoria* (trad. it. *L'istituzione oratoria*), eccellente manuale che fu letto e studiato per secoli, e considerato nel Rinascimento un capolavoro della trattatistica. Verso la fine dell'antichità la r. domina la letteratura: sofisti e retori occupano nella società un altissimo posto e le scuole di r., divenuta un'arte della produzione letteraria in generale, si moltiplicano in tutto l'Impero (Atene, Smirne, Antiochia, Costantinopoli, Milano, Bordeaux, ecc.). Nel curriculum scolastico e nelle enciclopedie delle arti liberali, che si diffonderanno soprattutto nel Medioevo, essa si colloca alla sommità del trivium (grammatica, dialettica, r.).

La cultura tardo-antica e bizantina. La r. bizantina continua direttamente la r. greca, come si era venuta sistemando in età romana; testimone l'enorme diffusione delle dottrine di Ermogene e di Aftonio. In età più antica si continuano nella scuola di Gaza le ultime propaggini dell'asianismo a cui si riconnette Teofilatto Simocatta nel sec. 7°. Nel complesso passa trionfante alla cultura bizantina l'atticismo, fra i cui teorici va ricordato Niceforo Cumno (secc. 13°-14°). Tra i documenti più notevoli della pratica è il codice retorico dell'Escorial, dove sono raccolti discorsi, lettere, dissertazioni di produzione retorica, in prevalenza del sec. 12°. Alla fortuna che arrise ai retori latini dal 3° al 6° sec., fa contrasto la povertà delle opere, per la maggior parte scolastiche (Aquila Romano, 3° sec.; Mario Vittorino, Chirio Fortunaziano, Sulpicio Vittore, C. Giulio Vittore, Giulio Rufiniano, 4° sec.; Giulio Severiano ed Emporio, 5° sec.). Nei Saturnali di Macrobio, Virgilio stesso appare in veste più di retore che di poeta.

Il cristianesimo. La nuova religione cristiana non disdegnò di servirsi, soprattutto nella predica, dei mezzi della retorica. Le basi della cristianizzazione della r. furono poste da *Agostino*, venuto a Milano nel 384 come maestro di r., nel *De doctrina christiana* (trad. it. *La dottrina cristiana*). Acquisire la tecnica elaborata dai pagani appare decisivo per difendere e diffondere la nuova

religione. D'altro canto, lo stile delle Sacre Scritture invitava a rivedere il concetto di *aptum*, il rapporto tra forma e contenuto. La Bibbia aveva dato l'esempio della parola semplice capace di parlare anche agli illetterati. Il sermo humilis doveva essere allora, in contrapposizione allo stile artificioso dei pagani, la forma con cui comunicare il contenuto sublime della rivelazione. Al contributo di *Agostino*, con il quale la r. viene sospinta verso i problemi relativi all'interpretazione testuale dei libri sacri, si aggiungeranno in seguito quelli di Boezio e Cassiodoro, il quale ultimo nelle *Variae* offre un primo formulario cancelleresco retoricamente ornato. Intanto il distacco dall'oralità, il primato della teologia conducono la r. sempre più sotto l'ala della grammatica da un lato, della logica e della dialettica dall'altro, secondo un processo che contrassegnerà tutto il Medioevo con fasi alterne. Nella seconda metà del 5° sec. il centro degli studi retorici si sposta verso la Gallia. La r. vi rifiorisce rigogliosa, e domina, nel contenuto e nella forma, lo stile di cui la prosa rimata è uno dei più importanti espedienti; tra gli autori del 6° sec. emergono Venanzio Fortunato, Sidonio Apollinare e Claudiano Mamerto. Nel 7° sec., nel Sud Spagnoli e Visigoti, nel Nord Irlandesi e Anglosassoni esprimono per la prima volta forti personalità di retori: si ricordano soltanto Isidoro di Siviglia, che assegnò le figure di parola ai grammatici e quelle di pensiero ai retori, e Beda, che approfondì l'esemplificazione da testi cristiani delle figure. In quest'epoca il termine *rhetoricus* si usa sempre più per designare forme di stile elaborato e figurato, lontane dal linguaggio comune. Notevoli, nel secolo seguente, Alcuino, che scrisse una *Disputatio de rhetorica et virtutibus* (796) con intenti civili, non religiosi, in relazione all'incarico ricevuto di ricostituire l'insegnamento nel nuovo Impero carolingio, e nel 9° sec. Rabano Mauro, che al contrario nega nel *De clericorum institutione* (819; trad. it. *La formazione dei chierici*) che la r. appartenga al dominio della sapienza mondana poiché chi ne osserva i precetti (sia scrivendo, sia pronunciando un sermone), consegue maggiore efficacia nel predicare il verbo di Dio; Anselmo di Besate, detto il Peripatetico, che palesa dal canto suo (*De materia artis*, oggi perduto, *Rhetorimachia*) l'aspirazione dell'eloquenza a riconquistare i suoi diritti nel foro, e a ridiventare valido strumento di attività sociale. Questi diversi atteggiamenti fanno emergere uno dei temi dominanti della riflessione retorica attraverso i secoli: quale sia il posto che la r. deve occupare fra le discipline che via via si sono trovate a contatto con essa (logica, dialettica, poetica, grammatica speculativa e, più recentemente, linguistica, stilistica, semiologia, teoria della comunicazione, per limitarsi ai nessi più evidenti), problema che autorizza a leggere la storia della r. anche come storia dei rapporti che essa ha intessuto con le discipline limitrofe, delle gerarchie che ne sono conseguite, dei riassetamenti del suo oggetto di studio.

La retorica medievale. Sottoposta alla grammatica nei secoli centrali del Medioevo, la r. si mescola con le *artes poeticae*, con le *artes dictandi* e con le *artes sermocinandi*, nelle quali sulla prosa rimata viene prevalendo la tecnica dell'assonanza del concetto dominante rappresentato da una parola che si dilegua per riapparire a tratti, favorendo quel gioco di concetti e quel meccanismo logico di cui era intessuta la predica. Lo stile della ripetizione divenne quindi nel 12° sec. la forma artistica della scolastica, ed ebbe la sua consacrazione in Bernardo di Chiaravalle, Alberto Magno e *Tommaso d'Aquino*. Fiorivano intanto le 'arti poetiche' con il proposito di raccogliere le norme retoriche per la letteratura di immaginazione. Così Marbodo di Rennes nel *De ornamentis verborum* (1100 ca.) illustra le figure di parola a uso dei versificatori, mentre Matteo di Vendôme, Goffredo di Vinesauf, Everardo di Béthun, Everardo di Germania, Giovanni di Garlandia e l'Anonimo di Saint-Omer, nelle loro poetiche trattano sottilmente anche delle figure, dei tropi, dei colori retorici, ecc. Poiché l'insegnamento scolastico si imperniava sull'analisi testuale (tale era il sistema di Bernardo di Chartres, così come dei maestri nelle scuole più celebri, Orléans e Parigi), si comprende l'autorità che, anche per la r., godettero grammatici come Pietro Elia e Alessandro di Villedieu, autore del diffusissimo *Doctrinale*, e la ragione per cui, mentre un erudito come Corrado di Mure scriveva la

Summa de arte prosandi (1275), Vincenzo di Beauvais e Brunetto Latini dedicavano alla r. un'intera sezione delle loro enciclopedie. Ma di Latini va ricordata *La rettorica* (1262), traduzione del *De inventione*, con un continuato commento tale da costituire un secondo trattato, la cui originalità consiste nell'applicazione dei precetti ciceroniani alle epistole, e nel concetto nuovo che la r. non è più solo la scienza del dire ma anche del 'dettare', cioè dello scrivere lettere. Certo, nel seno del notariato, erano sorte molte opere teoretiche, dapprima semplici raccolte di formule con modelli per lettere e diplomi, per processi, ecc.; epistolari e formulari insomma, dai quali, dopo l'11° sec., la r. era stata sostituita, come fondamento della cultura giuridica professionale. Soprattutto l'epistola era venuta assumendo tutti i caratteri di una prosa artistica, e si riteneva dovesse apparire solenne come un'orazione; di qui la fioritura delle *artes dictaminum*. Stili prevalenti restavano pur sempre il solenne 'della Curia romana' con il suo *cursus*, il 'tulliano' con le sue figure, e sopra tutti l'isidoriano con la sua trionfante prosa rimata. Ma nuovi gusti e nuovi esempi vengono ora a modificarli. Se Boncompagno da Signa sta a sé per la maniera bizzarra e indipendente, fra Guidotto da Bologna andava liberamente contro le dottrine medievali e si univa a Latini nell'ideale di una prosa sobria e misurata che temperasse le esagerazioni musicali della forma isidoriana. Il vero iniziatore del nuovo metodo e l'instauratore della prosa d'arte retoricheggiante fu tuttavia Guido Fava con la *Gemma purpurea* e con i *Parlamenta et epistole*, nei quali egli sottopose la lingua parlata alle norme del solenne scrivere latino. Di qui lo svolgersi di un tipo di prosa artistica volgare modellata sul latino classico, retoricamente ornatissima, che trovò in Guittone d'Arezzo il suo primo dotto artefice.

Umanesimo e Rinascimento. L'Umanesimo tentò di risalire alle origini della r. classica per ritrovare lo stile, l'eleganza dei grandi autori in tutti i generi letterari, epistolografia compresa. La r. finì per essere il substrato indispensabile di ogni forma di attività intellettuale: donde il risorgere dei trattati sistematici come il *De compositione* di G. Barzizza, e la complessa e organica *Rhetorica* di Giorgio da Trebisonda, mentre le *Elegantiae* di Valla sono come una r. pratica dell'Umanesimo. L'educazione retorica, come risulta dal *Cortegiano* di B. Castiglione, appare indispensabile alla formazione dell'uomo di corte. Poetica e r. appaiono inestricabilmente intrecciate sia in Italia, sia in Europa. A tal proposito vanno ricordati in partic. nei Paesi Bassi le *rederijkerskamers* e i *grands rhétoriciens* alla corte di Borgogna, dove l'arte della r. divenne come il contrassegno della poesia.

La retorica nel Cinquecento. Mentre lo sviluppo delle letterature volgari stimolava l'applicazione delle teorie retoriche alle nuove lingue, si venne preparando durante il 16° sec. il declino della r. antica attraverso la frammentazione e poi il restringimento della disciplina. Vives, nel *De causis corruptarum artium* (1531), e nel *De ratione dicendi* (1533; trad. it. *De ratione dicendi: la retorica*), criticava il confusionismo degli antichi trattatisti e sentenziava che oggetto della r. non poteva essere che l'elocutio, estesa alla prosa, storica e narrativa, e alla poesia. Particolarmente rilevante fu il contributo di Ramo nelle *Dialecticae institutiones* (1543) e nelle *Scholae in tres primas liberales artes* (1569), che assegnava alla dialettica l'inventio e la dispositio e riservava alla r. l'elocutio e la pronuntiatio (peraltro vistosamente trascurata in quanto ancora insufficientemente elaborata), mentre alla memoria veniva attribuita una funzione ordinatrice. La teoria delle passioni, da sempre connessa alle riflessioni sull'elaborazione del discorso, veniva esclusa dal campo della r. e affidata ai filosofi morali. Ridotta all'elocutio, scissa dai contenuti, sganciata ormai da qualsiasi contesto concreto, la r. era destinata a isterilirsi, trasformandosi in una disciplina dell'ornatus, del puro abbellimento formale, immiserendosi in un catalogo di artifici a disposizione del letterato. S. Speroni nel *Dialogo della retorica* (1542), volto a esaltare l'arte moderna sull'antica, limitò la r. all'ornato linguistico. Patrizi nei suoi dieci dialoghi *Della retorica* (1562) negò ogni consistenza scientifica alla r. antica. Nel 16° sec. i trattati sull'elocutio presero il sopravvento. Nel *Demetrio* (1562), P. Vettori svolge la

teoria del periodo e delle sue forme, della prosa numerosa e dell'ornato. F. Panigarola (Il predicatore, post., 1609) sostiene che l'elocutio è un'arte del ragionare, ma diversa dalla r., perché insegna a ragionare eloquentemente; essa è una disciplina a sé avente altrettante forme quante sono le disposizioni della mente. E F. Robortello poteva proclamare, pubblicando il Sublime dello pseudo-Longino, che il pregio dell'oratore non sta semplicemente nel persuadere ma nel colpire, «a guisa di fulmine», con il sublime, lo straordinario, il meraviglioso; una condanna della precettistica retorica in nome del furore poetico.

La retorica barocca e settecentesca. La teoria dell'espressione doveva riscuotere di nuovo consenso durante l'epoca barocca. La «teoria dell'ingegno» invitava a osservare con acutezza attraverso la parola gli aspetti più reconditi della realtà da cui poter ricavare associazioni sorprendenti, ingegnose. Il «concettismo» fu teorizzato soprattutto da Gracián (Agudeza y arte de ingenio, 1648; trad. it. L'acutezza e l'arte dell'ingegno) e da E. Tesaurò (Cannocchiale aristotelico, 1655). Ma un ulteriore colpo a una disciplina le cui basi erano state pericolosamente minate venne dal clima instauratosi in Europa con il diffondersi delle nuove idee e metodologie scientifiche. Un'opposizione inedita fra lettere e scienze, fra r. e logica, si fa strada, contribuendo a rafforzare il restringimento della r. già teorizzato da Ramo. Contro l'abuso dell'ornato reagì tra gli altri C.-Ch. Du Marsais (Traité des tropes, 1730). Per qualche tempo lo sviluppo del pensiero illuminista applicato alla psicologia rileggerà la teoria delle passioni alla retorica. A quest'ultima è affidato il compito di aiutare l'uomo a esprimersi nelle forme in cui si esplicano le sue facoltà più elevate, cioè nel discorso scritto, filosofico o scientifico. Le figure retoriche divengono per molti teorici un sintomo delle differenti passioni del soggetto. Home, negli Elements of criticism (1762), tenta per l'appunto un'interpretazione delle figure partendo dall'elemento passionale, e Blair rinnova con il suo insegnamento di Edimburgo la dottrina retorica in una serie di Lectures on rhetoric and belles lettres (1783; trad. it. Lezioni di retorica e belle lettere), tradotte in tutta Europa, diffondendo principi ispirati al senso della misura, e ragguagliando il linguaggio figurato ai fattori dell'immaginazione e della passione.

La crisi ottocentesca. P. Fontanier (Les figures du discours, 1827) scrive uno degli ultimi fortunati trattati in cui si manifesta sin dal titolo la riduzione della r. all'ornatus; una disamina attenta e fine delle figure, di cui si riconosce la presenza anche nel parlare comune. Nozione fondamentale, e per molti versi antica, è quella di 'scarto', di allontanamento dalla forma d'espressione semplice, propria. Ma sciolta ormai da ogni contesto situazionale, da ogni ricerca sulla forma dei contenuti, anch'essa poggiava su basi incerte. Sviluppando antiche opposizioni, quali natura e artificio, verosimile e assurdo, chiarezza e oscurità, ragione e passione, il Romanticismo, coerentemente con la sua concezione della poesia come diretta effusione dell'anima, svalutò la teoria dell'ornato. La battaglia contro la r., identificata con l'elocutio, considerata come un farraginoso ammasso di precetti privi di legami con la realtà, il sentimento, la poesia, ebbe tanto successo che da allora r. e l'aggettivo retorico si sono caricati di un valore negativo che mantengono ancora oggi. Certo le mutate condizioni storiche e sociali, la crescita culturale accompagnata da un'estensione e un approfondimento dei generi letterari di ogni specie, la contestazione e il superamento di molte convenzioni e di molti steccati a opera delle avanguardie, la diffusione della stampa, la nascita di nuove discipline di grande rilevanza, lo sviluppo del metodo scientifico avevano reso nel corso del 19° sec. la r., così come si era venuta configurando, del tutto inadeguata a rispondere alle esigenze della comunicazione, artistica e non. Nelle scuole, dove essa continuò ad avere culto e dignità di trattazioni, la r. dava in genere ormai il suo nome a un'elementare propedeutica letteraria. La critica negativa proseguì, e in taluni casi si esacerbò perfino, nel corso del 20° sec., soprattutto nell'ambito

del neoidealismo italiano con *Croce* (ma non tra i seguaci tedeschi di *Croce*, come K. Vossler e L. Spitzer, di diverso avviso su questo punto).

La rinascita novecentesca. Tuttavia il Novecento è stato anche l'epoca della rinascita degli studi retorici su basi radicalmente nuove. Già i manuali di eloquenza giudiziaria, come quello di H.F. Orloff, *Die gerichtliche Redekunst* (1887), e le rielaborazioni aristoteliche, come gli *Elements of rhetoric* (1828) di Whately, accennavano a una ripresa di interessi, intensificatasi nel secolo successivo per diverse vie. Un impulso decisivo è venuto dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti. In ambito filosofico, il positivismo logico sviluppatosi negli anni Trenta del Novecento rivolse il suo interesse a un'analisi del funzionamento logico e simbolico del linguaggio su basi scientifiche. In ambito pedagogico, nel paese in cui più sviluppati erano i mezzi di comunicazione di massa e gli studi sulla formazione del consenso, si ricercavano nuovi metodi rivolti all'insegnamento della comunicazione pubblica. Contro la frammentazione e la distruzione della r. operata dal Romanticismo, ci si rivolse ad *Aristotele*. Nei decenni successivi l'attenzione venne spostandosi verso il discorso orale, verso il pubblico da persuadere, verso la costruzione del discorso, l'organizzazione dei suoi contenuti in vista di un determinato scopo. La r., rivista e ammodernata nei suoi presupposti, apparve come un valido strumento di interpretazione di testi scritti e orali, soprattutto se si fosse abbandonata una visione incentrata sul produttore del discorso e si fosse abbracciata la relazione produttore-fruttore-condizioni di produzione e di fruizione. D'altro canto, l'esistenzialismo e la scuola fenomenologica, mettendo in discussione la distinzione stessa fra vero e probabile e sottolineando la relatività e storicità di ogni acquisizione umana, ponevano le basi per un recupero della r. come analisi del discorso argomentativo attraverso cui si forma la conoscenza. Una delle tappe fondamentali della rivalutazione novecentesca della r. come teoria dell'argomentazione è segnata dal lavoro di Perelman e di L. Olbrechts-Tyteca (*Traité de l'argumentation*, 1958; trad. it. *Trattato dell'argomentazione*). Ma vanno ricordati anche i contributi di Gadamer, Habermas, Blumenberg relativi all'ermeneutica. In sede storiografica, in svariati ambiti storico-letterari si è mostrata la presenza operante di categorie retoriche nella costruzione di testi letterari non solo del passato: per la letteratura latina medievale e italiana delle origini, un'analisi esemplare in tal senso fu l'opera *Tradizione e poesia* (1934) di A. Schiaffini; più in generale vanno ricordati i lavori di E.R. Curtius, di H. Lausberg (autore di un *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 1960), di A. Pagliaro, di J. Dubois (figura di spicco del Gruppo μ , cui si deve una *Rhétorique générale*, 1970; trad. it. *Retorica generale: le figure della comunicazione, che è soprattutto una rielaborazione dell'elocutio applicata all'analisi letteraria*), di H.F. Plett. Nell'ambito della filosofia estetica, va segnalata l'opera di Della Volpe (→). La diffusione dello strutturalismo ha restituito vigore a forme di analisi dei testi che ne sottolineano il carattere di costruzione complessa, che, indipendentemente dalle consapevoli intenzioni dell'autore, ricorre largamente a tropi, figure di parola e di pensiero, e a strutture formali di cui si sono messe in evidenza le inevitabili ricadute sul piano dei contenuti. Meritano di essere citati almeno i lavori di R. Jakobson e di Barthes (autore, fra l'altro, del saggio *L'ancienne rhétorique*, 1970; trad. it. *La retorica antica*). Negli Stati Uniti la *New Rhetoric* (C.J. Hovland, Richards), in cui si fondono correnti provenienti da diverse discipline (linguistica, sociologia, psicologia, filosofia, teoria della comunicazione), ha influito particolarmente sulla teoria dei mezzi di comunicazione di massa. Anche le recenti teorie cognitive puntano a un recupero della r., soprattutto delle figure, come analisi dei meccanismi dell'uso traslato nel linguaggio quotidiano (D. Sperber, G. Lakoff). Vanno inoltre menzionati i tentativi di estensione della r. al di là delle lingue naturali, come nell'opera di K. Burke in cui si tratta in chiave retorica della comunicazione non verbale e delle sensazioni. Infine, va sottolineato come si sia esteso in vari ambiti (psicanalisi, critica

d'arte, teoria delle comunicazioni di massa, pubblicità) l'impiego di strumenti retorici, quali le figure, ma non solo, per analizzare gesti, immagini, oggetti non linguistici.

RIDUZIONISMO

Der. di riduzione, sul modello dell'ingl. reductionism. Ogni concezione epistemologica che tenda a formulare concetti e linguaggio di una teoria scientifica nei termini di un'altra teoria considerata più fondamentale. Anche, la tesi secondo cui ogni asserto scientifico potrebbe venir tradotto in termini e predicati osservativi. Il r. fa il suo ingresso nel pensiero scientifico nei secc. 17° e 18° con il largo impiego del modello meccanicistico, basato sull'ipotesi che tutta la realtà fisica possa essere in definitiva 'ridotta' (e spiegata) in termini di particelle materiali e dei loro movimenti. Il modello meccanicistico è esteso già con *Descartes* (ma più ancora, nel Settecento, con *La Mettrie*) alle forme viventi, concepite come macchine complesse. Un'analoga prospettiva riduzionistica fu applicata, sempre nel 18° sec., ai fenomeni vitali, ricondotti a fenomeni fisico-chimici; a questa forma di r. si contrapposero le concezioni biologiche e vitalistiche. Un'altra forma di r., risalente anch'essa al 18° sec., ma sviluppata e discussa soprattutto nella filosofia della scienza contemporanea, è quella che sostiene la possibilità di ridurre i fenomeni psicologici e mentali a fenomeni di tipo neurofisiologico, a cui sarebbero in realtà identici. Nell'epistemologia contemporanea si parla talvolta di r. anche a proposito del cosiddetto individualismo metodologico, dottrina che propugna la necessità e la possibilità di spiegare gli eventi storico-sociali unicamente nei termini di azioni e preferenze di individui. Nel 20° sec. particolare attenzione al r. è stata rivolta dalla filosofia della scienza di orientamento neopositivistico, che, entro il quadro del progetto di unità delle scienze, lo ha concepito nella forma di una riduzione di una teoria a un'altra considerata più fondamentale e più comprensiva. Secondo la classica analisi di Nagel, volta a definire le condizioni empiriche e formali della riduzione interteorica, una teoria scientifica può essere ridotta a un'altra alle seguenti condizioni: (1) che i termini base della teoria vengano correlati ai termini base (e alle entità) della teoria riducente; (2) che gli assiomi e le leggi della teoria ridotta siano logicamente derivabili da quella riducente. L'esempio classico di Nagel è la riduzione della termodinamica alla meccanica statistica, verificatasi nella seconda metà del sec. 19°. A partire dai primi anni Sessanta del Novecento, tuttavia, è stata sempre più messa in evidenza, da parte degli approcci epistemologici storicamente orientati (in partic. di Kuhn e di Feyerabend), la implausibilità del progetto riduzionistico, soprattutto a causa delle caratteristiche peculiari di ogni teoria scientifica, ciascuna istitutiva di un proprio dominio di entità e di propri procedimenti esplicativi che le renderebbero «incommensurabili», anziché riducibili, l'una rispetto all'altra. Di r. si parla anche in riferimento a quelle concezioni che hanno cercato di ridurre tutte le asserzioni delle teorie scientifiche alla loro base osservativa, sia che venga intesa in termini di dati sensoriali (per es., in Mach e *Russell*) o in termini di definizioni operazionali (per es., in Bridgman). Tale programma ha soprattutto caratterizzato il neopositivismo originario, passato da una primitiva fase fenomenistica (riduzione delle asserzioni e dei termini teorici ad asserzioni su dati di senso) a una fase fisicalistica (riduzione a un 'linguaggio cosale'). La realizzabilità di questo programma, che ha visto impegnato in modo particolare Carnap, sarebbe stata tuttavia messa in discussione da Hempel e soprattutto da Quine, per i quali le teorie scientifiche sono sistemi altamente integrati e interconnessi, correlati all'esperienza soltanto attraverso la mediazione di ipotesi e definizioni e, pertanto, non riducibili a un linguaggio puramente osservativo. A Popper, Hanson e Lakatos si deve d'altra parte l'influente tesi radicalmente antiriduzionistica del carattere intrinsecamente teorico della stessa osservazione.

RIFERIMENTO

Benché storicamente il concetto di riferimento (o denotazione) sia stato elaborato all'interno della più ampia teoria del significato, è soprattutto nel 19° sec. che, nell'ambito della filosofia del linguaggio, comincia a delinarsi una vera e propria teoria del r. con un grado di autonomia dalla teoria del significato. Le tesi di J. Stuart *Mill* costituiscono la fonte principale delle teorie novecentesche del r.: secondo una distinzione già presente in *Leibniz* e nella logica di Port-Royal, *Mill* distingueva la denotazione di un termine, cioè l'oggetto concreto a cui il termine si riferisce, dalla sua connotazione, ossia l'insieme degli attributi e delle caratteristiche associate al termine. *Mill*, tuttavia, negava che i termini singolari, per es. i nomi propri, avessero una connotazione oltre che una denotazione: i nomi propri si riferirebbero direttamente agli oggetti che denotano, a differenza dei termini generali, per es. «cane», «cavallo», «oro», ai quali sono associate delle proprietà che permetterebbero una univoca identificazione degli oggetti o degli individui a cui tali termini si applicano. La successiva distinzione operata da *Frege* nel 1892 tra il senso (Sinn) e la denotazione o r. (Bedeutung) di un segno corrispondeva a quella milliana, con la differenza sostanziale che per *Frege* anche i nomi propri possiedono una connotazione, cioè un senso, attraverso il quale sarebbe possibile determinare univocamente la loro denotazione: per es., un possibile senso del nome «*Aristotele*» sarebbe «il maestro di Alessandro Magno», che consentirebbe di identificare l'individuo a cui il nome «*Aristotele*» si riferisce. Per *Frege* la caratterizzazione del senso di un'espressione come un aspetto di quanto il parlante sa circa quell'espressione esclude che il senso sia identificato con il riferimento. Se, infatti, conoscere il senso di un nome coincidesse con il conoscerne il riferimento, allora l'asserzione vera di identità $a = b$ non avrebbe alcun valore cognitivo per chiunque conoscesse il senso dei nomi a e b , dal momento che egli saprebbe già che sia a sia b si riferiscono a uno stesso oggetto. Una concezione analoga a quella di *Frege* sarebbe stata difesa anche da *Russell*, che considerava i nomi propri come abbreviazioni di descrizioni (ossia sintagmi denotativi specificanti proprietà dell'oggetto denotato) che consentono una non ambigua identificazione dell'oggetto denotato. Alle teorie 'descrittivistiche' di *Frege* e *Russell*, al centro di un vasto dibattito all'interno della filosofia analitica, è stata contrapposta, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, per opera di Keith Donnellan, Saul Kripke e Putnam, una teoria del r. 'diretto', cioè non determinato attraverso sensi o descrizioni. Kripke (*Naming and necessity*, 1972; trad. it. *Nome e necessità*) ha soprattutto messo in evidenza che il r. di un nome proprio non è sempre univocamente determinato dalle proprietà descrittive a esso associate (se *Aristotele* non fosse stato il maestro di Alessandro, allora il nome «*Aristotele*», per la teoria descrittivistica, dovrebbe risultare privo di r. o riferentesi a un altro individuo). Di qui la riproposizione, da parte di Kripke, della tesi milliana che i nomi propri sono privi di connotazione e designano direttamente l'oggetto a cui si riferiscono: il loro r., in partic., verrebbe fissato attraverso una sorta di «battesimo iniziale» e mantenuto in virtù di una «catena causale comunicativa» che si tramanda da individuo a individuo, in ciascuno dei quali è presente l'intenzione di riferirsi con un certo nome al medesimo individuo od oggetto. Considerazioni analoghe hanno condotto Kripke e, soprattutto, Putnam (*The meaning of 'meaning'*, 1975) a separare anche l'uso referenziale dei cosiddetti termini di generi naturali («oro», «acqua», ecc.) dalle proprietà definitorie a essi associate (il colore, la lucentezza, la trasparenza, ecc.): come i nomi propri, tali termini si riferirebbero direttamente a un tipo di sostanza, indipendentemente dalle caratteristiche epistemiche, contingenti e soggette a variazione, che potrebbero essere utilizzate per identificarne il riferimento.

RIFLESSIONE

Dal lat. tardo *reflexio*, propr. «ripiegamento». Operazione con cui l'intelletto, in possesso di un contenuto qualsiasi, ottiene conoscenza di sé e delle proprie funzioni. Il termine acquista una prima rilevanza filosofica nella tarda scolastica, e in partic. negli scritti di *Tommaso d'Aquino*, il quale osserva come l'intelletto «*secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit*» (*Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2), ossia intenda, mediante la r., tanto il proprio intendere quanto la specie attraverso la quale intende. Già in questa definizione si avverte peraltro l'eco dell'antico motivo platonico-aristotelico del «sapere di sapere», del «pensiero che pensa sé stesso»; motivo che risuona peraltro nel termine *reditio*, usato da Tommaso come sinonimo di *reflexio*, e già impiegato dai traduttori medievali per rendere la nozione di *ἐπιστροφή*, con cui i neoplatonici (Proclo) avevano inteso il movimento dell'*Uno* che torna in sé stesso dalla dispersione nella materia. Il concetto di r. assume tuttavia importanza specifica nella filosofia moderna, quando viene adoperato per designare l'attività interiore con cui lo spirito integra, dal punto di vista conoscitivo, la percezione del mondo esterno. Decisivo è il contributo apportato in questo senso da *Locke*, che nella *reflection* indica una delle due fonti della conoscenza, ponendo l'altra nella sensazione; mentre la seconda apporta il materiale dall'esterno, la prima interviene nella formazione delle cosiddette idee di r., non ottenibili mediante i sensi (percezione, pensiero, dubbio, credenza, ecc.). La questione del rapporto tra r. e sensazione, che *Locke* aveva posto ma non chiaramente risolto, sarà affrontata dai principali esponenti della tradizione empiristica (*Hume*, *Condillac*), che tenderanno a riassorbire la funzione del riflettere in quella del sentire. Distaccandosi parzialmente da questa tradizione, sarà *Kant* a proporre (*Critica della ragion pura*, 1781, B 316-346) una nuova concezione della r., definendola come «la coscienza della relazione tra le rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza», grazie alla quale può essere colto il loro scambievole rapporto. Nella sua forma «trascendentale», distinta da quella logica che si limita al confronto delle sole rappresentazioni fra loro, essa ha per oggetto le coppie concettuali di identità-diversità, concordanza-opposizione, interno-esterno, materia-forma, cioè quei concetti generali che rendono appunto possibile il confronto tra le rappresentazioni. Necessaria all'esercizio critico della facoltà di giudizio, la r. interviene specialmente nelle inferenze del giudizio riflettente (→ riflettente/determinante, giudizio), laddove si tratta di arrivare a concetti universali partendo da concetti particolari; e in questo senso *Kant* ne approfondisce l'analisi nella *Critica del giudizio* (1790), sempre rimarcandone il carattere soggettivo e la fondamentale sua dipendenza, per il contenuto, dalla sensibilità. La tendenza a svalutare la r., il suo procedere per astrazioni, cioè per separazioni e opposizioni ritenute fisse e insuperabili, il suo rimanere sostanzialmente legata alla realtà sensibile e incapace di elevarsi al grado della «ragione», sarà invece uno dei motivi peculiari dell'idealismo postkantiano. Tale tendenza culminerà nell'intensiva reinterpretazione di *Hegel*, che nella r. vede incarnato l'atteggiamento intellettualistico della filosofia kantiana, ma anche quello del senso comune, della scienza e della metafisica tradizionale, e si propone quindi di risolverne i dualismi nel movimento del sapere assoluto, attraverso lo svolgimento dialettico del concetto di «essenza» (*Wesen*), concepita come grado dell'idea logica in cui l'essere, superata la sua originaria immediatezza, diviene mera «apparenza», sicché «tutto si sdoppia [...]: una volta c'è un immediato, un essente, e una seconda volta c'è lo stesso immediato come mediato, come posto» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 1817, § 112, aggiunta). In seguito, il tema della r. sarà ripreso in vario modo, e specialmente in chiave spiritualistica (*Maine de Biran*), fenomenologica (*Husserl*, *Scheler*) ed esistenzialistica (*Marcel*, *Sartre*).

RIFLETTENTE/DETERMINANTE, GIUDIZIO

Distinzione introdotta da *Kant*, nella *Critica del giudizio* (1790), con l'intento di distinguere due modalità fondamentali del giudizio, in quanto facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Nel caso del giudizio d., tale facoltà opera sussumendo il molteplice in base a un concetto già dato, ciò che avviene esemplarmente nei giudizi sintetici a priori, operanti secondo le categorie dell'intelletto; nel caso del giudizio r., invece, ciò che è dato è il particolare, e si tratta quindi di ricondurlo a un concetto, a una regola, a un universale, sulla base della riflessione. Più in partic., mentre il giudizio d. fonda la possibilità della conoscenza pura a priori, il giudizio r. opera in base a un principio universale ma soggettivo, quello della finalità, e presiede alla formazione sia dei giudizi estetici (che attribuiscono il bello o il sublime come predicato a un soggetto), che si fondano sul sentimento di piacere o dispiacere, sia di quelli teleologici (che determinano il soggetto secondo il principio della finalità). Sebbene il giudizio r. non svolga un ruolo direttamente conoscitivo, caratterizzandosi soprattutto per il libero gioco delle facoltà (giudizio, intelletto e ragione), esso fornisce un apporto essenziale nell'elaborazione del molteplice empirico anche in funzione gnoseologica (per es., attraverso le nozioni di genere e specie).

RIVOLUZIONE SCIENTIFICA

Espressione che comunemente è riferita al complesso di eventi che ha segnato la nascita e l'affermazione in Europa della scienza moderna, nel periodo convenzionalmente compreso tra la pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (1543) e quella dei due capolavori di Newton, vale a dire i *Principia mathematica philosophiae naturalis* (1687) e gli *Opticks* (1704).

Le origini della scienza moderna: il dibattito storiografico ed epistemologico. Le origini e il significato della r. s. sono stati oggetto di vivaci discussioni in ambito storiografico e teorico, divenendo teatro di confronto, tuttora assai vivo, di differenti interpretazioni della storia della scienza e della conoscenza scientifica nel suo complesso, dei suoi rapporti con la filosofia, la religione, il contesto economico, politico e sociale. L'idea di una sostanziale discontinuità tra la scienza moderna e la tradizione scientifica antico-medievale e rinascimentale fu inizialmente promossa dagli stessi «filosofi naturali» che ne furono protagonisti. I maggiori esponenti della r. s. assunsero, nei confronti dell'antichità, una posizione in contrasto con quella degli umanisti, negando il carattere esemplare della civiltà classica e la superiorità delle fonti antiche in campo scientifico. L'insistenza sul tema della novità permeò larga parte della cultura europea del Seicento, come dimostra l'impiego del termine *novus* nel titolo di centinaia di volumi scientifici, tra i quali il *De mundo nostro sublunari philosophia nova* di Gilbert (pubblicato postumo nel 1651), l'*Astronomia nova* di Kepler (1609), il *Novum Organum* di *Bacone* (1620), i *Discorsi intorno a due nuove scienze* di *Galilei* (1638). La convinzione che la nascita della scienza moderna fosse all'origine e nel contempo il prodotto di una radicale rivoluzione di pensiero, progressiva e irreversibile, fu diffusa nel Settecento dalla cultura illuminista, soprattutto dall'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert. Quest'ultimo, nel *Discours préliminaire* e nella voce *Expérimental* fece iniziare la nuova concezione della natura e della scienza con *Bacone* e *Descartes*, capifila dell'empirismo e del razionalismo seicentesco, secondo uno sviluppo culminante nell'opera di Newton. L'idea della nascita della scienza moderna come «improvviso rivolgimento del modo di pensare», determinato dall'affermazione dall'eliocentrismo copernicano e dalla nuova fisica di *Galilei* fu sostenuta da *Kant* nella celebre prefazione alla 2a ed. (1787) della *Critica della ragion pura*, tesi ribadita e sviluppata nella *History of inductive sciences* di Whewell (1837) e nella ricostruzione di Mach delle origini della meccanica, incentrata sull'analisi del ruolo innovativo dell'opera di *Galilei*, presentata come

incarnante l'ideale positivisticò di scienza. L'immagine discontinuista del progresso moderno delle scienze si incrinò, a cavallo tra Ottocento e Novecento, con la professionalizzazione della storia della scienza e il grande sviluppo della ricerca documentaria su testi manoscritti della tradizione fisica e matematica medievale. I monumentali studi di Duhem, condotti nel quadro di una prospettiva epistemica di stampo marcatamente positivisticò e convenzionalisticò, sui «precursori» trecenteschi di Leonardo da Vinci e di *Galilei*, rivalutarono il ruolo scientifico delle scuole di Oxford e di Parigi, rivendicando le profonde radici scolastiche della scienza moderna e il contributo decisivo a essa apportato dalla matrice religiosa cristiana del pensiero medievale. Di convinzioni cattoliche, e critico degli ideali illuministicò, Duhem gettò le basi di una storiografia sostanzialmente continuista dell'evoluzione del sapere scientifico, che ha trovato nel secondo Novecento sviluppi soprattutto in alcuni storici della scienza angloamericani (A.C. Crombie, M.C. Glagett, E. Grant, S. Shapin ecc.), i quali hanno incentrato le loro ricerche sul periodo precedente la r. s., affermando le origini medievali del metodo sperimentale e della matematizzazione della fisica, caratterizzanti l'atteggiamento scientifico tipicamente moderno. Alle tesi di Duhem si contrappose, a partire dagli anni Trenta, uno dei massimi storici della scienza del Novecento, Koyré, che interpretò la nascita della scienza moderna come la maggiore rivoluzione intellettuale mai compiuta dai tempi dell'invenzione del Cosmo a opera del pensiero greco, che ha comportato una riorganizzazione radicale del modo di concepire il mondo della natura. Avverso all'immagine positivisticò e neopositivisticò della scienza come accumulo di osservazioni e di nuovi fatti, Koyré fece derivare la r. s. da un mutato quadro metafisico-concettuale, mirante a sostituire l'immagine aristotelica della scienza – fondata sull'analisi delle determinazioni sostanziali e delle qualità sensibili –, con una concezione, di matrice platonica e archimedea, volta alla geometrizzazione dello spazio fisico e alla matematizzazione delle leggi della natura. Gli studi di Koyré sui massimi artefici della nuova scienza (Copernico, Keplero, *Galilei*, *Descartes*, Newton) hanno contribuito in maniera determinante all'imporsi tra gli storici della scienza nel secondo Novecento della categoria di r. s. – alla cui diffusione hanno contribuito in partic. i lavori di H. Butterfield, A.R. Hall, I.B. Cohen, Kuhn –, nonché, grazie alla fortunatissima *The structure of scientific revolutions* (1962, trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*) di quest'ultimo, alla fondamentale estensione del suo impiego nel dibattito epistemologicò contemporaneo. Dagli studi marxisti di storia della scienza (B. Hessen, E. Zilsel, ecc.) presero avvio negli anni Trenta ricerche sul ruolo della tecnica e dell'ascesa sociale degli artigiani nella nascita della scienza moderna, mentre sulla scia degli studi di W. Pagel su Paracelso, J.B. van Helmont e W. Harvey, di Yates sull'ermetismo e le arti della memoria, di P. Rossi su F. Bacon, di Garin sul Rinascimento, di R. Westfall e Mamiani sul Newton teologo e alchimista accanto al Newton scienziato, è ormai generalmente riconosciuta l'importanza delle idee metafisiche e religiose nella scienza e nella medicina nella prima età moderna, del loro intreccio con concezioni di carattere magico, alchemico e astrologicò, tradizioni che l'epistemologia e la storiografia positivisticò aveva considerato incompatibili con il procedere della scienza. All'orientamento, facente capo agli studi di R.K. Merton sui fattori economici, politici e sociali che hanno segnato la nascita della scienza moderna, è da ricondursi l'interpretazione sociologica della storia della scienza, diffusa soprattutto nel mondo anglosassone, che ha incorporato la concezione kuhniana della scienza come processo caratterizzato dall'alternanza di fasi di ricerca 'normale' e fasi rivoluzionarie, determinate dalla sostituzione di un paradigma (l'insieme di teorie, pratiche metodologicò e valori condivisi dalla comunità scientifica). L'immagine attuale della r. s. si presenta come un intreccio particolarmente complesso di eventi di carattere tecnico-scientifico, filosofico, sociale, religioso, che si è sviluppato secondo un percorso tortuoso, non lineare, condizionato da un insieme eterogeneo di fattori, e articolato in specifici ambiti di ricerca, facenti capo a gruppi di discipline, come ha sottolineato Kuhn, appartenenti a tradizioni distinte e destinate a restare sostanzialmente contrapposte (eccezion

fatta di *Galilei* e soprattutto di Newton, capaci di applicarsi con successo in entrambe) sino a Settecento inoltrato, e cioè la tradizione delle scienze fisiche «classiche», d'impronta matematica (astronomia, ottica geometrica, statica, armonia, le uniche discipline a costituirsi, durante l'antichità, come oggetto di una tradizione di ricerca caratterizzata da terminologie e tecniche inaccessibili al profano) e quelle d'impronta 'sperimentale' (arti meccaniche, metallurgia, chimica, storia naturale, ecc), affermatesi a partire dal Rinascimento. Tali tradizioni, caratterizzate da una pluralità di metodi e di approcci, non sono riconducibili a una immagine univoca della natura.

La rivoluzione copernicana e la trasformazione delle scienze fisiche classiche. Il gruppo di scienze classiche d'impronta matematica fu coltivato durante il Medioevo a un livello di competenza specialistica paragonabile a quello dell'antichità, su una base empirica che non richiedeva la trasformazione delle tradizionali tecniche osservative o lo sviluppo di esperimenti in senso moderno. Come ha ben mostrato Koyré, la rivoluzione operata da Copernico non è affatto consistita in un perfezionamento dei metodi d'indagine astronomica, ma nell'edificazione di una nuova cosmologia, fondata da un lato sugli stessi assunti di fondo dell'astronomia aristotelico-tolemaica – sfericità e finitezza dell'Universo; perfezione della figura sferica; moto circolare uniforme degli orbi planetari –, ma implicante dall'altro, con l'ammissione del moto terrestre, una nuova immagine dell'Universo fisico, destinata a trovare il suo completamento nella meccanica celeste di Newton. Il divorzio, risalente a Tolomeo, tra cosmologia fisica e un'astronomia puramente 'calcolistica', volta a formulare mere ipotesi matematiche capaci di «salvare i fenomeni» e di spiegare le anomalie osservative, fu all'origine di contraddizioni e difficoltà teoriche che l'opera di Copernico, interpretata in senso realistico, fece esplodere. Nata in un quadro concettuale legato a influssi platonici, pitagorici ed ermetici, la tesi copernicana della centralità del Sole e del movimento della Terra aspirava a una maggiore semplicità e armonia rispetto al sistema del mondo tolemaico, consentendo di eliminare gli epicicli e gli equanti, e di riferire le apparenti irregolarità del moto dei pianeti al continuo mutamento di punto di vista dell'osservatore posto sulla Terra in moto. L'assunzione del movimento della Terra implicava, in partic., da un lato, l'abbandono della distinzione, postulata dalla tradizione cosmologica aristotelica, tra fisica celeste e fisica terrestre, che derivava dalla divisione del cosmo in due sfere, la prima perfetta e incorruttibile, la seconda imperfetta e soggetta al divenire; dall'altro, la messa in questione della distinzione tra moti naturali e moti violenti, e la progressiva equiparazione ontologica di quiete e movimento come stati di un corpo, non comportanti in esso alcun mutamento. Studiando la grande cometa apparsa nel 1577 – un nuovo oggetto nelle immutabili regioni celesti della tradizione astronomica –, la cui traiettoria risultava dai calcoli intersecare le orbite dei pianeti, l'astronomo danese T. Brahe giunse a negare l'esistenza delle aristoteliche sfere cristalline, solide e reali (ammesse anche da Copernico), trasportanti i pianeti, postulando nel *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* (1588) la fluidità dei cieli, affermata su basi puramente speculative anche nella *Pancosmia* (1591) di Patrizi. Il sistema del mondo proposto da Brahe non accoglieva la teoria geocinetica copernicana, incompatibile con le leggi aristoteliche del moto, presentando un'immagine dell'Universo in cui la Terra è il centro immobile della sfera delle stelle fisse e delle orbite della Luna e del Sole, mentre attorno a quest'ultimo sono fatti ruotare i pianeti. All'eliocentrismo aderì invece pienamente *Bruno*, che contrastò con veemenza polemica la riduzione, operata da Osiander, del sistema copernicano a mera ipotesi di calcolo, saldando la nuova astronomia alla metafisica infinitista di *Cusano* e alla visione dell'Universo infinito e animato, di matrice neoplatonica e lucreziana, articolato in una pluralità di mondi, su cui si accese un secolare dibattito per il rifiuto che comportava del tradizionale punto di vista antropocentrico dei fini della creazione. Anche Kepler si oppose all'interpretazione di Osiander, sorretto dall'idea, di fede neoplatonica e pitagorica, dell'esistenza di ragioni geometriche alla base

della struttura del mondo, creata da un Dio matematizzante. Da una prospettiva fortemente legata a posizioni finitiste, nel *Prodromus dissertationum cosmographicum, continens mysterium cosmographicum* (1597) Kepler pose in relazione il numero dei pianeti e dei loro orbì con i rapporti tra i cinque solidi regolari della geometria euclidea, mentre nell'*Astronomia nova* (1609) e negli *Harmonices mundi* (1619) formulò le tre celebri leggi del moto dei pianeti attorno al Sole, che determinarono l'abbandono del millenario postulato del carattere perfettamente circolare e uniforme del moto dei corpi celesti, convinzione che era stata di Copernico e che sarà ancora sostenuta da *Galilei*. Il problema della determinazione geometrica delle orbite dei pianeti, ora riconosciute come ellittiche, era connesso all'edificazione di una «fisica celeste», capace di risolvere l'inedito problema (compiuta la trasformazione gli orbì solidi nelle moderne traiettorie orbitali) della causa del moto planetario, che Kepler identificò, sulla scorta delle idee di Gilbert, con una forza motrice di tipo magnetico, emanante dal Sole. Le straordinarie scoperte astronomiche (determinazione della natura «terrestre» della superficie lunare; scoperta dei quattro satelliti di Giove; osservazione delle macchie solari e dell'aspetto «tricorporeo» di Saturno; scoperta delle fasi di Venere), operate a partire dal 1609 dall'osservazione telescopica condotta da *Galilei*, aprirono una nuova fase nel dibattito sul copernicanesimo, risolutamente interpretato come filosofia naturale che indaga la reale costituzione dell'Universo fisico, implicante un totale ripensamento della teoria fisica e la sistematica riformulazione dei concetti di ragione, esperienza e contenuto della percezione. In pagine celeberrime del *Saggiatore* (1623) *Galilei* sostenne platonicamente il carattere matematico del «grandissimo libro» della natura, deducendo per via analitica le proprietà della materia dalle condizioni geometrico-fisiche necessarie e sufficienti alla sua pensabilità come sostanza corporea (figura, dimensione, movimento, ecc.), e riducendo le qualità percepite, il mondo immediato e concreto dell'esperienza quotidiana – su cui poggiava la fisica essenzialista aristotelica – a «puri nomi» senza referente reale, esistenti soltanto nel soggetto percipiente. Per questa via *Galilei* pose le basi di una filosofia corpuscolare o meccanica capace di porsi come visione unitaria del mondo naturale, incentrata sulla determinazione geometrica delle leggi del moto e su una concezione archimedeica dello spazio fisico, impostando una fisica matematica dei gravi, che ammetteva come unico moto naturale il moto di caduta libera. Una fisica rigorosamente meccanicista fu sviluppata negli anni Trenta e Quaranta del Seicento da *Descartes*, che escluse dalla costituzione del corpo fisico tutto ciò, pesantezza e impenetrabilità incluse, unificando materia e spazio nell'estensione tridimensionale, in un'immagine complessiva dell'Universo fondata sulla riduzione del movimento fisico a traslazione geometrica, sulla divisibilità all'infinito della materia, sull'impossibilità e la contraddittorietà del vuoto, sulla completa relatività del moto, sull'identificazione del principio d'inerzia nel moto rettilineo uniforme e sulla conservazione della quantità totale di materia e movimento. Simmetricamente, *Descartes* sviluppò in modo sistematico sul piano gnoseologico e psicofisiologico la distinzione galileiana tra proprietà metrico-geometriche della materia e qualità percepite, elaborando in partic. una nuova teoria della luce e della visione, che perfezionava il processo di riduzione geometrica dell'ottica e della netta distinzione tra fase fisico-fisiologica e fase percettiva dei fenomeni luminosi, avviato da Kepler: con la formulazione della legge della rifrazione (di capitale importanza per lo sviluppo della tecnologia telescopica), *Descartes* offriva un modello d'indagine fisico-matematica che sarà adottato da *Hobbes* in chiave integralmente materialistica, e che troverà sistematizzazione nella teoria della luce e dei colori nell'*Opticks* (post., 1704; trad. it. *Scritti di ottica*) di Newton. Ma la fisica cartesiana nel suo complesso, e i suoi sviluppi in partic. in Chr. Huygens, costituirono il terreno essenziale per la costituzione del sistema fisico e cosmologico di Newton, che tra il 1666 e il 1687 reinterpretò le precedenti teorie in una sintesi in cui le conquiste della nuova scienza, inquadrata in una cornice concettuale unitaria, trovavano coerente e adeguata formulazione matematica, consentita dall'elaborazione dei procedimenti del calcolo infinitesimale. Il

sistema newtoniano si fondava su assiomi e principi transfisici, sperimentalmente inverificabili (spazio, tempo e movimento assoluti, il principio d'inerzia, ecc.), che si saldavano ecletticamente con elementi dottrinali – sottoposti da Newton a rigorosa autocensura – del platonismo di Cambridge, della filosofia corpuscolare vacuista, delle filosofie animistiche della natura, e che trovarono nella nozione di forza il concetto unificatore dei principi della meccanica razionale, enunciati a partire dalla rielaborazione delle leggi del moto di Kepler, della legge galileiana di caduta dei gravi e dalla determinazione cartesiana del principio d'inerzia. Sulla legge della gravitazione universale, in cui trovarono unificazione matematica fisica celeste e fisica terrestre, si fondò l'impalcatura teorica del meccanicismo sette-ottocentesco e dei principi della dinamica sino alla loro radicale riformulazione, all'alba del Novecento, a opera della fisica relativistica di Einstein.

La tradizione sperimentale, la medicina e le scienze della vita. Nel 16° sec. il rinascimento delle lettere e le nuove scoperte geografiche produssero un ampliamento senza precedenti della conoscenza umana. L'invenzione della stampa, in partic., consentì l'ampia diffusione di quel che restava del patrimonio scientifico antico e dei più interessanti sviluppi che esso aveva conosciuto nel Medioevo. Numerose furono le edizioni quattro-cinquecentesche della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio e del *De rerum natura* di *Lucrezio*, che diffuse l'atomismo epicureo, del *De architectura* di Vitruvio, dei trattati di *Euclide*, Archimede, Erone, ecc., potenzialmente utili alla cerchia dei tecnici e dei pratici, il cui ruolo sociale subì nel Rinascimento modificazioni profonde, e determinò l'uscita dalle botteghe e dalle officine dei loro «segreti» empirici. Da un lato, la letteratura del Quattrocento e del Cinquecento vide una vastissima produzione di trattati di carattere tecnico, che diedero un contributo decisivo alla presa di contatto tra sapere scientifico e pratica tecnico-artigianale, determinando un forte impulso della matematica applicata in svariati ambiti (cartografia, geografia, teoria delle macchine, balistica, idraulica, pneumatica, ecc.). Dall'altro lato, il Cinquecento conobbe lo sviluppo di discipline – anatomia, chimica, metallurgia, geologia, botanica, storia naturale, ecc. – caratterizzate dall'ampio ricorso all'esperienza, spesso aventi radici nelle diverse professioni artigianali legate alle «arti del fuoco», come nella pratica medica e alchemica, che esercitarono un grande impulso all'emergere di nuovi settori di ricerca empirica, riscontrabili nel programma e nei metodi d'indagine delle accademie scientifiche che dilagheranno nel Seicento, in rottura con il sapere dogmatico aristotelico-scolastico proprio delle istituzioni universitarie del tempo. Ruolo non marginale nello sviluppo di un'attitudine alla ricerca sperimentale ebbe la magia naturale, come dimostra l'opera di F. *Bacone* che ne assimilò alcuni dei temi e degli scopi (rifiuto della filosofia speculativa, produzione di opere utili, dominio della natura, ecc.) nella sua riforma metodologica empiristico-induttiva, reinterpretando le «simpatie» e «antipatie» della tradizione magica come effetti di schematismi latentes, di configurazioni interne dei corpi, secondo un modello di riconduzione delle «qualità occulte» a flussi invisibili di corpuscoli, che sarà adottato da molte teorie della materia secentesche e da indirizzi della ricerca in campo chimico-alchemico. Fino alla metà del Seicento la chimica fu disciplina soprattutto pratica, subordinata alla farmacia, alla medicina e alle tecniche di assaggio dei metalli, e pur non identificandosi (soprattutto tra i paracelsiani) con l'alchimia, mantenne con quest'ultima stretti rapporti. L'incontro tra la tradizione alchemica medievale e la teoria dei principi chimici o spagirici, sostenuta da Paracelso e da van Helmont, contribuì in maniera decisiva all'impiego delle ricerche alchemiche nel più generale progetto di fondazione chimica della filosofia naturale e della medicina, che costituirà il nucleo della tradizione iatrochimica sei-settecentesca, in opposizione sia alla fisiologia galenica sia alla scuola iatromeccanica di derivazione cartesiana, contro cui si indirizzerà anche la chimica corpuscolare facente capo a R. Boyle. Pubblicato in un'età che aveva visto la riscoperta dei trattati anatomici di Galeno, il primo grande libro di anatomia dell'età moderna, il *De humani corporis fabrica* di A.

Vesalio (1543), dimostrò le straordinarie potenzialità offerte dalla tecnologia della stampa nella riproduzione grafica del corpo umano, nell'esigenza di una nuova cartografia del corpo, fondata sull'esame diretto delle sue strutture interne. Il capolavoro di Vesalio sancì il primato tutto moderno del 'vedere' sull'autorità della tradizione, dell'«osservare con i propri occhi» (autopsia) sulla parola scritta, posto alla base di una metodologia di analisi sistematica delle parti del corpo che prevedeva il ricorso alla dissezione come primario strumento didattico, banco di prova delle conoscenze anatomiche acquisite e fondamento della medicina clinica. L'accuratezza delle descrizioni anatomiche vesaliane, i nuovi dati dell'osservazione empirica sistematica condotta da altri grandi anatomisti cinquecenteschi (Serveto, R. Colombo, Cesalpino, F. d'Acquapendente), impressero una svolta decisiva alle scienze del vivente quando trovarono organico e coerente assetto teorico nel *De motu cordis* (1628; trad. it. *Il moto del cuore*) di W. Harvey, autore della scoperta della circolazione del sangue. Tale scoperta, ben presto accolta dai due massimi esponenti del meccanicismo seicentesco, *Descartes* e *Hobbes*, rovesciò alcune tesi fondamentali della fisiologia galenica e fornì lo strumento teorico indispensabile per lo sviluppo della biologia meccanicistica. Se l'insistenza harveyana sulla centralità del cuore, organo unico e fondamentale della vita, definito «Sole del microcosmo», si richiama a temi finalistici cari alla filosofia della natura rinascimentale, e, soprattutto, alla tradizione aristotelica, la tesi, difesa nel *De motu cordis*, dell'unicità del sangue e del suo moto in un sistema chiuso, rinvia a un contesto tecnico di tipo idromeccanico, in cui il cuore assumeva la funzione di una pompa aspirante e premente, mentre le vene e le arterie quella di condotti idraulici, in cui scorre un liquido, il sangue, in pressione e in continuo movimento, direzionato dalle valvole delle vene. *Descartes* celebrò nel *Discorso sul metodo* (1637) l'importanza della scoperta harveyana, reinterpretando in senso rigorosamente meccanicistico la causa del moto del cuore secondo processi di combustione e fermentazione organica, e ponendolo alla base della teoria del corpo-macchina e dell'automatismo animale. Nel *Trattato sull'uomo*, pubblicato postumo tra il 1662 e il 1664, fu formulato il programma di una descrizione meccanica delle strutture e delle funzioni organiche, che ebbe duratura influenza in ambito medico-biologico, e contribuì in maniera essenziale nell'indirizzare le ricerche sugli automatismi fisiologici, secondo un procedimento euristico che in *Descartes* si rivelò particolarmente importante e fecondo nell'indagine analitico-strutturale dei dispositivi sensoriali e del sistema nervoso, segnata dal definitivo affrancamento dalla concezione bipolare – insieme cardiocentrica e cerebrocentrica – della localizzazione delle facoltà psichiche che aveva dominato la fisiologia antico-medievale, e dall'attribuzione al cervello del ruolo di centro di controllo della macchina del corpo e di sede dei fenomeni mentali. L'introduzione del microscopio nelle scienze del vivente riorientò le ricerche anatomiche e fisiologiche, che videro in primo piano le indagini strutturali della scuola italiana (M. Malpighi, G.A. Borelli, G. Baglivi), nello sforzo, dagli esiti assai parziali, di risoluzione della biologia nella meccanica, ma impressero soprattutto una svolta alle teorie embriologiche, e al dibattito, caratterizzante il panorama medico sei-settecentesco, tra le due grandi teorie dell'epigenesi e della preformazione e preesistenza dei germi. Dominante sino al 1660, l'epigenesi (che spiegava il fenomeno della generazione animale attraverso neoformazioni derivanti da una materia organica indifferenziata), a cui aderirono con opposte finalità Harvey e *Descartes*, fu affiancato dalla teoria preformista (secondo cui l'essere vivente esiste già strutturato nell'embrione, e si sviluppa per accrescimento meccanico e progressiva comparsa di organi), che a seguito delle scoperte microscopiche di R. de Graaf e A. Leeuwenhoek, si distinguerà in due scuole, l'ovismo e l'animaculismo, che attribuivano la funzione di contenitore dell'embrione preformato rispettivamente alle uova femminili o agli «animaculi spermatici» maschili. La querelle su epigenesi e preesistenza si protrarrà per più di un secolo, non solo in ordine al problema della generazione animale, ma anche in relazione alle questioni poste dallo sviluppo della ricerca sperimentale, dalla scoperta di nuove specie viventi, e in rapporto al dibattito filosofico

sulla natura della materia vivente, sulle rigenerazioni animali, sui fenomeni ereditari, sugli infusori, ecc., delimitando il campo delle ipotesi da cui presero forma le ricerche ottocentesche sulle basi organiche della vita.

SAGGEZZA

Capacità di seguire la ragione nel comportamento e nei giudizi; equilibrata prudenza nel distinguere il bene e il male, nel valutare le situazioni e nel decidere, nel parlare e nell'agire. A differenza della sapienza (→), che, almeno nell'accezione moderna, riguarda la perfezione intellettuale, la s., espressione anch'essa di perfezione spirituale, interessa soprattutto il comportamento morale e in genere l'attività pratica ed è virtù che, pur basata su un fondamento teoretico, si realizza come disciplina razionale dell'esperienza umana e come capacità di discernere e determinare ciò che è bene e ciò che è male. Il termine greco utilizzato in ambito filosofico è φρόνησις (→ phronesis), impiegato per significare quella forma di conoscenza che è capace di indirizzare la scelta. Nel *Socrate* tramandatici da *Platone* e ancora nella ricostruzione consegnataci da *Aristotele*, i concetti di s. e di σοφία sembrano confondersi nella dottrina intellettualistica per cui la conoscenza (φρόνησις/σοφία) sarebbe la condizione necessaria e sufficiente per orientare l'azione secondo virtù. Nel ritratto dei Memorabili senofontei si afferma che *Socrate* «non distingueva σοφία e σωφροσύνη [temperanza], ma considerava saggio e temperante colui che, conoscendo le cose belle e buone, sapesse servirsene, conoscendo le brutte, sapesse guardarsene» (III, 9, 4): l'accento sembra qui cadere su un'accezione della conoscenza che investe e riguarda non solo la dimensione intellettuale dell'uomo, ma lo coinvolge nella sua interezza, come soggetto morale. Anche in *Platone* i termini φρόνησις e σοφία ricorrono con significati simili e talvolta sovrappoventisi: un sapere che si esaurisca nella sfera intellettuale, rivelandosi fine a sé stesso, è infatti concezione estranea alla sua filosofia. Ecco allora che nella *Repubblica* (428 b) la sapienza (σοφία) è la scienza che «sa attuare buone scelte» e quindi, in ultima analisi, φρόνησις, mentre nel *Protagora* (352 b-c) della vera scienza si dice che deve avere la forza e la capacità di guidare le azioni dell'uomo e che è l'aiuto più valido nell'agire pratico e nella scelta del bene. Una distinzione chiara si profila invece in *Aristotele* nell'*Etica Nicomachea*, in cui la s. (φρόνησις) è definita come «una disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l'agire e concerne le cose che per l'uomo sono buone e cattive» (VI, 5, 1140 b 4). Essa presuppone la conoscenza dei particolari, anzi, è proprio questa peculiarità a specificare il sapere proprio della s., essendo essa la disposizione che dirige l'azione e avendo questa come oggetto i particolari, mentre la sapienza (σοφία) attinge agli universali e alle realtà eterne e immutabili, per questo rappresenta una forma di conoscenza più alta e degna per l'uomo. La s. è invece tesa a indicare all'uomo la via della felicità (VI, 13, 1143 b 20; spiegherà *Tommaso d'Aquino*: «considerativa operationum humanarum ex quibus homo fit felix»; In libros ethicorum, 6, lec. 10) e questa prospettiva influenzerà la concezione della s. affermatasi nelle filosofie ellenistiche, che ne rivendicano la superiorità sulla stessa filosofia (*Epicuro*, Lettera a Meneceo, 132: «La s. è il massimo bene ed il principio di tutte queste cose. Per questo motivo la s. è anche più apprezzabile della filosofia stessa, e da essa vengono tutte le altre virtù. Essa insegna che non ci può essere vita felice se non è anche saggia, bella e giusta; e non v'è vita saggia, bella e giusta che non sia anche felice») e ne conservano la caratterizzazione come sapere pratico (*Diogene Laerzio*, Vite dei filosofi, VII, 126; I frammenti degli stoici antichi, I, 375; II, 1005). Questo aspetto si manterrà costante nella filosofia moderna, confermato nella Préface ai Principes de la philosophie (1647; trad. fr. dei Principia philosophiae pubblicati nel 1644; trad. it. Principi di filosofia) di *Descartes* e ribadito da *Leibniz*, che definisce la s. come «science de la félicité» (Nuovi saggi, III, 11, 10), o «parfaite connoissance des principes de toutes les sciences, et de l'art de les

appliquer» (Scientia generalis. Characteristica, V). Con il termine *Weisheit Kant* esprimerà un'idea della s. come perfezione morale propria soltanto di Dio e rappresentante una sorta di ideale regolativo per l'uomo: essa consiste nella conoscenza del sommo bene e nel conformarsi a esso della volontà (Kritik der praktischen Vernunft, 1788, II, I; trad. it. Critica della ragion pratica). Nel 20° sec. l'attualità del concetto di s. come sapere pratico è stata sostenuta dal neoaristotelismo, mentre il concetto di phronesis aristotelica è stato esaminato da Gadamer in *Wahrheit und Methode* (1960; trad. it. Verità e metodo) nel processo di definizione della ragione come ermeneutica; Abbagnano, infine, ha sottolineato una stretta connessione della s. con la filosofia, definendola come ricerca «delle vie o dei modi con cui l'uomo può vivere meglio la sua vita» (La saggezza della vita, 1985).

SAPIENZA

Possesso di profonda scienza e dottrina. Il termine (dal lat. sapientia, der. di sapiens -entis «sapiente, saggio») traduce il greco σοφία, vocabolo che nel pensiero filosofico presocratico e ancora in *Platone* viene impiegato per indicare quella concezione della s. che è insieme abilità tecnica, conoscenza razionale ed equilibrata prudenza nel distinguere bene e male, lecito e illecito, utile e dannoso. In quest'ultima accezione esso è utilizzato come equivalente di φρόνησις, «saggezza» (→ phronesis), che, espressione anch'essa di perfezione spirituale, riguarda più specificamente il comportamento pratico e l'agire morale. La distinzione nel concetto e nell'uso dei due vocaboli si pone con chiarezza in *Aristotele* che nell' *Etica Nicomachea* (→) definisce la saggezza come «una disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l'agire e concerne le cose che per l'uomo sono buone e cattive» (VI, 5, 1140 b, 4-6) e la s. invece come «scienza delle realtà che sono più degne di pregio coronata dall'intelligenza dei supremi principi» (VI, 6, 1140 b 17-20). La prima attiene quindi la sfera del comportamento morale, l'economia e la politica, la s. è invece «la più perfetta delle scienze», che comprende sia il sapere dimostrativo della scienza propriamente detta, sia l'intellezione dei principi; il suo oggetto sono le realtà metafisiche (gli astri e il primo motore), cioè le realtà immutabili, mentre la saggezza, avendo come oggetto l'uomo, vale a dire una realtà imperfetta e mutevole, non è una scienza suprema. A differenza di quest'ultima, infine, la s. non concerne ciò che è utile; tale concetto si ritrova anche nella *Metafisica* (I, 981 b, 13-20), dove della s. si ricorda l'attinenza con le «prime cause e i principi» (981 b, 28), profilando la sua coincidenza con la «filosofia prima». Nella filosofia ellenistica che riporta l'uomo e la sua felicità al centro dell'interesse del filosofo, la s. tornerà a essere il sapere che attiene il bene e che spinge ad agire per il bene, conseguendo la felicità. Questi tratti si ritrovano in *Cicerone*, che nel *De officiis* (i, 43, 153) la distingue esplicitamente dalla saggezza: «Princeps omnium virtutum est illa sapientia, quam Graeci σοφίαν vocant. Prudentiam etiam, quam Graeci φρόνησιν, aliam quamdam intelligimus: quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia», pur non essendo la virtù che orienta l'azione verso il bene, la s. è comunque una forma di sapere che deve poter agire nella vita dell'uomo, pena l'inutilità del sapere stesso: «[sapientia] si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur» (ibid.). Nelle filosofie fortemente connotate in senso religioso dell'età alessandrina e oltre, invece, si sottolinea il carattere 'divino' della s. e si afferma quindi la tendenza a 'ipostatizzarla', facendone una sorta di medio tra l'essere supremo e il mondo sensibile, come accade, per es., in *Filone di Alessandria*, che la identifica con il Logos divino (*Legum Allegoriae*, I, 65). In *Plotino* essa rivela anche un'intrinseca potenza creatrice, grazie alla quale è all'origine di tutte le cose e coincide con la natura dell'essere (*Enneadi*, V, 8, 4-5). Nello gnosticismo Sapienza è una ipostatizzata potenza mondana inferiore a Dio; nella corrente valentiniana, essa – presumendo audacemente di conoscere da vicino il Padre, oppure tentando di

spezzare la legge che regola la gerarchia del Pleroma divino e generare da sola – determina al tempo stesso la propria caduta e l'origine del mondo materiale. Nella scolastica medievale sembra riaffermarsi la posizione aristotelica rinnovata dalle riflessioni di *Tommaso d'Aquino*, il quale, se da una parte riprende la nozione della s. come virtù speculativa somma derivata dallo Stagirita, dall'altra introduce la nozione di s. come dono di Dio, sapere che l'uomo riceve attraverso la grazia e gli permette di accedere alle verità che altrimenti accetta per fede (*Summa theologiae*, Ia IIae, q. 68, a. 4-5). Nel pensiero moderno il termine conserva il significato di conoscenza piena e perfetta affermatosi già nell'aristotelismo.

SCEPSI

Dal gr. σκέψις. L'esercizio dello σκέπτεσθαι e del «controllo critico» circa gli oggetti del sapere, compiuto senza giungere a una conclusione definitiva. Gli «scettici» (σκεπτικοί) si contrappongono perciò ai «dogmatici» (δογματικοί), i quali approdano a un δόγμα, a un'«opinione» ritenuta vera. Per l'evoluzione storica della scepsti, (→ *scetticismo*).

SCHEMA

Dal gr. σχῆμα «forma, aspetto, configurazione», der. da un tema di ἔχω «possedere, avere». Modello convenzionale, semplificato rispetto alla più complessa realtà di un problema, di un fenomeno, di un oggetto, di un meccanismo, di un processo. Termine introdotto dalla tradizione atomista antica (*Leucippo, Democrito, Epicuro*) per indicare la «forma» o «figura» che, accanto all'ordine e alla posizione, è uno degli aspetti per cui gli atomi differiscono fra loro. In partic., nella sillogistica (→ sillogismo) aristotelica, ciascuna delle classi fondamentali dei tipi sillogistici, caratterizzate dalla posizione del termine medio nelle premesse, che nel latino della scolastica divennero le figurae («figure»). Un particolare concetto di s. è poi quello che, nella *Critica della ragion pura* (→ di *Kant*), forma l'oggetto della teoria dello «schematismo dei concetti puri dell'intelletto» (→ schematismo).

SCHEMATISMO

In *Kant* l'espressione s. trascendentale o s. dei concetti puri dell'intelletto, indica, nella *Critica della ragion pura* (→), l'uso da parte dell'intelletto, ai fini della conoscenza, degli schemi dell'immaginazione, cioè di rappresentazioni pure mediatrici tra sensibilità e intelletto, «omogenee da un lato con le categorie, dall'altro con i fenomeni». Essendo infatti le categorie del tutto eterogenee rispetto alle intuizioni sensibili, gli oggetti dell'esperienza non potrebbero mai essere assunti sotto di esse se non intervenisse un quid medium dotato di una certa affinità con entrambe le sfere. *Kant* risolve il problema individuando nel tempo l'elemento di «mediazione», la forma generale degli schemi; il tempo infatti è presente, da un lato, in ogni rappresentazione del molteplice e, dall'altro, è forma pura a priori. La determinazione temporale delle singole categorie ne consentirà dunque l'applicazione all'esperienza, permetterà la schematizzazione trascendentale. Così la «quantità» vi assume lo schema della successione numerica, la «sostanza» quello dell'immutabilità nella durata, e via dicendo.

SECOLARIZZAZIONE

Entrato nel linguaggio giuridico durante le trattative per la pace di Vestfalia (1648), allo scopo di indicare il passaggio di beni e territori dalla Chiesa a possessori civili, e adottato in seguito dal diritto canonico per indicare il ritorno alla vita laica da parte di membri del clero, il termine ha subito – nel corso del 19° sec. – una significativa estensione semantica, passando a indicare il processo di progressiva autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall'influenza della religione e della Chiesa. In questa accezione, che fa della s. uno dei tratti salienti della modernità, il termine ha perso la sua originaria neutralità e si è caricato di connotazioni valoriali di segno opposto, designando per alcuni un positivo processo di emancipazione, per altri un processo degenerativo di desacralizzazione che apre la strada al nichilismo. Tra i fautori più convinti della s. come liberazione da ogni forma di tutela religiosa spiccano le *secular societies*, sviluppatasi in Inghilterra nella seconda metà dell'Ottocento e variamente ispirate al positivismo e al materialismo: esse fecero del *secularism* un programma politico e ideologico, spesso improntato all'anticlericalismo e/o all'ateismo. Sarà nell'ambito del pensiero sociologico, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, che si tenterà di restituire al termine un significato neutrale e descrittivo.

L'analisi classica: Durkheim, Weber, Troeltsch. Formatosi alla scuola di Comte, Durkheim riteneva che il progresso avrebbe portato la religione tradizionale ad un declino irreversibile; ma era altresì convinto che nessuna società potesse sopravvivere senza quel tessuto connettivo (valori, credenze e riti capaci di suscitare intensi legami di solidarietà) che ha una natura essenzialmente religiosa. Nelle società progredite e altamente differenziate la religione non sarebbe quindi scomparsa, ma avrebbe subito una metamorfosi, consistente nella s. dei suoi contenuti (sacralizzazione della persona umana, culto dell'individuo). Per Weber, invece, il mondo moderno è caratterizzato da un radicale 'disincantamento' (esito inintenzionale dell'etica protestante, che ha sciolto ogni legame magico-simbolico tra Dio e il mondo) e dall'affermazione della razionalità strumentale: di qui l'autonomizzarsi della politica, dell'economia e della ricerca intellettuale dalla religione. All'interno della sfera intellettuale il conflitto tra razionalismo e orientamento religioso è, secondo Weber, particolarmente acuto: il razionalismo della scienza empirica, che ha una pretesa di totalità e di autosufficienza, non riconosce l'esigenza di fondo della religione – la ricerca di un 'senso' nell'accadere intramondano – e la sospinge nel dominio dell'irrazionale: di conseguenza la religione, nel mondo moderno, viene ad essere confinata nell'esperienza mistica. Sulla scia di Weber si colloca il teologo liberale Troeltsch, il quale riprende l'idea del legame tra protestantesimo e mondo moderno, ma – a differenza di Weber – vede in alcune fondamentali idee della modernità (la separazione tra Stato e Chiesa, la tolleranza religiosa e la libertà di culto) una s. dei principi del cristianesimo evangelico (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906; trad. it. Il significato del protestantesimo nella formazione del mondo moderno). Anche in seguito, è stato in ambito protestante che la s. è stata interpretata in senso positivo, ossia come progressiva realizzazione dei principi cristiani e come tendenza verso un cristianesimo 'adulto', libero dal mito (H. Cox, *The secular city*, 1965; trad. it. La città secolare). L'interpretazione della s. come naturale protendersi del cristianesimo verso il mondo è condivisa anche da Gogarten (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953; trad. it. Destino e speranza nell'epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico), che però distingue da essa il secolarismo, inteso come pericolosa tendenza delle istituzioni terrene a divinizzarsi, sostituendosi alla dimensione religiosa.

Teorie contemporanee della secolarizzazione. La categoria di s. torna a giocare un ruolo centrale nelle scienze sociali negli anni Sessanta e Settanta del 20° sec., anche in seguito al manifestarsi, nel mondo occidentale, di nuovi movimenti religiosi, che sembravano incrinare la previsione – comune a larga parte della cultura moderna – di una inesorabile s. delle società moderne. Secondo Bryan R.

Wilson (*Religion in sociological perspective*, 1982; trad. it. *La religione nel mondo contemporaneo*) – che connette il tema weberiano del disincantamento del mondo con il tema tönnesiano della scomparsa dei legami comunitari a vantaggio di quelli societari (→ comunità) – la società moderna priva la religione delle sue funzioni di integrazione morale e la confina pertanto nella sfera privata, dove peraltro essa assume caratteri e significati latamente culturali (s. come desacralizzazione). Per Th. Luckmann, invece, la religione – in quanto bisogno dell'organismo umano di trascendere la dimensione biologica – rappresenta una costante antropologica insopprimibile; ma nella società industriale moderna, persa la capacità di imporre un ordine condiviso all'esperienza sociale e individuale, si è frammentata in una pluralità di tradizioni e istituzioni religiose, che agiscono in una sorta di situazione di mercato (P.L. Berger, Th. Luckmann, *Secularization and pluralism*, 1966). Di qui la trasformazione della religione in una questione di 'scelta' o di 'preferenza' personale (s. come privatizzazione della religione). A Parsons si deve invece un approccio che si riallaccia alle tesi di Durkheim: in questa prospettiva la moderna società industriale non è il frutto del 'disincantamento del mondo', ma della istituzionalizzazione dei valori cristiani, che si sono trasferiti nella sfera morale laica (s. come trasposizione della religione nella sfera secolare). Sulla stessa linea si colloca R.N. Bellah, che riprendendo da Rousseau il concetto di 'religione civile' e facendone la chiave di volta per intendere i caratteri salienti della cultura americana, concepisce quest'ultima come un insieme condiviso di valori, simboli e riti derivati dalla tradizione cristiana, ma trasformati e adattati a legittimare l'identità nazionale. Sulle religioni 'secolari' o 'politiche' – ossia, sulle grandi ideologie contemporanee, considerate come 'equivalenti funzionali' della religione tradizionale – si sono soffermati sia Parsons (*Religion in postindustrial America: the problem of secularisation* 1974), sia J. P. Sironneau (*Sécularisation et religions politiques*, 1982).

La secolarizzazione nella riflessione filosofica. In ambito filosofico, di particolare interesse è la riflessione sviluppata da K. Löwith in *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history* (1949; trad. it. *Significato e fine della storia*), secondo cui le moderne filosofie della storia – nella linea che va da Condorcet a Comte e in quella che va da Hegel a Marx – traggono «origine dalla fede biblica in un compimento futuro» e finiscono «con la s. del suo modello escatologico». Secondo Blumenberg, invece, non esiste continuità tra l'escatologismo della tradizione ebraico-cristiana e l'idea illuministica di progresso, giacché quest'ultima è ispirata all'homo faber, creatore di storia e di forme (*Die Legimität der Neuzeit*, 1966; trad. it. *La legittimità dell'epoca moderna*).

SEGNO

Qualsiasi fatto, manifestazione, fenomeno da cui si possono trarre indizi, deduzioni, conoscenze.

La dottrina del segno nell'età antica. Le più antiche formulazioni della dottrina del s. risalgono alla medicina ipocratica. Nel *Corpus hippocraticum* è delineato un metodo diagnostico grazie al quale, muovendo dai singoli eventi osservati nel decorso della malattia e cogliendone la portata significativa, si ritiene possibile trarre conclusioni generali e scientificamente valide che permettano l'intervento terapeutico. Poiché però non tutti gli eventi sono significativi, e non tutti quelli significativi forniscono conoscenze certe di qualcosa d'altro da sé, l'arte medica procede a un inventario degli indizi o sintomi distinguendo quelli sicuri da quelli non univocamente interpretabili o non necessariamente connessi a ciò che essi significano. Emerge così la distinzione tra s. e τεκμήριον (più tardi codificata da Galeno): il secondo si distingue dal primo per la necessità che lo lega a ciò di cui è s. e prova. In Aristotele il s. è strumento di una conoscenza che si attua in virtù del rapporto che lega due eventi tra loro. La conoscenza «per s.» dal punto di vista logico prende corpo

in un procedimento entimematico, grazie al quale dal s. o indizio si passa all'affermazione di qualcos'altro. Il s. può essere connesso con la cosa significata in maniera necessaria, o solo frequente e probabile; nel primo caso il s. sarà necessario, inconfutabile, τεκμήριον (così l'aver latte è s. certo che la donna ha partorito); nel secondo caso, esso sarà confutabile e probabile (così la respirazione affrettata non sempre è s. del fatto che si ha la febbre). Ma secondo Aristotele la conoscenza per s. per lo più non è necessaria, appartiene al mondo dell'opinione, si fonda sugli accidenti (in opposizione alla conoscenza fondata sull'essenza) ed è utilizzata dai retori che mirano a persuadere gli ascoltatori (più tardi Quintiliano riprenderà la dottrina dei s. in funzione essenzialmente retorica). Anche gli stoici considerano il s. uno strumento conoscitivo: l'uomo si distingue dagli altri animali non per la capacità di articolare voci e di formare rappresentazioni (anche altri animali ne sono dotati), ma per la capacità «transitiva e compositiva» grazie alla quale è possibile concepire il nesso tra eventi diversi e quindi trarre dalla rappresentazione di un evento la rappresentazione di quell'evento di cui il primo è s., dando luogo a un enunciato composto del tipo «se il primo, allora il secondo». Sesto Empirico, infatti, afferma che per gli stoici il s. è «una proposizione che è l'antecedente in un ragionamento condizionale valido e che mostra il conseguente». La possibilità di valersi di s. dipende dalla natura delle cose; e poiché ci si serve di s. solo per avere conoscenza di cose non evidenti per natura (cioè non direttamente percepibili ma conoscibili per i loro effetti o conseguenze) e di cose temporaneamente non evidenti (non percepibili perché non presenti), si hanno due tipi di s.: s. memorativi, ossia capaci di richiamare cose temporaneamente non evidenti (in questo senso il fumo è s. del fuoco), e s. indicativi, o s. propriamente detti, capaci di manifestare una cosa non evidente per natura (in tal modo i movimenti del corpo sono rivelatori dei sentimenti dell'anima). Particolare rilievo ha nella cultura antica la riflessione sul linguaggio, inteso come sistema di s. capace di esprimere il pensiero. Dal complesso della discussione sulla natura della lingua umana considerata nel suo aspetto fonico (distinta dai semplici rumori, e anche dalle voci articolate di alcuni animali) e dalla connessione che lega «suono» e «significato», emerge l'affermazione che il linguaggio umano è costituito di «sequenze foniche» cui l'uomo ha imposto di significare qualcosa. Così per Aristotele le voci sono σύμβολα (Boezio tradurrà notae) delle passioni (concetti) dell'anima, e sono significative κατὰ συνθήκην (secundum placitum, nella traduzione di Boezio). Gli stoici distinguono il significante (il complesso fonico) e la cosa significata (il contenuto della parola, il suo aspetto mentale, ciò che è enunciato o λεκτόν), costituenti entrambi la «parola», contro cui stanno gli oggetti corporei, reali, che sono i referenti della parola stessa. Alla fine dell'età antica la dottrina dei s. si è venuta articolando estendendosi dall'ambito delle operazioni umane a quello dei fondamenti ultimi delle cose su cui è fondata la vita morale dell'uomo.

La riflessione medievale. Erede della tradizione classica, Agostino definisce il s. «una cosa che, oltre all'immagine che imprime nei sensi, fa conoscere qualcosa d'altro da sé», ribadendo così la funzione strumentale di esso nell'ambito della conoscenza e additando in esso il veicolo della comunicazione. Distinti i s. naturali e i s. convenzionali (signa data), Agostino include tra questi ultimi tutti i sistemi di comunicazione trovati dagli uomini, come i gesti, le insegne militari e il linguaggio; sottolinea però il primato del linguaggio, capace di comunicare qualsiasi cosa e soprattutto di fungere da s. degli altri s. e di sé stesso. Il linguaggio è costituito da un sonus, che è «voce articolata», e da un significatus o significatio, che è la conoscenza suscitata nell'animo dell'ascoltatore; esso è significativo solo per coloro che sono in grado di riconoscerne la natura di s., ciò che ne svela la dimensione sociale e insieme il valore puramente memorativo. Agostino sottolinea come il carattere strumentale del s. (cioè il suo rinviare ad altro) ne mostra il limite (esso vale meno di ciò che è significato) e ne è insieme l'unica ragion d'essere (il s. vale non in quanto res – gesto, suono – ma per ciò che comunica). Attraverso una precisa disamina della natura del s., Agostino perviene

all'affermazione che il carattere di s. compete a tutto il creato, attraverso il quale il Creatore guida l'uomo alla conoscenza della realtà invisibile. L'insegnamento agostiniano sopravvive nel Medioevo soprattutto in due direzioni. La prima è quella della concezione della natura come s. e simbolo di realtà più alte, veicolo d'insegnamenti impartiti da Dio all'uomo. Per questa via la natura si presenta come un libro in cui possono leggere anche gli incolti, portatore del messaggio divino, complementare al libro per eccellenza, la Bibbia, da affrontare perciò con criteri ermeneutici analoghi a quelli elaborati per l'esegesi biblica. L'altra direzione è quella della teologia sacramentale: sulla scorta della definizione agostiniana di s., il sacramento è concepito come una realtà che significa un'altra realtà; con questo in più, che oltre alla conoscenza che ingenera nell'animo di chi assiste al rito, «opera» anche ciò che «significa»; così, l'acqua versata sul capo del battezzando «significa» la purificazione dell'anima che viene di fatto «operata». La riflessione sul linguaggio, invece, si muove dopo Agostino sulla linea tracciata da Aristotele. Da ricordare, in ambito gnoseologico, la dottrina secondo la quale il concetto è s. naturale della realtà conosciuta, elaborata da Guglielmo di Occam. Con l'ingresso della scienza araba in Occidente dal 12° sec. si costituisce una notevole biblioteca di testi astrologici e magici, di fisiognomia e di melotesia (o medicina astrologica). Di qui lo sviluppo della pratica dell'oroscopo: ciò che è «significato» dai cieli è «operato» o «disposto» da essi, di modo che il pronostico di ciò che sarà secondo le indicazioni astrali permette di disporre modi e tempi per l'azione efficace dell'uomo.

Il dibattito sul linguaggio e sul segno dal Rinascimento all'Illuminismo. Nel periodo umanistico e rinascimentale trovano terreno fecondo i temi magico-astrologici nell'ambito della forte ripresa del platonismo e dell'ermetismo. Intanto continua la speculazione sul linguaggio, stimolata anche dal dibattito intorno alle lingue artificiali e ai sistemi di comunicazione non linguistica, come quelli usati per le segnalazioni marine e gli alfabeti per sordomuti: mentre questi ultimi possono essere composti di gesti che in parte almeno imitano le cose significate, i primi possono essere utilizzati solo a condizione che «sappia colui, a chi si palesa, quello che significhi qualunque s., o per osservanza del consueto, o per esser rimasto d'accordo» (G. Bartoli, *Degli elementi del parlar toscano*, 1584). Si sottolinea così quello che già gli antichi avevano riconosciuto come condizione indispensabile dell'uso di un sistema di s., cioè l'adozione di esso da parte di una comunità. I vari temi toccati finora trovano ancora una sistemazione e riconsiderazione nella *Grammatica* e nella *Logica* di Port-Royal (→) (1662): «quando si considera un certo oggetto come rappresentante di un altro», si legge nella *Logica*, «l'idea che se ne ha è un'idea di s., e quel primo oggetto si dice s. [...]. Il s. racchiude due idee, quella della cosa che rappresenta, e quella della cosa rappresentata; e la sua natura consiste nel suscitare la seconda mediante la prima». Il s. dunque è una cosa, la cui immagine sensibile suscita nell'uomo l'immagine concettuale di un'altra cosa. I s. sono distinti in: (1) certi o τεκμήρια, e probabili o σημεία; (2) congiunti con le cose significate (i sintomi di una malattia) o separati da esse (i sacrifici dell'Antico Testamento che sono s. del Cristo immolato); (3) naturali (l'immagine in uno specchio in rapporto a ciò di cui è immagine) e inventati (le parole in rapporto ai pensieri e i caratteri in rapporto alle parole). Il tema del rapporto tra significazione e inferenza, già trattato dagli stoici, ritorna sia in Hobbes, sia, più tardi, in Wolff, il primo affermando che «un s. è l'antecedente evidente del conseguente o, al contrario, il conseguente dell'antecedente quando conseguenze simili sono state osservate prima; e più spesso sono state osservate, meno incerto è il s.» (*Leviatano*, 1651, I, 3); il secondo definendo il s. «un ente da cui si inferisce la presenza o l'esistenza passata e futura di un altro ente» (*Ontologia*, 1729, 952). La filosofia empiristica di Locke (cui si deve, nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, 1690, l'introduzione del termine semiotica per indicare la teoria dei s.) non offre tanto nuove elaborazioni concettuali della natura e della funzione del s., ma mira piuttosto a indagare i rapporti tra cose e idee, considerando le idee come s. delle cose e le parole come s. delle

idee. Di qui i problemi dell'arbitrarietà del s. (tradizionalmente il s. in quanto concetto era s. naturale della cosa: cfr., per es., Occam) e il tentativo di spiegare, servendosi della nozione di s., il carattere di generalità delle parole e delle idee in contrapposizione alla particolarità delle cose (in Berkeley anche l'idea non potrà che essere particolare e la sua generalità verrà intesa come rappresentatività, come il fatto di essere «s. di»). Leibniz criticherà l'impostazione nominalistica di Locke, sottolineando che, nonostante l'arbitrarietà dei caratteri (s.), c'è tuttavia qualcosa che arbitrario non è, una certa «proporzione tra caratteri e cose, e le relazioni tra diversi caratteri che esprimono le stesse cose». Viene qui in luce la non necessità per il s. di essere, in quanto s., 'simile' a ciò che rappresenta, non richiedendosi tanto la somiglianza tra elementi significanti e cose significate quanto piuttosto una corrispondenza schematica che preservi i rapporti fra i due insiemi di elementi.

La teoria di Peirce. La più completa e ancora fondamentale teoria dei s. è tuttavia quella di Peirce. Sulla base dei suoi presupposti metafisico-epistemologici, Peirce individua la relazione significativa, il processo di semeiosi, come una relazione triadica in cui intervengono tre elementi: il s., definito come «qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa d'altro sotto qualche rispetto o per qualche sua capacità», l'oggetto, ciò per cui sta il s., e l'interpretante (inteso da Peirce in più modi e con sfumature più o meno complesse, ma essenzialmente come un altro s., equivalente o più sviluppato, che traduce il primo, o un'idea che il s. suscita). In questa prospettiva il s. può essere considerato da tre distinti punti di vista: come s. in sé, in rapporto all'oggetto, in rapporto all'interpretante. Come s. in sé esso può essere un qualisegno (o tone; «una qualità che è un s.», per es., il tono di voce con cui si pronuncia una parola, il colore dell'inchiostro con cui si scrive su un foglio, ecc.), un sinsegno (o token; il prefisso 'sin' sta per semel; si tratta di «una cosa o un evento fattualmente esistente che è un s.», per es., una parola su una pagina che può occorrere più volte) e un legisegno (o type; «una legge che è s.»; si tratta del modello astratto, le cui repliche o occorrenze individuali sono i sinsegni; il type viene conosciuto attraverso i tokens, che peraltro non sarebbero significanti se non ci fosse il modello che li rende tali). In rapporto all'oggetto il s. può essere: un indice (si tratta di un s. che presenta una connessione 'fisica' con ciò cui si riferisce: un dito puntato, una banderuola, il fumo s. del fuoco, ecc.), un'icona (si tratta di un s. che rinvia all'oggetto in base a un qualche tipo di somiglianza, per es., una fotografia o, più astrattamente, un diagramma, o, per Peirce, un'immagine mentale o una formula), un simbolo (si tratta di un s. arbitrario il cui rapporto all'oggetto è fissato mediante una convenzione, una norma, una legge; l'esempio più ovvio è il s. linguistico). In rapporto all'interpretante il s. può essere un rema (termine o nomeclasse), un dicisegno (corrispondente più o meno a un enunciato) e un argomento (che consta di una premessa, costituita da un dicisegno o gruppo di dicisegni, e di una conclusione). Combinando le nove categorie indicate, Peirce ha poi derivato dieci classi di s., articolando ulteriormente la classificazione. Va notato peraltro che uno stesso s., a seconda del punto di vista da cui si considera, può essere classificato in classi diverse. Particolarmente importante la tricotomia indici, icone, simboli, che, nonostante sia stata da più parti violentemente criticata, modificata e arricchita, ha tuttavia il merito di proporre una categorizzazione generalissima delle funzioni segniche in relazione all'oggetto, riassorbendo le diverse concezioni del s. che la tradizione filosofica antica e moderna era andata proponendo (per es., la divisione s. naturali-s. artificiali, la dimensione inferenziale del s., messa in luce dalla tradizione ippocratica e dagli stoici, il rapporto s.-oggetto, con le varie interpretazioni ontologiche ed epistemologiche e i problemi della corrispondenza e della somiglianza, il tema del nome-etichetta e le sue implicazioni, la funzione individuante e deittica dei nomi, ecc.), e fornendo le basi per una trattazione anche dei s. di tipo non linguistico (con riferimento, per es., alla problematica dell'estetica e in partic. della critica d'arte).

La teoria di Morris. Una diversa classificazione dei s. è stata infine proposta dal filosofo americano Morris (*Signs, language and behavior*, 1946; trad. it. *Segni, linguaggio e comportamento*), che, sviluppando spunti peirciani, ha proposto una definizione comportamentistica del s. che tende a escludere il ricorso a entità mentali (immagini, idee, concetti). In questa accezione il s. viene inteso come stimolo preparatorio che sostituisce lo stimolo in senso proprio («... se A è uno stimolo preparatorio che, in assenza dell'oggetto stimolatore che dà inizio a una risposta-sequenza di una certa famiglia di comportamenti, causa in qualche organismo una disposizione a rispondere attraverso risposte-sequenze di questa famiglia di comportamenti, allora A è un s.»). Su questa base Morris distingue s. complessi (o ascrittori) e s. semplici: questi ultimi si suddividono in identificatori (ulteriormente articolati in indicatori, descrittori, nominatori; si tratta di s. che tendono a indirizzare la risposta in una definita regione spazio-temporale, cioè che localizzano), designatori (che designano le proprietà di una situazione), apprezzatori (che servono a valutare positivamente o negativamente), prescrittori (che comandano un certo comportamento), e infine, come classe residua (i s. precedentemente citati sono considerati «lessicatori»), formatori (suddivisi in determinatori, connettori e manieratori; esempio dei primi sono i termini che fissano l'ambito di denotazione, come «tutti, alcuni, ecc.», dei secondi i connettivi logici – i cosiddetti termini sincategorematici degli antichi –, dei terzi i s. d'interpunzione, le intonazioni o modulazioni della voce, quelli che la linguistica moderna classifica come tratti soprasegmentali). Morris ha tentato altresì, sempre riprendendo Peirce, di fissare la fluttuante terminologia usata dai vari pensatori e studiosi per caratterizzare la situazione segnica, distinguendo il veicolo segnico, che è l'oggetto o il processo che serve da s., il designato, ciò cui il s. si riferisce, l'interpretante, l'effetto suscitato nell'interprete, che già in Peirce può essere inteso come «significato» del s., e l'interprete, come soggetto del processo di significazione (logicamente non indispensabile per Peirce, e assente quindi dalla sua classificazione). Va segnalata inoltre l'importante distinzione, proposta da Morris a partire dal suo *Foundations of the theory of signs* (1938; trad. it. *Lineamenti di una teoria dei segni*), della teoria dei s. in una sintassi, in una semantica e in una pragmatica, intesa come analisi e studio della situazione in cui il s. viene usato, indagine sul rapporto tra s. e interpreti.

Sviluppi della filosofia del linguaggio. Questa suddivisione ha avuto indubbia influenza sulla filosofia del linguaggio novecentesca come tentativo di conciliare in una sintesi più ampia le concezioni del significato neopositivistiche e pragmatistiche (come tale è stata recepita, tra gli altri, da Carnap). Tra gli anni Sessanta e Settanta del 20° sec. le problematiche filosofiche connesse alla nozione di s. hanno profondamente interagito con la linguistica strutturale e con la filosofia ermeneutica. Da ricordare, in questa prospettiva, i contributi di Ricoeur, volti soprattutto all'applicazione del concetto al linguaggio religioso e poetico, e di U. Eco, che ha esteso la considerazione semiotica all'arte e alla comunicazione sociale, tentandone inoltre una rigorosa sistematizzazione (*Trattato di semiotica generale*, 1975).

SEMANTICA

Dal fr. *sémantique*, der. del greco *σημαντικός* «significativo», der. di *σημαίνω* «segnalare, significare». Termine coniato da M. Bréal nel 1883 come sostituto di *semasiologia* per riferirsi a quel ramo della linguistica che si occupa dei fenomeni del linguaggio non dal punto di vista fonetico e morfologico, ma guardando al loro significato.

Linguistica. I primi studi di s. di Bréal (*Essai de sémantique*, 1897; trad. it. *Saggio di semantica*) riguardarono il mutamento del significato delle parole. Con lo strutturalismo linguistico di F. de Saussure, accanto a una s. diacronica, rivolta a individuare le leggi dell'evoluzione dei sensi delle

parole, nacque una s. sincronica, concentrata piuttosto sulle relazioni reciproche tra i vari significati. Gli studiosi di s. hanno proposto diverse teorie sulle unità minime di significato; sulla base della prospettiva di L. Hjelmslev, esse sono state individuate in tratti semantici distintivi chiamati di volta in volta sema o semema. J.L. Prieto ha presentato (1964) una teoria che cerca di determinare i noemi, ovvero un insieme di tratti minimi di significato che sono in rapporto d'interdipendenza. L. Bloomfield, pur mettendo in luce i limiti di un'analisi scientifica del significato, ha proposto (1933) una teoria per cui il significato dell'enunciato viene identificato con la situazione in cui agiscono il parlante e l'ascoltatore. P. Ziff ha elaborato (1960) una teoria semantica che presenta il significato di una parola come funzione di tutti gli enunciati accettabili in cui la parola può occorrere e di tutte quelle parole che possono rimpiazzare la parola in tutti questi enunciati senza renderli devianti. Uno studio della s. particolarmente attento ai contributi della grammatica è stato proposto da S. Ullmann (1966) e A.J. Greimas (1967). Lo sviluppo della grammatica generativo-trasformativa ha aperto nuove prospettive negli studi semantici. Una prima importante sistemazione dell'elemento semantico all'interno della teoria generativo-trasformativa standard (pienamente accolta da Chomsky in *Aspects of the theory of syntax*, 1965) si è avuta con l'articolo di J.J. Katz e J.A. Fodor *The structure of a semantic theory* (1963) e con il volume dello stesso Katz, con P.M. Postal, *An integrated theory of linguistic description* (1964). La grammatica risulta così distinta in tre parti: un componente sintattico di base, un componente fonologico e uno semantico che determina l'interpretazione semantica di una frase, cioè mette in relazione una struttura generata dal componente sintattico con una certa rappresentazione semantica. Nella teoria standard la struttura profonda risulta equivalente alla rappresentazione sintattica più astratta di una frase data, con in più tutti gli elementi necessari per l'interpretazione semantica. Dalla critica sempre più serrata a tale concetto, portata avanti da linguisti come G. Lakoff, J.R. Ross, Fillmore (*The case for case*, 1968), J.D. McCawley (*The role of semantics in a grammar*, 1968), E. Bach, ha avuto origine verso la fine degli anni Sessanta la corrente post-chomskyana che ha assunto il nome di s. generativa. Anche se le posizioni dei singoli non sempre convergono, comune a tutta la corrente è appunto l'assunto che il dato astratto più «profondo» sia quello semantico, dal quale procedono poi gli altri, e che alla base del fatto linguistico sia quindi un'interrelazione di rapporti semantici generalissimi.

Semantica cognitiva. Alla fine degli anni Settanta del Novecento si è sviluppato un nuovo indirizzo di studi, la s. cognitiva, in cui si muovono, in antitesi con la teoria generativa, ex semanticisti generativi come Lakoff e R. Langaker. Per la s. cognitiva il linguaggio non è un'entità autonoma, indipendente da altre facoltà e conoscenze cosiddette extralinguistiche, al contrario assolve il suo scopo proprio perché si sviluppa e funziona in stretta relazione con quelle. La s. cognitiva ha avuto un forte impulso dalla teoria dei prototipi avanzata dalla psicologa E. Rosch riguardo alla natura delle categorie: queste non sono definite da liste di proprietà tutte di pari importanza, perché alcune proprietà percettivamente più salienti sono più importanti di altre per definire la categoria; perciò le categorie sono strutture graduali che hanno al centro casi prototipici che meglio ne rappresentano le proprietà salienti, e sfumano via via verso casi meno tipici o per cui può essere persino dubbia l'appartenenza categoriale. Applicata alla s. delle lingue, la teoria dei prototipi sostiene che i concetti lessicali non sono strutture discrete ben definite, ma insiemi polisemici sfumati che inglobano sensi prototipici (nell'esempio di madre, il prototipo è la donna che partorisce un figlio generato dal suo ovulo) e sensi meno prototipici (la madre adottiva) o addirittura conflittuali con quello prototipico (la donna che partorisce un figlio generato da un ovulo di un'altra), per cui non possono essere descritti da liste di tratti/proprietà tra loro equivalenti, con le quali si pensi di determinare rigidamente i confini del significato e decidere algebricamente quali sensi vi rientrano e quali no.

Logica matematica e filosofia del linguaggio. Il termine *s.* entra nel dibattito filosofico negli anni Trenta, in partic. con l'opera di Tarski e Morris. Quest'ultimo (*Foundations of the theory of signs*, 1938; trad. it. *Lineamenti di una teoria dei segni*), aveva distinto le tre discipline, sintattica, *s.* e pragmatica, in cui si articola la semiotica (→). Sulla base dell'assunto che la *s.* è la disciplina che studia il rapporto tra le espressioni linguistiche e ciò a cui queste si riferiscono, Tarski, in *Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen* (1933-36), faceva della verità il concetto paradigmatico di tale disciplina, proponendo una «definizione semantica della verità» in grado di esprimere in forma logicamente rigorosa l'intuizione contenuta nella formula: «un enunciato vero è un enunciato che dice che le cose stanno così e le cose stanno appunto così». A essere definito è solo il predicato metalinguistico «vero-in-L» per gli enunciati di un dato linguaggio oggetto L. È essenziale che L sia un linguaggio formalizzato, perché solo così i limiti del concetto di enunciato-di-L sono determinati precisamente. Tarski mostrava come sia possibile costruire per qualsiasi linguaggio formalizzato L una «teoria della verità per L» dai cui assiomi è deducibile per ciascun enunciato di L un'equivalenza metalinguistica «E è vero-in-L se, e solo se, T», dove al posto di «E» compare un nome metalinguistico di quell'enunciato e al posto di «T» la sua traduzione nel metalinguaggio. Tarski introduce la nozione di soddisfacimento di una funzione proposizionale, che rappresenta una rigorosa sistematizzazione matematica della teoria fregeana della funzione (o concetto). Su tale nozione si basa la definizione di verità per i linguaggi contenenti enunciati quantificati universalmente ($\forall xFx$) o esistenzialmente ($\exists xFx$, cioè «esiste almeno un x tale che x ha la proprietà F»). Un predicato «Fx» si dice soddisfatto da un oggetto (o da una successione di oggetti) quando l'oggetto (o la successione di oggetti) ha la proprietà designata dal predicato (per es., il predicato «x è la più grande città del Mezzogiorno d'Italia» è soddisfatto da Napoli; mentre «x è una città bagnata dal mare» è soddisfatto da Genova, Marsiglia, New York, ecc.). La *s.* logica è una teoria matematica del modo in cui certe forme d'inferenza preservano la verità, e quindi del modo in cui la verità di premesse e conclusioni è determinata dalla loro struttura. La *s.* logica che discende più direttamente da quella tarskiana è la *s.* classica a due valori (vero, falso). Un modello classico M per un linguaggio formale L è una coppia $\langle I, D \rangle$ costituita da una funzione d'interpretazione I e da un insieme non vuoto (finito o infinito) detto dominio di discorso D. La funzione I deve assegnare alle espressioni semplici di ciascuna categoria sintattica un opportuno valore semantico, in modo che risultino composizionalmente determinati i valori semantici di tutte le espressioni composte e ogni enunciato risulti vero oppure falso nel modello. Un enunciato E è una conseguenza logica classica di un insieme di enunciati Γ se, e solo se, per ogni modello classico M, se tutti gli enunciati in Γ sono veri in M, allora anche E è vero in M (→ anche logica matematica). Sono state elaborate anche altre *s.* basate su diverse concezioni filosofiche, sia per la logica classica sia per altre logiche. Basti menzionare le *s.* dei mondi possibili per le logiche modali (dovute soprattutto a Kripke), le *s.* per la logica intuizionistica, in cui i modelli possono essere intesi come rappresentazioni matematiche dei diversi stadi conoscitivi di un soggetto idealizzato (elaborate da Beth a metà degli anni Cinquanta e da Kripke negli anni Sessanta), e le *s.* «a supervalutazioni» (Van Fraassen) per le cosiddette logiche libere.

SEMIOLOGIA

Il termine è sinon. di semiotica (→), che è ormai più frequente, sia nell'uso comune sia in quello scientifico e istituzionale. La distinzione denota una diversa provenienza storica e culturale: semiotica, dall'ingl. *semiotics*, si afferma in America e in area anglofona grazie a Peirce e a Morris; mentre l'uso di *s.* è europeo e di area francofona, risalendo alla linguistica di F. de Saussure e

indicando, secondo la definizione di A. Naville in *Nouvelle classification des sciences* (1901), una «scienza molto generale» il cui settore più sviluppato è la linguistica e «il cui oggetto sarebbero le leggi della creazione e della trasformazione dei segni e del loro significato». Differenze di ambiti e significato tra s. e semiotica sono state tuttavia variamente proposte, per es., da L. Hjelmslev e A.J. Greimas, e in Italia da D'A. S. Avalle e F. Rossi-Landi (→ semiotica). L'uso di s. si consolidò nella cultura francese soprattutto durante gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento. Tra s. e semiotica esistono comunque ulteriori distinzioni che non sempre è facile seguire, non conservando un valore univoco negli studiosi che le usano.

SEMIOSI

Nella semiotica di Peirce, il processo interno all'universo semiotico, di continua riformulabilità dei significati dei segni: un segno sta per un 'oggetto' solo perché la sua funzione di rappresentanza può essere espressa da un altro segno, detto interpretante, che la riformula possibilmente in modo più esplicito; la s. è allora la riorganizzazione continua del nesso segno-'oggetto', il quale consiste appunto in tale riorganizzazione, dando luogo a una s. illimitata. In Morris il termine designa il processo in cui qualcosa funziona come segno. Nella prospettiva di Morris, s. ha tre dimensioni e quattro fattori: i fattori sono ciò che agisce come segno (veicolo segnico), ciò cui il segno si riferisce (designatum), chi usa un segno (interprete) e l'effetto prodotto dal veicolo segnico, come segno, sull'interprete (interpretante); le dimensioni della s. sono la semantica (analisi dei rapporti dei segni con gli oggetti cui si riferiscono), la pragmatica (analisi dei rapporti dei segni con gli interpreti) e la sintattica (analisi dei rapporti dei segni tra loro).

SEMIOTICA

Dal gr. *σημειωτική* «studio, esame dei segni», scienza dei segni linguistici e non linguistici. Il termine, proposto da Peirce e Morris, è sinon. di semiologia (→) anche se il suo uso è più frequente: pur non essendo privo di differenze storiche e concettuali rispetto a semiologia, esso si è ormai imposto nel linguaggio comune e scientifico.

Semiotica antica e semiotica moderna. L'uso del termine non è recente: semiotics, in Peirce, riprende la denominazione *semeiotiké*, con cui Locke intendeva la dottrina dei segni e soprattutto dei segni più comuni, le parole, denominazione assai più antica, che risale a Galeno e si ritrova in Lambert, che nel *Neues Organon* (1764) propone una s. come studio della conoscenza simbolica in genere e del linguaggio. Ciò rinvia al problema della storia della s., se sia «scienza antica» o comunque premoderna, o soltanto e più autenticamente «scienza moderna». In effetti, la s. si può far risalire molto indietro nel tempo, rintracciandone alcuni fondamentali presupposti nell'*Organon* di Aristotele, nella distinzione stoica di significante e significato, nei trattati dei modisti del 13°-14° sec. (R. Bacone, Sigieri di Courtrai, Tommaso di Erfurt) e nella linguistica razionalistica e 'cartesiana' di Port-Royal, ricostruendone le vicende fino a Settecento inoltrato, da Bacone, Hobbes e Leibniz a Locke e Lambert, fino alla s. degli *idéologues* (Destutt de Tracy, Degérando), purché si faccia attenzione alla sua sostanziale diversità rispetto alla s. come «scienza moderna». Ciò che domina nella s. antica e premoderna, sei-settecentesca, sono la concezione nomenclatoria del significante e la concezione referenzialistica del significato, che presuppongono l'idea del segno come «rappresentante» formato dal significante (identificato con l'aspetto fonico-acustico) e dal significato (identificato con il concetto o con l'oggetto denotato).

La semiotica di Peirce e Morris. Di s. come disciplina davvero moderna, tale da andare incontro a un notevole sviluppo teorico-applicativo, si può parlare invece quando si tematizza la nozione di arbitrarietà come formatività, il cui presupposto consiste nel passaggio dalla concezione convenzionalistica del linguaggio a una sua considerazione formale, che non dà conto di quanto c'è di materiale nella comunicazione reale, occupandosi piuttosto delle condizioni, linguistiche e non linguistiche, che permettono di spiegare la realizzazione di messaggi effettivi. Comunque, una s. moderna si profila già con Peirce, che pone le basi di una teoria filosofica in cui hanno forte rilievo, tra l'altro, la nozione di «semiosi illimitata» (→ semiosi), la distinzione tra modello e realizzazione di un segno (→), cioè tra 'tipo' di segno e sua concreta occorrenza (type-token, legisign-sinsign), e la suddivisione di tre tipi diversi di segni, ossia icone, indici e simboli, a seconda che il rapporto con il referente sia di similarità, come nelle icone, di contiguità (il significante degli indici è collegato da rapporti reali con la cosa significata), o convenzionale (il significante del simbolo rinvia all'oggetto in base a una regola). Morris, a sua volta, sullo sfondo di un'originale sintesi tra pragmatismo e temi di analisi linguistica ripresi dal neopositivismo, propone importanti contributi alla s., suddividendo la «scienza generale dei segni» in tre branche: la pragmatica, che analizza i «rapporti dei segni con i loro interpreti», cioè con chi li riceve, li produce e li comprende; la semantica, che studia i rapporti dei segni con ciò che designano; la sintattica, che si occupa dei rapporti formali dei segni tra loro, ma promuovendo anche un incontro, ricco di sviluppi, tra s. ed estetica. Anche per influsso indiretto della teoria dell'informazione, nel secondo dopoguerra si è quindi assistito al costituirsi di particolari s. del non verbale: la prossemica, termine coniato da E.T. Hall, nel 1963, per designare la branca della s. che si occupa dell'uso che le varie culture fanno dello spazio e delle distanze spaziali connesse all'interazione comunicativa interpersonale; la cinesica, o branca della s. che, sviluppata partire dagli anni Cinquanta, grazie ai lavori di D. Efron (1941) e di R.L. Birdwhistell (1952), analizza la gestualità umana, la postura, ecc., intesa come forma di significazione; e perfino la zoosemiotica (che allarga il campo di studio alla comunicazione animale in generale).

Altre concezioni della semiotica. Ma è soprattutto sulla base della teoria del linguaggio formulata da F. de Saussure, e della sua rielaborazione da parte di L. Hjelmslev che si afferma, anche in Europa, la teoria semiotica moderna. È chiarito lo statuto formativo del significante e del significato, considerati come classi astratte da Saussure e da Hjelmslev, come condizioni formali, grazie alle quali una «materia» qualsiasi può essere diversamente formata e presentarsi come sostanza, a seconda delle funzioni specifiche del sistema considerato; è proposta la nozione di «funzione segnica», intesa come correlazione di due sistemi formali di differenze, dell'espressione e del contenuto, che costituiscono ciò che Hjelmslev chiama sistema semiotico. Ma altre nozioni ancora hanno validità generale e appaiono di straordinaria importanza per lo sviluppo della s., come quelle di codice e di commutazione, di rapporti sintagmatici e di rapporti associativi, di sincronia e di diacronia, di sistema come meccanismo produttivo di segni, di unità minime differenziali dal significante, di senso e di atto semico. D'altra parte, la tendenza a tematizzare, in forma sempre più generale, i processi di significazione ha condotto la s. a occupare l'intero campo delle scienze umane; ciò che ha suscitato il dibattito tra 'anessionisti' e 'anti-anessionisti', nonché diversi tentativi di precisare e restringere l'uso della nozione di 'comunicazione' (E.J.L. Buyssens), nonché la posizione della s. nei confronti della linguistica. A tale dibattito – cui aveva già dato impulso Cassirer con la *Filosofia delle forme simboliche* (1923-29) – hanno contribuito a vario titolo e con diverse prospettive teoriche, non sempre coincidenti con quelle di Saussure e Hjelmslev, Ju.N. Tynianov, I. Mukařovsky, R. Jakobson, A. Martinet, E. Benveniste, e A.J. Greimas, nonché quei semiotici russi, come Ju.M. Lotman e Uspenskij della cosiddetta Scuola semiotica di Tartu-Mosca, che sono stati i primi a teorizzare una s. della cultura, l'analisi dei «sistemi modellizzanti secondari», cioè di tutti quei sistemi semiotici,

diversi dalle lingue, in cui si esprimono specifici modelli di concezione del mondo e di elaborazione umana della realtà (dai miti al folklore, dalle religioni all'arte). Più in partic., nella concezione di Jakobson – che risente dell'influenza della fenomenologia husserliana, specialmente manifesta nell'uso della nozione di intenzionalità – la s. si inserisce, come seconda «scienza», volta allo studio della comunicazione di messaggi qualsiasi, all'interno di una tripartizione che procede per generalizzazione crescente e che vede al primo posto la linguistica, intesa come lo studio dei messaggi verbali, e al terzo l'antropologia sociale ed economica, intesa come studio della comunicazione. Barthes, invece, ha avanzato la proposta di una s. della significazione che rovescia la prospettiva di Saussure, giacché la s. diviene una parte della linguistica, che analizza sistemi di oggetti d'uso e attività sociali significative non specificamente destinate alla comunicazione, le quali, più che essere linguaggi e codici di comunicazione, sono rappresentabili 'come' linguaggi e codici (miti e sistemi di parentela, pubblicità, auto e mode vestiarie, il cinema e le arti, ecc.). Un'altra s. di derivazione saussuriana è quella di Buysens, a cui si sono richiamati G. Mounin e l'argentino L. Prieto, che con la loro s. della comunicazione hanno dato impulso alla sistemazione storica delle scienze semiologiche e proposto l'analisi di sistemi di segni fortemente codificati, in cui è posta in primo piano l'intenzionalità comunicativa (non solo le lingue, ma l'alfabeto Morse e quello Braille, segnali stradali e marittimi, ecc.).

Il dibattito italiano. Nella cultura italiana, dove gli studi semiotici sono stati introdotti da Ferruccio Rossi-Landi, studioso del pragmatismo e dell'opera di Morris, sono stati coltivati vari tentativi di servirsi della s. per analizzare le complesse stratificazioni di senso dei testi letterari (C. Segre, M. Corti, D'A.S. Avalle). Si è anche cercato di distinguere l'ambito della s. da quello della semiologia: così, Avalle ha indicato nella semiologia lo studio dei segni intenzionali e arbitrari e nella s. l'analisi dei sintomi, degli indizi e degli indici, mentre lo stesso Rossi-Landi ha designato con s. la scienza generale dei segni e con semiologia una disciplina post- e trans-linguistica, che ha come oggetto un «linguaggio secondo», formatosi dopo e sul linguaggio verbale. Tra i teorici che più si sono interrogati sulla possibilità di una costruzione rigorosa della s. come scienza, e sulla possibilità di applicarla realmente allo studio dei prodotti artistici, vanno ricordati in partic. Garroni (→) (Progetto di semiotica, 1972) e U. Eco (Trattato di semiotica generale, 1975), i quali hanno trovato in C. Brandi un importante punto di riferimento critico. Comunque, di fronte alla tendenza verso una «semiotizzazione» generale e pressoché incontrollata delle scienze umane, iniziata già negli anni Sessanta, in un momento in cui era ancora forte l'illusione scienziata della s. e la fiducia nella possibilità di una s. delle arti, sono state avanzate riserve e proposte teoriche nuove. Eco, in *Lector in fabula* (1979) e in altri suoi testi, pur non ponendosi il problema di una definizione semiotica dell'esteticità dei testi, ha mostrato l'insufficienza di una s. dei codici e la necessità della sua integrazione con una pragmatica, fino a ridefinire la nozione di segno in una prospettiva analoga. Ma è stato soprattutto Garroni, in *Ricognizione della semiotica* (1977), ad avvertire l'esigenza di una valutazione delle pretese totalizzanti della s. a valere come 'teoria generale dei segni' e in partic. come s. dell'arte. Con quella ricognizione, che non è una liquidazione della s. ma una sua 'critica' in senso kantiano, Garroni ha mostrato che la s. non solo non ha risolto, ma ha mal posto e talora persino taciuto il problema fondamentale da cui dovrebbe derivare il suo stesso statuto scientifico, quello del concetto di significato e delle sue condizioni non solo linguistiche di possibilità. Garroni ha inoltre sottolineato come non abbia senso parlare di «linguaggi artistici» e dei rispettivi «codici», da cui sarebbero selezionabili e decifrabili i relativi messaggi e significati. Se la s. non è riuscita a costruire quei presunti codici, e se è vero che ha ottenuto risultati non convincenti e indifferenti alle esigenze della valutazione, ciò dipende da una ragione teorica insuperabile, cioè dal fatto che nel

caso dei prodotti artistici si ha a che fare con procedimenti in cui l'operatività dell'uomo si manifesta specializzando la propria autonomia e costruttività.

SENSAZIONE

Ogni stato di coscienza in quanto sia avvertito come prodotto da uno stimolo esterno o interno al soggetto. L'interpretazione della natura della s. costituisce uno dei temi principali dell'intera storia della gnoseologia. Il realismo gnoseologico dei Greci si manifesta, anzitutto, in un'interpretazione schiettamente materialistica della s. considerata semplice fenomeno fisico in cui l'organo corporeo di senso subisce passivamente l'influsso della realtà esterna (Empedocle, Democrito). Un primo avvertimento del carattere di soggettività del processo sensitivo si ha con Protagora. Ma l'instabilità, che appare costitutiva della conoscenza sensibile, fa sì che essa sia pienamente svalutata dalla gnoseologia di Platone, tutta orientata verso l'ideale eleatico, per cui non c'è conoscenza vera se non dell'eterno e dell'immutabile. D'altra parte, lo scetticismo sente nell'inevitabile elemento soggettivistico della s., già rilevato dalla sofistica protagorea, solo la negazione della possibilità di raggiungere quella oggettività, che per tutto il pensiero antico è imprescindibile caratteristica del vero. S'intende quindi come la gnoseologia moderna, che s'inizia capovolgendo la posizione dell'antico scetticismo, e mostrando come la soggettività intrinseca al conoscere sia essa stessa il fondamento dell'oggettività di cui si andava in cerca, debba condurre a una rivalutazione della disprezzata conoscenza sensibile. Vero è che per Cartesio la conoscenza sensibile delle cose esterne resta ancora un *confusus cogitandi modus* rispetto alla chiarezza e alla distinzione delle innate nozioni razionali: e questa condanna della s. come conoscenza confusa si perpetua, attraverso Spinoza, in Leibniz, che pure insiste sulla necessità di concepire anche la conoscenza razionale come sviluppo della oscura conoscenza sensibile. Tuttavia Campanella, affiancando, sia pure con diversità di valore, il *sensus abditus*, corrispondente al *cogito cartesiano*, al *sensus additus*, attestante la realtà esterna, rivendica implicitamente il carattere sensibile di questa conoscenza. E questa rivalutazione trionfa nell'empirismo inglese, dalla lockiana riduzione associazionistica di ogni conoscenza razionale alla fonte della conoscenza sensibile, alla berkeleyana risoluzione di ogni essere della cosiddetta realtà esterna nel suo esser percepito nella sensazione. Così il sentire, già considerato come momento negativo e deformatore della realtà, finisce per occupare totalmente il posto della realtà stessa. D'altronde, per superare lo scetticismo di Hume, dissolutore di ogni sostanzialità sia materiale sia spirituale, la critica kantiana non può concepire la conoscenza se non come sintesi, di categorie intellettuali e di dati offerti dalle s., concretamente attuantesi nella stessa esperienza sensibile. L'idealismo del primo Ottocento, negando il presupposto kantiano della cosa in sé e quindi dell'immediato contenuto sensibile che fornisce la materia prima di ogni elaborazione conoscitiva, giunge a una diversa valutazione del sapere sensibile, considerato come semplice grado dialettico di quel processo che conduce all'assoluta conoscenza razionale.

SENSO

Termine che presenta una complessa stratificazione semantica, potendo indicare, volta a volta: (1) la facoltà di ricevere impressioni da stimoli esterni o interni, ossia la sensibilità; (2) ciascuna delle distinte funzioni con cui l'organismo vivente raccoglie gli stimoli provenienti dal mondo esterno e dai suoi stessi organi e che, nel soggetto umano, si specificano come i cinque s.: vista, udito, gusto, tatto, odorato; (3) la coscienza, o consapevolezza in genere, ossia la percezione di fatti interni (accezione per la quale tende a identificarsi con il sentimento); (4) la capacità naturale di intendere le

cose, di apprezzarle nel loro giusto valore, di giudicare rettamente, spesso qualificata più precisamente come buon senso o s. comune (→); (5) il contenuto e il valore di un elemento linguistico, accezione per la quale tende a sovrapporsi alla nozione di significato, sebbene diversi autori e orientamenti filosofici tendano a distinguere il s., più generale e comprensivo e quindi più mutevole nei diversi contesti, dal significato, più specifico e costante, e altre scuole usino i due termini nel rapporto opposto.

Nella storia della filosofia. Nella filosofia antica, centrale è l'analisi del s. svolta da Aristotele (soprattutto nel *De anima*), con riferimento alla caratteristica peculiare dell'anima sensitiva, la quale si distingue dalla vegetativa anzitutto per la sua capacità di sentire, ossia «di ricevere, per impressione, le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro» (*De anima*, B 12, 424 a 17-20). Aristotele passa anche in rassegna i cinque s. (rimarcando il carattere primario del tatto), sottolinea come a ciascuno di essi corrisponda un sensibile proprio, e individua quindi nel s. comune, ossia nella capacità di «sentir di sentire», il s. non specifico su cui si fonda la percezione dei sensibili comuni (moto, quiete, figura, grandezza). Alla trattazione aristotelica si ricollega la filosofia scolastica, attraverso la sua più articolata teoria del rapporto tra s. e specie sensibili, che poggia sull'assioma «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu» (→), principio che viene ripreso da Locke, e che Leibniz trasforma per sottolineare, coerentemente con la propria impostazione razionalista, l'irriducibilità dell'intelletto stesso alla sensibilità. A Cartesio va fatta invece risalire la tradizione semantica che assume il buon s. quale sinonimo di ragione, ossia come «la facoltà di giudicare bene e di distinguere il vero dal falso» (*Discorso sul metodo*, I). In età moderna, sarà Kant a ridefinire, dalla prospettiva trascendentale, il ruolo e la portata gnoseologica del s., dapprima (nella *Critica della ragion pura*) sottolineando la centralità che esso svolge nell'intuizione del molteplice empirico, nella duplice modalità del s. esterno, su cui poggia la rappresentazione degli oggetti nello spazio (→), e del s. interno, attraverso cui l'animo intuisce i propri stati secondo la successione temporale (→ tempo), poi (nella *Critica del giudizio*) sottoponendo a radicale reinterpretazione la nozione di senso comune, in una prospettiva volta a chiarire la condizione di possibilità del giudizio estetico. Un deciso ridimensionamento del s. compie invece Hegel, il quale, coerentemente con la propria concezione della ragione, rovescia l'assioma della scolastica, affermando il principio «nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu». Particolare risonanza ha infine avuto la distinzione tra s. e significato formulata da Frege con riferimento alle espressioni linguistiche; in questa prospettiva, infatti, il s. coincide con l'intensione (o connotazione), cioè con il modo in cui un'espressione si riferisce a un oggetto, laddove il significato corrisponde all'«estensione» (o denotazione), cioè all'oggetto cui l'espressione si riferisce.

SENSO COMUNE

Locuz. che ha assunto, nel corso della storia della filosofia, significati diversi e che, in età moderna, è stata prevalentemente utilizzata per identificare, in polemica con gli orientamenti razionalistici, scettici, idealistici, la «ragione naturale», il «sano intelletto» (in alcuni casi anche il «buon senso») in quanto fonte di conoscenze, intuizioni, ecc., dotate di immediata certezza.

Dall'accezione aristotelica a quella moderna. L'etimologia dell'espressione rimonta alla locuzione greca κοινή αἴσθησις («sensazione comune»), con cui Aristotele designò (nel *De sensu* e nel *De anima*) l'atto percettivo che fonde in unità i dati dei vari organi di senso, riferendoli all'unico oggetto

da cui sono determinati. Unità delle sensazioni singole, la «sensazione comune» (che Aristotele fa dipendere da un *κοινὸν αἰσθητήριον*, *sensorium commune*) accompagna ogni esperienza sensibile in quanto ne rappresenta l'autoconsapevolezza. Questo significato originario si è conservato nelle espressioni *cenestesi* (calco delle due parole greche) e *sensorio comune*, adottate dalla psicologia filosofica e sperimentale. L'espressione acquista un nuovo significato nella tradizione latina: Cicerone, per es., se ne serve per designare l'insieme delle nozioni e delle credenze su cui esiste un implicito accordo da parte di tutti gli uomini (*communis consensus*). Attraverso la tradizione medievale e umanistica, il termine perde sempre più il suo carattere propriamente psicologico per accentuare quello gnoseologico. In vista della ripresa tardo settecentesca del concetto, svolgono un ruolo importante soprattutto Shaftesbury (*Sensus communis*: saggio sulla libertà di spirito e di umorismo) e Buffier (*Traité des premières vérités*), le cui opere ispireranno direttamente la rielaborazione di Reid. Né va dimenticata la rielaborazione del concetto svolta da Vico nella *Scienza nuova* e incentrata sull'aspetto etico-morale del s. c., in quanto sistema di credenze in cui si riconosce immediatamente, nella prassi sociale, una comunità; di qui si avvia infatti un'ulteriore e più specifica tradizione semantica, che troverà corso nella pamphlettistica politica (per es., nello scritto di Th. Paine, *Senso Comune*, volto a sostenere le ragioni dei coloni americani contro la Corona inglese) e quindi nella filosofia politica del Novecento (per es., in Gramsci, Arendt, e altri).

La scuola del senso comune. Nella seconda metà del Settecento, intorno a Reid, si costituisce quella che verrà definita *Scuola scozzese* (→) che proprio nel s. c. individua l'organo fondamentale della conoscenza, nonché del giudizio etico ed estetico. Rifiutando gli esiti scettici dell'idealismo soggettivo di Berkeley e, soprattutto, dell'empirismo di Hume, Reid estende infatti la propria critica a tutte le gnoseologie moderne (risalendo fino a Descartes e a Locke) fondate sulle «idee», in quanto riducono gli oggetti reali, esistenti al di fuori della mente, alle rispettive rappresentazioni mentali, con la conseguente perdita di quel senso della realtà che è connaturato all'uomo comune. Di qui il privilegiamento del s. c. quale istinto originario con cui la mente umana riconoscerebbe in maniera intuitiva e immediata i principi fondamentali della conoscenza (in partic., la nozione della realtà esterna), della morale (il principio della libertà dell'agire) e della religione (per es., l'idea dell'essere divino).

Kant e la tradizione tedesca. Pur riconoscendo un'utilità pratica al s. c. (ted. *Gemeinnsinn*), specialmente quale guida del giudizio in campo etico-morale (capacità di applicare le regole ai casi particolari), Kant ne svaluta il ruolo dal punto di vista gnoseologico e conoscitivo, a favore dell'uso puro dell'intelletto (facoltà di determinare le regole e i concetti). La nozione di s. c. torna tuttavia al centro della riflessione kantiana nella *Critica del giudizio*, con specifico riferimento alla fondazione dei giudizi di gusto; in questi, infatti, la rivendicazione di un'universalità slegata da regole e concetti pre-supporrebbe l'idea di un sentimento condiviso, che rende in generale possibile la comunicazione dell'esperienza. La linea critica avviata da Kant subisce una decisa radicalizzazione nell'idealismo post-kantiano, soprattutto per opera di Hegel, che interpreta il s. c. come una forma di «sapere immediato», in cui si esprime l'attitudine propria della coscienza ordinaria, la quale «fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri siano soltanto pensieri [...] e che la ragione in quanto resta in sé e per sé non dia fuori che sogni». Va anche ricordato che al giudizio hegeliano si ricollega esplicitamente Marx, il quale (nel *Capitale*) riassume i risultati della propria teoria dell'alienazione e del feticismo in questi termini: «ciò che sembra irrazionale al s. c. è razionale, ciò che ad esso sembra razionale è l'irrazionalità stessa».

Riprese otto-novecentesche. Le influenze della Scuola scozzese si estendono fino a tutto il 19° sec., soprattutto per opera di Hamilton, Mansel, Henry Calderwood. Hamilton, in partic., contribuisce alla diffusione della filosofia della Scuola scozzese sia negli Stati Uniti, dove essa susciterà l'interesse di James, Peirce e Dewey, sia in Francia, dove la tematica del s. c. sarà dapprima ripresa da La Mennais e Cousin, in chiave spiritualista e antilluminista, poi rivisitata da Comte e Bergson, sulla base però dell'identificazione del s. c. con il bon sens (buonsenso), e infine riproposta da Garrigou Lagrange, Gilson e Maritain, in una prospettiva generalmente volta a riaffermare, in chiave anticartesiana, una posizione di realismo neotomista. Notevole importanza avrà poi l'opera *A defence of the common sense* (1925) di G. E. Moore, il quale si riallaccia direttamente alla scuola del s. c. nel riaffermare, in polemica con lo scetticismo e l'idealismo di Bradley, l'indipendenza dei fatti fisici da quelli psichici, ma soprattutto nell'assegnare alla filosofia il compito non tanto di confutare, quanto di analizzare e fondare le opinioni dell'uomo comune. Accolta (in un primo tempo) da Russell, ma parzialmente criticata da Wittgenstein – il quale, nell'ultimissima fase delle sue ricerche (i manoscritti pubblicati con il titolo *Über Gewissheit*, trad. it. *Della certezza*), pur riconoscendo nel s. c. il fondamento di alcune certezze assolute, con riferimento alle varie forme di dubbio iperbolico, lo esclude dall'ambito del sapere vero e proprio –, la dottrina di Moore ha esercitato ampia influenza nell'ambito della filosofia analitica, ed è stata rivisitata da Ayer, Sellars, Searle, ecc. Tra gli altri autori che hanno reinterpretato la nozione di s. c., questa volta in una prospettiva ermeneutica, occorre ricordare infine Pareyson (*Verità e interpretazione*) e Gadamer (*Verità e metodo*), le cui letture si ispirano, rispettivamente, alla lezione fenomenologica e alla tradizione vichiana.

SENSO MORALE, DOTTRINA DEL

Teoria svolta dai moralisti inglesi del Settecento, e specialmente da Shaftesbury e da Hutcheson. Secondo questa dottrina, la discriminazione del bene e del male nasce da un innato senso (detto appunto s. m. o anche gusto morale) come capacità quasi istintiva di valutazione morale: è questo s. m. che costituisce una regola infallibile per l'uomo e che comanda ciò che si deve fare e non fare (virtù e vizio). La dottrina del s. m. (assai vicino al senso o gusto del bello), svolta da Shaftesbury, fu ripresa da Hutcheson come fondamento della sua dottrina morale, ove il s. m. è assunto quale facoltà autonoma rispetto a ogni immediato riferimento edonistico: è per mezzo del s. m. che si prova piacere per le azioni buone altrui e nostre, senza alcun riferimento all'acquisizione di vantaggi ulteriori. La dottrina del s. m. è largamente diffusa nei moralisti inglesi del Settecento: in Butler, per es., e in Hume, il quale ritiene essenziale un senso particolare per produrre biasimo o apprezzamento morale, e per cogliere ciò che è utile alla felicità dei più.

SENTIMENTO

Rappresentazione cosciente di eventi emotivamente significativi, e quindi percezione, esperienza soggettiva delle emozioni. Nel pensiero antico il s. non viene riconosciuto come sfera autonoma e come categoria filosofica. La nozione di s. tende a identificarsi piuttosto con quella di emozione o di affetto (*πάθος*), intesi come consapevolezza del piacere e del dolore, ossia del carattere piacevole o spiacevole di un evento rilevante per il benessere dell'individuo, i suoi motivi, i suoi scopi principali. Solo con l'analisi e la definizione della sfera della soggettività umana, inaugurate dal pensiero moderno, la nozione di s. comincia a precisarsi e ad acquistare una sua specificità concettuale quale categoria per ordinare e classificare le affezioni dell'anima (→ affezione). Il s. viene così

progressivamente riconosciuto come una delle dimensioni fondamentali della vita spirituale, come una delle facoltà o dei poteri dello spirito assieme alla conoscenza e alla volontà.

Da Descartes a Kant. I presupposti concettuali del collegamento essenziale tra la categoria dei s. e la sfera della soggettività umana sono da ricercarsi nella dottrina cartesiana delle passioni, classificate come percezioni che non appartengono al corpo ma all'anima in quanto *res cogitans*, anche se sono suscitate in essa dal suo legame con il corpo, e rientrano quindi nell'esercizio della libertà e della razionalità. È soprattutto con Pascal, però, che il s. acquista un ruolo di primo piano come categoria dello spirito capace di cogliere intuitivamente gli stessi principi primi del ragionamento e di pervenire all'autentica fede religiosa: «Il cuore, e non la ragione sente Dio. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore e non alla ragione» (*Pensieri*, 278). Alla base di questa concezione vi è la distinzione tra la mera percezione empirica e l'intelletto, organo esclusivo dell'*esprit de géométrie*, da un lato, e il s. o «sentire del cuore», nel quale si esprime l'*esprit de finesse*, dall'altro. Successivamente, la fondazione della morale attraverso la categoria del s. sarà uno dei tratti distintivi della filosofia inglese del Settecento, in partic. dei cosiddetti sentimentalisti. Così, per Shaftesbury, le passioni, le intenzioni morali, le nostre stesse azioni si radicano nella vita emotiva dell'uomo, e solo in un secondo tempo vengono elaborate dalla ragione. Esse sono pertanto 's.' rispetto a cui la ragione umana è solo uno strumento di realizzazione pratica. E il più importante di questi s. è il s. morale, un impulso che consente di distinguere in modo intuitivo e immediato il bene dal male e di operare le valutazioni morali. Basato sul senso dell'ordine e dell'armonia, il s. morale è considerato affine al s. estetico. Dal canto suo Hutcheson postula l'esistenza di un senso morale superiore e indipendente da tutti gli altri s., cui attribuisce i caratteri di una facoltà primitiva dell'uomo, di una determinazione della sua natura. Analogamente, Rousseau postula l'esistenza di un s. naturale concepito come istinto, tendenza originaria che porta l'uomo al bene. Sul primato del s. sulla ragione quale principio esplicativo della vita morale insisterà Hume, il quale parte dal presupposto che l'agire umano, pur non estraneo al razionalismo, è sostanzialmente governato dalla dimensione istintuale e affettiva. Il fondamento dell'etica, secondo Hume, va rintracciato non nella ragione, ma nel s., nella fattispecie nel s. morale, che consiste nella propensione propria della natura umana a provare un senso di compiacimento il fronte ad azioni virtuose e disapprovazione di fronte ad azioni malvagie. Anche nella sfera estetica, oltre che in quella morale, il s. assume per Hume un ruolo centrale. Nessun argomento di ordine razionale, egli afferma, ci consente di stabilire ciò che è bello e ciò che è brutto. La bellezza è un prodotto del gusto, e cioè di un complesso di s. di natura soggettiva. L'origine del bello è collegata a un insieme di operazioni attraverso cui il nostro spirito proietta certi s. sulle impressioni del mondo circostante ascrivendoli alle impressioni stesse e trasfigurandoli nella forma di una qualità propria della cosa. L'aspetto intersoggettivo rintracciabile nel gusto è dato dallo stato normale dei nostri organi di senso, che, fornendo un complesso di percezioni comuni agli uomini, consente di individuare parametri estetici intersoggettivi tali per cui il gusto personale dei singoli risulta regolato da norme di carattere generale. L'idea che il s. possa favorire conoscenze o norme morali è esclusa invece da Kant, il quale ammette quale unico s. morale il rispetto, di sé o degli altri, che accompagna l'osservanza della legge morale, ma che è un effetto, e non un movente, di tale osservanza. E tuttavia Kant è stato il primo filosofo ad aver introdotto esplicitamente la categoria del s. come facoltà autonoma dello spirito accanto a quelle tradizionali della ragione e della volontà. «Tutti i poteri o le facoltà dell'anima possono essere ricondotte a tre, che non si lasciano ulteriormente ridurre a un principio comune: il potere conoscitivo, il s. del piacere o del dolore e il potere di desiderare» (*Critica del giudizio*, 1790, Intr., III). Il s. del piacere o del dolore viene inserito in posizione intermedia tra intelletto e ragione, e viene definito come il lato irriducibilmente soggettivo di ogni rappresentazione che, come tale, «non può costituire assolutamente una

rappresentazione di un oggetto». Tuttavia, in quanto facoltà autonoma, il s. è alla base di una classe particolare del giudizio, ossia il giudizio riflettente, che muove dal s. di piacere e dispiacere connesso a una rappresentazione. Il giudizio riflettente riguarda pertanto il campo estetico, relativo al bello e al sublime, e il giudizio teleologico, che considera i fenomeni naturali dal punto di vista della loro finalità interna.

La concezione romantica e l'interpretazione fenomenologica ed esistenzialistica. L'idea kantiana del s. come facoltà autonoma verrà ripresa e sviluppata dalla filosofia romantica, in cui il s. diventa intuizione originaria dell'infinito, e quindi l'organo proprio dell'arte e della religione. Così Schleiermacher interpreta l'esperienza religiosa come rivelazione individuale dell'infinito nell'uomo, come s. cosmico dell'unità panteistica del tutto. In quanto intuizione spirituale, il s. è svincolato da ogni legge, soprattutto nell'artista e nel genio (Schelling). L'esaltazione del s. come componente decisiva rispetto alla conoscenza e all'azione si ritrova anche in correnti estranee al Romanticismo, per es., nel positivismo dell'ultimo Comte, che individua nel s. sociale la facoltà fondamentale che può permettere la creazione di una società compiutamente organica. Contro la metafisica romantica del s. polemizzerà invece Hegel, che, pur assumendo il s. come una delle determinazioni dello spirito oggettivo, gli attribuisce la forma di una «particolarità accidentale». Lo spirito trova nel s. la sua «forma intima e peggiore, nella quale egli non è come libero, come universalità infinita, ma il suo contenuto gli è piuttosto come accidentale, soggettivo, particolare» (Enciclopedia delle scienze filosofiche, 1816-17, 447). Se a partire dalla fine dell'Ottocento la definizione, la classificazione e l'analisi dei s. diventano in misura crescente dominio dei differenti indirizzi della psicologia, specializzatasi come disciplina autonoma, un approccio schiettamente filosofico al tema del s. viene riproposto da Scheler. Partendo dalla prospettiva intenzionalista della filosofia fenomenologica (Brentano), secondo cui i s. sono fenomeni intenzionali, cioè modalità della relazione soggetto-oggetto e percezioni di significati, Scheler opera una distinzione tra stati emotivi, puramente fenomenici, privi di carattere intenzionale in quanto non si riferiscono a un loro proprio oggetto, e i s., cui pertiene invece l'intenzionalità. I s. per Scheler consistono nelle reazioni dell'io a tali stati emotivi, e si riferiscono immediatamente a un loro oggetto specifico, i valori, di natura assoluta e irriducibili alle realtà percepite o conosciute. Egli distingue quattro specie di valori corrispondenti a quattro gradi del s. (sensibilità, s. psichici, s. spirituali). Una concezione analoga si ritrova in N. Hartmann, il quale considera il s. come sede primaria della datià dei valori e lo pone a fondamento della sua etica. Depurato da ogni psicologismo e interpretato in termini di «situazione affettiva» (Befindlichkeit), infine, il s. assume un ruolo importante nella filosofia esistenzialistica di Heidegger, per il quale esso è radicato nella struttura ontologica dell'esistenza umana. La situazione affettiva fondamentale è per Heidegger l'angoscia, che apre «la continua e radicale minaccia che viene dall'essere più proprio dell'uomo», ossia la minaccia della morte.

SIGNIFICATO

Dal lat. significatus -us «senso, indizio». Il contenuto espressivo di parole, frasi, gesti e in genere di qualsiasi mezzo di comunicazione e di espressione. Il problema del s. attraversa con alterne fortune pressoché tutta la storia della filosofia, dal pensiero classico a quello medievale e moderno fino al Novecento, quando rinasce sotto nuove forme (che talvolta rivelano tuttavia una sostanziale continuità con le soluzioni del passato) soprattutto per effetto degli sviluppi della logica e della riflessione filosofica a questa connessa. Nell'ambito di tale rinascita, il problema del s. diviene l'oggetto centrale della semantica (→), cioè della branca della semiotica che studia il rapporto tra i segni e ciò a cui questi si riferiscono.

Le concezioni antiche e medievali. Se le prime riflessioni intorno al s. risalgono alla filosofia presocratica, e trovano spazio nei dialoghi platonici (in partic. nel Cratilo, nel Sofista e nel Teeteto), è soprattutto nell'Organon aristotelico (e in partic. nel De interpretatione), che si può riscontrare una prima teoria compiuta, che fa dipendere il s. delle forme linguistiche, riconosciute come del tutto arbitrarie e frutto di convenzioni, dalla loro relazione con le «affezioni dell'anima» che altro non sono che copie mentali delle cose reali. In Aristotele troviamo anche la distinzione tra vari tipi di s.; per un verso egli distingue il s. del nome che è senza tempo, da quello del verbo che «significa, in aggiunta, il tempo»; inoltre, per quanto riguarda gli enunciati, distingue il s. apofantico proprio degli enunciati dichiarativi, a cui appartiene l'essere vero o falso, dal s. retorico proprio di quegli enunciati che sono usati prevalentemente con intenti persuasivi. Agli stoici Cleante di Asso e Crisippo di Soli si fa risalire la prima dottrina completa sulle cose significate o espresse (λεκτά), e in partic. la distinzione tra ciò che significa, ciò che viene significato e l'oggetto, ovvero tra l'espressione linguistica, il s. vero e proprio – che altro non è che una «rappresentazione razionale» della cosa cui si pensa – e la cosa nella sua esistenza esterna. A Guglielmo di Shyreswood, Pietro Hispano e Guglielmo di Occam si può invece attribuire l'importante distinzione tra significatio e suppositio, in cui si manifesta un diverso modo di guardare al s. di una parola, termine o espressione, a seconda che si consideri ciò cui ci si riferisce parlando (in questo caso è in gioco la suppositio), o ciò che si dice di ciò cui ci si riferisce (è questa la significatio). Nella filosofia moderna, una teoria che concepisce il s. come un'idea legata alla parola e che viene risvegliata nel pronunciarla anche nell'ascoltatore fu proposta nel 17° sec. nella Logica di Port-Royal (→) (1662). Non diversamente, nell'Essay concerning human understanding (1690; trad. it. Saggio sull'intelletto umano) (→), Locke sostenne la tesi secondo la quale la funzione delle parole è quella di essere contrassegno delle idee e che le idee dunque sono il loro significato. Le teorie razionalista ed empirista del s. concordavano quindi nel concepire le parole come raffigurazioni o nomi di idee, mentre poi si distinguevano nel concepire, rispettivamente, come necessaria e naturale o come convenzionale e volontaria la relazione tra significante e significato.

Le dottrine moderne del significato. Per la storia della riflessione filosofica sul s. particolarmente importante è il System of logic (1843; trad. it. Sistema di logica deduttiva e induttiva) (→) di J.S. Mill. Questi rileva che la concezione denotazionista del s. può rendere conto solo del funzionamento dei nomi propri, che si riferiscono appunto a delle cose od oggetti, mentre non può spiegare quella più importante dimensione del significare in cui è in gioco l'applicazione di attribuzioni alle cose cui ci si riferisce. Mill collega poi questa dimensione connotativa del s., che sarebbe propria non tanto dei nomi quanto dei termini generali, a dei «concetti» o delle «essenze» cui ci si riferirebbe. Ma è soprattutto a Frege che si può far risalire la nascita della riflessione contemporanea sul s., e più in partic. alla sua famosa distinzione – per molti versi analoga a quella di Mill – tra il vero e proprio s. (Bedeutung) di un segno, che sarebbe l'oggetto denotato o designato, e il suo senso (Sinn) ovvero il «modo in cui quell'oggetto ci viene dato». La profonda differenza tra s. e senso di un'espressione risulta chiara se consideriamo che mentre enunciati come «la stella del mattino» e «la stella della sera» hanno indubbiamente un senso diverso, pur tuttavia trasmettono lo stesso s. in quanto entrambi si riferiscono allo stesso oggetto, il pianeta Venere. Questo modo di affrontare la questione portò Frege a riconoscere che tutte le proposizioni vere hanno lo stesso s. in quanto denotano lo stesso oggetto e cioè il Vero; ciò comporta che è possibile identificare formalmente in modo univoco la classe di tutte le proposizioni vere senza tenere conto delle diversità di senso. Fondamentale per la costituzione della logica verofunzionale, la teoria di Frege lasciava comunque irrisolto il problema del Sinn, o, quanto meno, poneva con tale nozione – quella che più strettamente corrisponde alla intuitiva nozione di s. – un problema alla riflessione filosofico-linguistica a lui successiva. Va

comunque ricordato che a Frege risale una tesi che, pur nella diversità delle interpretazioni, avrebbe avuto grande influenza nella semantica filosofica almeno a partire da Wittgenstein, e cioè che il senso di un enunciato consista nelle sue condizioni di verità, ossia, in analogia col senso di un nome, nell'insieme delle condizioni che devono essere soddisfatte perché esso denoti il Vero (o sia vero). La teoria del s. come raffigurazione trova poi nella filosofia analitica della prima metà del 20° sec. la sua formulazione più esaustiva. Così Russell poneva al centro del suo atomismo logico una teoria del s. che interpretava tutte le proposizioni complesse significanti come riducibili a proposizioni atomiche, in cui compaiono solo nomi di dati sensoriali. Wittgenstein, nel *Tractatus logico-philosophicus* (1922; trad. it.), oltre a sostenere che il nome significa l'oggetto e che dunque il nome fa le veci dell'oggetto nella proposizione, affermava anche una completa corrispondenza tra la struttura della frase significante e la struttura del fatto rappresentato. Un'analoga concezione della natura del s. si trova tra gli esponenti del Circolo di Vienna che dividevano la tesi di Schlick, secondo cui «il s. di una proposizione è il metodo della sua verifica». L'accettazione di questa concezione del s. come verificabilità empirica portava i neopositivisti a negare qualsiasi s. a proposizioni che – come quelle etiche, estetiche, religiose e metafisiche – non fossero riconducibili a constatazioni di fatti. Ma proprio nel 20° sec. si è anche avuta una serie di tentativi di proporre teorie alternative rispetto a quella che assimila il s. a una raffigurazione o a una denotazione di un oggetto fisico o mentale. Così, la tendenza a concepire il s. linguistico in termini di una relazione di raffigurazione o denotazione porta Husserl, nelle *Logische Untersuchungen* (1900-01; trad. it. *Ricerche logiche*), a considerare l'espressione linguistica come legata in modo associativo a un oggetto intenzionale costituito da un certo corso di esperienze psichiche. Alle riflessioni di Peirce e di Mead si può invece far risalire la prima comparsa di quella teoria pragmatista o comportamentista del s., che, riproposta da C.K. Ogden e L.A. Richards con *The meaning of meaning* (1923; trad. it. *Il significato del significato*), fatta valere nella linguistica da L. Bloomfield con *Language* (1933; trad. it. *Il linguaggio*), troverà in *Signs, language and behavior* (1946; trad. it. *Segni, linguaggio e comportamento*) di Morris e in *Ethics and language* (1944, trad. it. *Etica e linguaggio*) di Stevenson la presentazione più sistematica. Il più radicale ridimensionamento delle teorie referenzialiste del s. si deve comunque a Wittgenstein, o meglio alla sua produzione successiva agli anni Trenta (pubblicata post. nelle *Philosophische Untersuchungen*; trad. it. *Ricerche filosofiche*, e nei *Blue and brown books*; trad. it. *Libro blu e libro marrone*), nella quale avrebbe abbandonato il modello referenziale del s. a favore di una concezione più articolata e pragmatica del linguaggio, in cui la denotazione viene considerata soltanto una tra le molteplici funzioni che possono svolgere le espressioni linguistiche e il s. è individuato nell'«uso» (*Gebrauch*) delle espressioni linguistiche piuttosto che nei referenti. L'ambiente in cui Wittgenstein maturò questa concezione fu quello di Cambridge, dove l'insegnamento di Moore aveva suscitato una particolare attenzione per l'analisi linguistica. L'altro importante centro che, tra gli anni Trenta e Cinquanta, elaborò, assieme a Cambridge, questo tipo di analisi fu Oxford, dove operarono, tra gli altri, Ryle, Strawson, Austin. L'approccio pragmatico allo studio del s. è stato particolarmente sviluppato da Searle (*Speech acts. An essay in the philosophy of language*, 1969; trad. it. *Atti linguistici: saggio di filosofia del linguaggio*), al quale si deve la sistematizzazione della teoria degli atti linguistici elaborata da Austin e l'approfondimento della nozione di forza illocutoria. Grice (*Studies in the way of words*, 1989; trad. it., insieme con altri saggi, in *Logica e conversazione*) ha analizzato la nozione di s. in rapporto, da un lato, alle intenzioni comunicative del parlante e, dall'altro, al riconoscimento di tali intenzioni da parte di un uditorio, fornendo anche un'originale analisi dei meccanismi linguistico-psicologici che rendono possibile la trasmissione di informazioni presupposte tacitamente, suggerite o fatte intendere implicitamente (nozione di implicatura conversazionale). Non meno rilevante è stato il contributo di Quine al chiarimento dei limiti dell'impostazione neopositivistica e di ogni teoria che

associa a ciascun enunciato un'entità (astratta o mentale) o un insieme di esperienze intesi come suo s.; più in partic., mediante il famoso esperimento mentale della «traduzione radicale» (World and object, 1960; trad. it. Parola e oggetto), Quine è pervenuto a una concezione olistica del s., per la quale gli enunciati sono privi di un s. (empirico) autonomo e acquistano s., o sono significanti, solo all'interno del linguaggio cui appartengono grazie alle interconnessioni che hanno col vasto insieme degli enunciati di cui si compone un intero sistema linguistico. Ispirata in parte a Quine e in parte alla semantica di Tarski è la teoria «verocondizionale» del s. proposta da D.H. Davidson, una delle più influenti tra gli anni Settanta e Novanta del sec. 20°. Contestando l'approccio davidsoniano, in cui la nozione di riferimento viene notevolmente ridimensionata, Putnam (The meaning of meaning, 1975, rist. in Philosophical papers, vol 2°), in sintonia con Kripke, ha riproposto in una nuova veste la concezione referenzialistica del s., basandola sulla tesi metafisica dell'indipendenza dal linguaggio di un insieme di entità e sostanze alle quali sarebbero legate causalmente (a partire dall'uso originario di certi termini) le intenzioni referenziali dei parlanti di là dalle mutevoli caratterizzazioni epistemiche utilizzate per individuare quelle entità e sostanze (→ anche riferimento). A Dummett, infine, si deve la riproposizione in ambito semantico-pragmatico di una nuova forma di verificazionismo, benché di tipo diverso da quello neopositivistico; criticando la tesi di Davidson (e altri), Dummett ha posto in rilievo il ruolo svolto, nella comprensione degli enunciati da parte dei parlanti, dalle condizioni di «asseribilità» piuttosto che di verità, ossia dalla conoscenza delle ragioni o delle prove che si possono avanzare per giustificarli e, quindi, per asserirli correttamente.

SILLOGISMO

Dal gr. συλλογισμός «raccolgo insieme». Strumento fondamentale della logica dianoetica, quale è stata teorizzata principalmente da Aristotele.

Genesi e struttura. Secondo la definizione dello Stagirita, è il «ragionamento nel quale, poste alcune premesse, deriva da queste, e in forza di queste, necessariamente qualcosa d'altro» (Analitici primi, I, 24 b, 18). Storicamente, la sua genesi s'inquadra nella complessa storia dei problemi logici del pensiero greco, e risponde alla concezione deduttiva o apodittica della conoscenza, che, discendendo da alcune necessarie premesse universali («premesse immediate»), intuite noeticamente dall'intelletto, ne ricava, con analitica necessità, tutte le particolari nozioni implicite. A fondamento della dottrina del s. o sillogistica (→) sta, quindi, la concezione dianoetica della conoscenza basata sul giudizio, o nesso predicativo che collega due noemi, cioè due contenuti ideali unitari e determinati, in una sintesi che asserisce o nega che il secondo sia predicato del primo. Come il giudizio è sintesi di due noemi, così il s. è sintesi di due giudizi: perché sia possibile questa sintesi, è necessario che i due giudizi abbiano un noema in comune. Questo noema assume il nome di «termine medio», perché, mediando tra gli altri due termini, appartenenti ciascuno a uno dei due giudizi, ne rende possibile l'unità nel giudizio conclusivo. In contrapposizione al medio gli altri due noemi assumono il nome di termini estremi, e in antitesi alla conclusione, costituita dal giudizio in cui culmina il s., i due giudizi che lo condizionano vengono chiamati premesse. Il rapporto che lega i tre termini del s. deve essere quello che nel sistema platonico delle idee, ordinate secondo la loro estensione decrescente e comprensione crescente, connette tre idee gerarchicamente dipendenti l'una dall'altra, nel senso che la prima contiene nella sua estensione la seconda e questa la terza, e la terza contiene di conseguenza nella sua comprensione la seconda e questa la prima (per es., le idee di vivente, vertebrato, uomo). Il principio della deduzione sillogistica è costituito dal fatto che, essendo affermato dalle premesse che il primo termine è implicito, positivamente o negativamente, nel secondo e il secondo nel terzo, risulta necessariamente che il primo è implicito nel terzo. Dei due

estremi il termine più esteso, cioè più universale, si dice termine maggiore, mentre l'altro si dice minore; le premesse che li contengono sono chiamate premessa maggiore e premessa minore.

Le figure. Poiché i costituenti di tutte le forme sillogistiche sono gli stessi, la loro varietà dipende dalle differenze qualitative e quantitative delle premesse e dalla posizione che in esse occupa il termine medio a seconda che vi compaia come soggetto o come predicato. Qualitativamente diverse possono essere le premesse in quanto si presentano come affermative o negative («A è B»; «A non è B»); quantitativamente, in quanto possono essere universali e particolari, cioè asserenti o neganti il predicato per tutta l'estensione del soggetto o soltanto per una sola parte («tutti gli A sono B»; «alcuni A sono B»). Dalla posizione del medio nelle premesse deriva la distinzione delle forme sillogistiche nelle principali «figure» (σχήματα «schemi»), che per Aristotele sono tre: nella prima il medio si presenta come soggetto nella premessa maggiore e come predicato nella minore, nella seconda come predicato in entrambe, e nella terza come soggetto in entrambe. A queste tre figure già l'antichità classica ne aggiunse una quarta, nella quale il medio è predicato nella premessa maggiore e soggetto nella minore. In ciascuna di queste figure poi le singole forme sillogistiche, o «modi» (τρόποι), dipendono dalle già ricordate varietà qualitative e quantitative che possono presentare le premesse. Non tutti i modi sillogistici sono però 'validi', cioè effettivamente concludenti con logica necessità; validi sono in totale soltanto diciannove modi (quattordici per le prime tre figure, cinque per la quarta; il numero sale a ventiquattro se si includono i cinque modi «subalterni») e la loro particolare costituzione è indicata dalle parole mnemoniche usate dalla scolastica, secondo la cui terminologia, in ciascuna sillaba di tali parole la lettera A significa la premessa universale affermativa, la lettera E l'universale negativa, la lettera I la particolare affermativa e la lettera O la particolare negativa. Le parole designanti i quattro modi validi della prima figura sono barbara, celarent, darii, ferio; quelle designanti i quattro della seconda cesare, camestres, festino, baroco; quelle indicanti i sei della terza darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison, e infine quelle significanti i cinque della quarta bamalip, calemes, dimatis, fesapo, fresiso. Aver fissato i modi validi del s. mette secondo Aristotele nella condizione di possedere non solo strumenti argomentativi 'scientifici', ma anche i mezzi per evitare le capziosità dialettiche dei sofisti, che egli riduce a ciò che nella logica posteriore fu definita quaternio terminorum, cioè un uso equivoco del termine medio, che in realtà si riferisce a due cose diverse, introducendo così nel s. quattro termini, mentre esso deve constare solo di tre.

Validità e verità. Aristotele si mostra consapevole del fatto che la 'validità' del s. non coincide con la sua 'verità'; un s. è infatti valido quando risulta da un corretto collegamento dei suoi termini e non quando sono veri i giudizi formati da quei termini. In questo senso si può definire la sillogistica come un'analisi 'formale' di un dato procedimento logico, che prescinde dal suo contenuto di verità o falsità; per questa ragione Aristotele introdusse le lettere dell'alfabeto in luogo dei termini, inaugurando una consuetudine che avrà un'applicazione sistematica nella logica contemporanea. Solo dal punto di vista della verità e non da quello della validità Aristotele distingue il s. dialettico, che parte da premesse probabili, che possono quindi essere vere o false, da quello apodittico, che parte da premesse vere per giungere a conclusioni vere e che è l'oggetto specifico degli Analitici secondi. Assertorio viene definito inoltre il s. nelle cui premesse il predicato è semplicemente asserito del soggetto, modale quello nelle cui premesse il predicato è asserito del soggetto secondo una modalità: necessario, possibile, contingente, impossibile. Teofrasto introdusse un'ulteriore distinzione, quella tra s. categorico (fondato sul concatenamento di termini) e s. ipotetico (fondato sul concatenamento di proposizioni); questa distinzione diverrà centrale nella logica di Crisippo e degli stoici e passerà al Medioevo attraverso la lettura di Boezio.

Il sillogismo nella logica moderna. La validità del s. come strumento conoscitivo sarà messa in discussione con la critica aspra dell'Umanesimo alla filosofia scolastica (ma già lo scetticismo antico ne aveva rilevato la natura di «logo diallelo», che dimostra solo quel che si è già presupposto nelle premesse); tuttavia la definizione della dottrina sillogistica conoscerà un momento di particolare vitalità nel 17° sec. con i logici di Port-Royal; e se Descartes e Locke negheranno ogni valore conoscitivo al s., ancora Leibniz lo considererà come uno dei prodotti più alti dello spirito umano. Kant, identificando quasi completamente la logica con la sillogistica, arriverà a sostenere che essa è una disciplina senza possibilità di ulteriore progresso. Nell'Ottocento, tuttavia, i nuovi sviluppi della logica, soprattutto in direzione dell'algebrizzazione e matematizzazione di questa disciplina, determineranno un suo decisivo potenziamento, rivelando con crescente evidenza i limiti del s., fino a sottrargli definitivamente il ruolo centrale che esso aveva avuto nella logica precedente.

SILLOGISTICA

Qualsiasi versione della dottrina del sillogismo (→), da quella originaria aristotelica, a quella della trattatistica ottocentesca, relativa alla cosiddetta logica tradizionale, che precede la moderna logica matematica.

La sillogistica come logica elementare. Nel quadro della logica formale moderna la s. fa parte della logica elementare (esprimibile nel linguaggio del calcolo dei predicati del primo ordine senza identità) di cui costituisce un frammento a sé. Intuitivamente, si può definire s. ogni inferenza deduttiva, a partire da due premesse assunte congiuntamente, di una conclusione, sotto alcune restrizioni sulla forma delle premesse e della conclusione e sul loro significato. Tali restrizioni sono: (1) premesse e conclusione s'intendono interpretabili come proposizioni dichiarative, nella forma tradizionale comprendente due termini, uno con la funzione di soggetto della proposizione (e che è un termine generale, per es., «uomo» o «uomini», o anche, talvolta, un termine singolare, «Socrate») e l'altro con la funzione di predicato; (2) posto S il soggetto e P il predicato, premesse e conclusione possono essere soltanto di quattro forme: «Ogni S è P», forma universale affermativa; «Nessun S è P», universale negativa; «Qualche S è P», particolare affermativa; «Qualche S non è P», particolare negativa. Queste forme sono indicate rispettivamente dalle lettere A, E, I, O. Se il soggetto è un termine singolare basta cancellare, nelle forme I e O, «qualche» e, nelle altre due forme, «ogni». Un'inferenza sillogistica sarà valida se e solo se non si dà che le premesse siano entrambe vere e la conclusione falsa, e sarà invalida altrimenti. Queste restrizioni non sono sufficienti per definire con chiarezza la nozione di sillogismo e, soprattutto, di modo sillogistico. Occorre infatti aggiungere le seguenti restrizioni: (3) nell'inferenza, come soggetto o predicato, figurano esattamente tre termini: S, M, P, detti rispettivamente minore, medio, maggiore, il medio e il maggiore nella prima premessa, detta premessa maggiore, il medio e il minore nella seconda premessa, detta premessa minore, il maggiore e il minore nella conclusione; (4) nella conclusione il soggetto può essere soltanto il termine minore, e il predicato può essere soltanto il termine maggiore. Si può ora definire sillogismo qualsiasi terna ordinata di proposizioni (nell'ordine: premessa maggiore, premessa minore, conclusione), con le restrizioni indicate. È d'altra parte evidente l'importanza di distinguere i sillogismi validi da quelli che tali non sono. Per questo è essenziale la nozione di modo sillogistico. Per definirla, occorre osservare che, essendo fissato l'ordine dei due termini nella conclusione, esistono solo quattro possibilità di permutazione dei due termini di ciascuna delle due premesse: il termine medio fa da soggetto solo nella premessa maggiore (sillogismi di prima figura), oppure fa da predicato in entrambe le premesse (sillogismi di seconda figura), oppure fa da soggetto in entrambe le premesse (sillogismi di terza figura), o infine fa da soggetto soltanto nella premessa minore

(sillogismi di quarta figura). Poiché esistono quattro forme A, E, I, O, vi sono $4^3=64$ combinazioni di lettere e quindi esistono $4 \times 64=256$ schemi o 'modi' sillogistici possibili. Soltanto ventiquattro di essi sono validi, sei per ognuna delle quattro figure. La tabella ne riporta le denominazioni medievali che hanno anche una funzione mnemonica.

La sillogistica come teoria assiomaticizzata. Nel quadro della logica formale moderna, la s. può essere formulata come teoria assiomaticizzata, in un opportuno linguaggio formalizzato (per es., nel linguaggio del primo ordine), nel quale le forme A, E, I, O non sono considerate come tipi di proposizioni ma come relazioni fra i sottoinsiemi non vuoti di un insieme non vuoto. Questa interpretazione è connessa, fra l'altro, con l'assunzione, tacita o esplicita, che in un sillogismo nessun termine sia vuoto, privo di riferimento. Nella teoria formale moderna si assume esplicitamente, per non invalidare i modi corrispondenti, che non siano vuoti il termine minore in barbari, celaront, camestros e calemos, il medio in darapti, felapton e fesapo, il maggiore in bamalip (ma l'assunzione rimane implicita se il termine è singolare, come può accadere in darapti e felapton, a meno di non usare le cosiddette logiche libere). Per qualsiasi esemplificazione del soggetto e del predicato, le proprietà fondamentali di A, E, I, O possono essere rappresentate diagrammaticamente nel cosiddetto quadrato di opposizione e si riducono alla contraddittorietà di A e O (ogni volta che A è vera, O è falsa, e viceversa) e di I ed E, alla contrarietà di A ed E (ogni volta che A è vera, E è falsa, ma non viceversa, cioè se A è falsa anche E lo è), alla subcontrarietà di I e O (almeno una di esse è sempre vera), all'implicazione di I da parte di A (e di O da parte di E). Nel caso della contrarietà e della subcontrarietà occorre almeno assumere che il termine generale che fa da soggetto non sia vuoto. Le regole di obversione facilitano la riduzione dei modi validi al solo barbara, cioè la derivazione, dall'assunzione di validità di barbara, della validità degli altri 23 modi sopra menzionati. Denominati distribuiti i soggetti delle proposizioni universali e i predicati delle proposizioni negative e non distribuiti i soggetti delle particolari e i predicati delle affermative, è facile dimostrare la correttezza delle due regole di qualità ('Se un modo è valido, allora la sua conclusione è negativa se e solo se è tale almeno una delle sue premesse' e 'Ogni modo, se ha entrambe le premesse negative, è invalido') e delle due regole di quantità ('Se un modo è valido, nessun termine è distribuito nella conclusione se non lo è anche nella premessa in cui compare', e 'Se un modo è valido, il medio è distribuito almeno una volta'); queste quattro regole bastano per dimostrare la validità di 24 modi su 256. Poiché si dicono categoriche le proposizioni della forma tradizionale soggetto-predicato, categorico è il sillogismo come qui è stato definito. Inoltre, anche se non costituisce oggetto della s. in senso proprio, sono talvolta chiamate sillogismo ipotetico ciascuna delle due regole di deduzione note come modus (ponendo) ponens e modus (tollendo) tollens ($\rightarrow$), e sillogismo disgiuntivo ciascuna delle due regole di deduzione note come modus tollendo ponens ($\rightarrow$) e modus ponendo tollens. Poiché la sostituzione di una forma I a una forma A, o di una forma O a una forma E, detta subalternazione, è considerata un indebolimento o perdita di generalità, i cinque modi barbari, celaront, cesaro, camestros, calemos si dicono deboli. Infine, nella logica tradizionale, i modi della IV figura con l'ordine delle premesse invertito hanno i seguenti nomi: baralipton, celantos, dabitit, fepesmo, frisesomorum, celantos (o celantop); ciò perché questi ultimi possono anche ottenersi quali modi indiretti della prima figura eliminando la restrizione che impone che il predicato della conclusione sia solo il termine maggiore e invertendo quindi l'ordine dei termini nella conclusione dei modi della prima figura.

La sillogistica aristotelica. Un quadro esauriente della storia della s., dalle sue origini aristoteliche fino alla codificazione manualistica del 19° sec., è ben lungi dall'essere disponibile per la mancanza di edizioni moderne di una larga parte dei testi medievali. È invece migliore la conoscenza che abbiamo della s. aristotelica. Le proprietà delle forme A, E, I, O, o almeno alcune delle relazioni

logiche fra tali forme, quali la contrarietà e la contraddittorietà, sono menzionate da Aristotele nel *De interpretatione* (e rappresentate per la prima volta graficamente nel *De philosophia rationali* dello pseudo-Apuleio). Negli *Analytica priora* (I, 24 b 18 segg.) si definisce il sillogismo come un discorso in cui, assunte talune cose, altre ne derivano di necessità; più oltre sono enunciate le leggi di conversione in forma condizionale e per mezzo di variabili. Segue l'enunciazione dei modi validi (a eccezione dei modi deboli) delle prime tre figure (anche se non sembra che Aristotele distinguesse una quarta figura, i cinque modi indiretti non deboli sono esplicitamente menzionati in 53^a8-12, 29^a 19-23), nell'ordine che si ha leggendo i primi quattordici modi non deboli nella tabella dall'alto in basso e da sinistra a destra (I, 25 b 37- 28 b 33 segg.) Il rigetto di alcuni modi invalidi avviene per mezzo di controesempi. Per la validazione dei modi Aristotele fa uso di tre metodi: quello per ἔκθεσις, cioè per esemplificazione (per es., per la validazione di darapti) mediante scelta non ad hoc; quello per riduzione indiretta, cioè per riduzione all'assurdo dell'assunzione di invalidità, e quello di riduzione diretta di un modo a un altro. In questo modo cesare e camestres vengono ridotti direttamente a celarent; festino, felapton e ferison a ferio; darapti, disamis e darisi a darii; barocco e bocardo vengono ridotti indirettamente a barbara, e festino a celarent. Mostrando poi che tutti i modi della seconda figura sono riducibili a barbara e celarent e che darii e ferio sono riducibili a modi di seconda figura, Aristotele dimostra infine che tutti gli altri dodici modi sono riducibili a barbara e celarent, barbara è riducibile indirettamente a baroco o a bocardo, e celarent a festino o a disamis. Questi risultati d'interderivabilità basterebbero, da soli, a mostrare l'importanza e, per certi aspetti, la modernità della teoria aristotelica del sillogismo categorico (la pretesa deducibilità dei modi validi della prima figura da principi più fondamentali, per es., il «dictum de omni» di *Analytica priora*, I, 24 b 26-30, e il «nota notae nota rei» di *Categorie*, 1 b 10-15, è un errore logico circoscritto). Aristotele tratta anche estesamente del sillogismo modale, cioè della validità o meno dei modi sillogistici in cui compaiono qualificazioni modali (possibilità, necessità, ecc.) in almeno una delle premesse.

La sillogistica dopo Aristotele. Nel periodo che va da Teofrasto fino al 6° sec. d.C. e oltre non vi sono contributi di rilievo alla dottrina del sillogismo, se non di carattere meramente manualistico (Boezio, Marziano Capella), anche perché l'apporto rilevante della logica stoica non investe la *s.* in senso proprio. Per quanto riguarda la *s.* medievale occorre anzitutto ricordare l'introduzione delle prime espressioni mnemoniche per indicare i modi validi. Per ciò che concerne la *s.*, il periodo che va all'incirca dalla metà del 13° sec. alla metà del secolo successivo, caratterizzato dall'influenza diretta degli *Analytica* aristotelici, dei commenti di Averroè e delle opere di Avicenna, e non soltanto del corpus boeziano, è probabilmente quello più fecondo e interessante. Come esempi, nella scolastica matura e in quella più tarda, dell'applicazione alla *s.* aristotelica di metodi e risultati della cosiddetta logica moderna, basterà ricordare, nelle *Quaestiones super librum I Analyticorum priorum* del cosiddetto pseudo-Scoto, una prima enunciazione delle regole di quantità del sillogismo categorico e, sulla base della distinzione fra *sensus compositus* (o modalità de dicto) e *sensus divisus* (o modalità de re), un'analisi sottile e profonda degli aspetti tradizionalmente più controversi della *s.* modale aristotelica (per es., q. 7, 5 e q. 28). Inoltre, data la sua importanza, per la *s.* modale va menzionato almeno il complesso sistema della *Summa totius logicae ad Adamum* di Guglielmo di Occam (pubblicata a Parigi soltanto nel 1488), con cinque tipi di qualificazioni modali e con la possibilità di assumere una premessa in *sensu composito* e l'altra in *sensu divisus*, il che implica l'analisi di poco meno di mille modi sillogistici validi. Né si possono dimenticare, infine, i contributi più o meno diretti portati alla *s.* da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino e, in certo senso a conclusione di un'epoca, la *Logica magna* di Paolo Nicoletti, noto come Paolo Veneto (pubblicata a Venezia nel 1499, ventiquattro anni dopo la morte dell'autore). Di assai minore importanza sono gli sviluppi della *s.* dalla tarda scolastica al 21° sec.: il quadro che della *s.* categorica è dato in un'opera

giovanile di Leibniz, la *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), non differisce troppo da quello della manualistica tardo-ottocentesca (si veda, per es., la 1a ed., del 1887, della *Formal logic* di J.N. Keynes). In questo pur così lungo periodo si trovano, semmai, dei contributi che, privi d'interesse per la storia della s., hanno importanza per la storia della filosofia della logica, come il *Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762) di Kant o certe pagine di *Sistema di logica deduttiva e induttiva* (1843) di J. Stuart Mill. Infine, nel 1847 (anno di pubblicazione di *The mathematical analysis of logic* di G. Boole), può porsi l'inizio di un processo di progressiva incorporazione e 'traduzione' della s. tradizionale nella logica matematica.

SIMBOLO

Dal lat. *symbolus* e *symbolum*, gr. *σύμβολον* «accostamento», «segno di riconoscimento», «simbolo», der. di *συμβάλλω* «mettere insieme, far coincidere» (comp. di *σύν* «insieme» e *βάλλω* «gettare»). Nell'antico uso greco il termine designava un mezzo di controllo o di riconoscimento ottenuto spezzando irregolarmente in due parti un oggetto (per es., una medaglia), in modo che chi ne avesse una potesse farsi riconoscere facendola coincidere con l'altra. Nell'uso moderno il termine designa qualsiasi cosa (segno, gesto, oggetto, animale, persona), la cui percezione suscita un'idea diversa dal suo immediato aspetto sensibile. L'originaria funzione pratica, prevalente ma non esclusiva (anche la già ricordata medaglia spezzata «sta in luogo di»), è sostituita dalla funzione rappresentativa e s. si identifica con segno. Ma in certi usi (come in quello comune) s. tende a significare qualcosa di non tanto facilmente interpretabile come un segno, qualcosa di più vago e ambiguo, ricco di una pluralità di riferimenti indeterminati ed eterogenei, e anche come qualcosa di più complesso che rinvia a realtà importanti o remote.

Il simbolo nella storia della filosofia moderna e dell'estetica. Il s. ha a lungo coinciso con il segno, ed è stata tale identità a prevalere nella filosofia del Sei-Settecento soprattutto anglosassone, da Hobbes alla «logica simbolica» dei neopositivisti e alla semiotica (→) di tradizione anglofona. Fu Kant a proporre la distinzione tra s. e segno, opponendosi all'uso all'epoca prevalente (in partic. in Leibniz e in Wolff, per i quali i s. in senso proprio sono i segni univoci dei linguaggi formalizzati della logica e delle matematiche) e aprendo la via al suo uso estetico (nel Rinascimento e nel Barocco è raro il suo impiego in rapporto alle arti e frequente quello di s. come segno astratto). Il s. è inteso da Kant come una rappresentazione intuitiva e analogica: il s. non ha del segno l'immotivazione del rapporto tra significante e significato (la volpe è s. dell'astuzia, nel senso che nel suo agire manifesta le qualità che sono caratteristiche dell'astuzia). Ma tale relazione analogica è imperfetta: l'espressione simbolica, pur dotata di proprietà simili a quelle del contenuto, ha in sé determinazioni ulteriori e indefinite, e di qui nasce la vaghezza del senso del s., la sua allusività e inesauribilità. La teoria kantiana favorisce l'accezione estetica che del s. propone Goethe, che l'identifica con l'opera d'arte come totalità organica e lo distingue dall'allegoria: nel s. si realizza la piena identità tra simboleggiante e simboleggiato; è un'immagine in cui l'universale è colto nell'individuale, che l'incarna in sé in modo inseparabile, in un mutuo gioco di rinvii reciproci, offrendosi a un processo continuo di interpretazione. L'allegoria (→) è invece contingente e subordinata ad altro, in quanto incapace di significare solo per sé stessa; è ciò che trasforma «l'esperienza in un concetto e il concetto in un'immagine, ma in modo che nell'immagine il concetto sia sempre definito, contenuto ed esprimibile». Con Goethe nasce la linea «classica» del s.: vi si riconosceranno Schelling, Solger e poi le estetiche classicistiche, come quella di Lukács; le si opporranno invece, con motivazioni differenti, la tradizione romantica del simbolismo mistico e l'estetica anticlassicistica, né vi si riconoscerà Hegel. Se il s. è per Goethe la perfetta adeguazione della forma sensibile al contenuto,

per Hegel, come già per Kant, quella relazione è inadeguata, dato che c'è nel simbolico una tensione irrisolta, qualcosa di allusivo ed enigmatico, la capacità di accennare, ma di accennare soltanto, a più ampi significati. Il s. di Goethe è il «classico» di Hegel: l'autentica arte simbolica è la scultura greca, mentre Hegel, influenzato da Creuzer, identifica il simbolico con il mondo pregreco e con l'arte della Persia, dell'India, dell'Egitto, né lo fa coincidere con l'artistico (il simbolico è l'inizio dell'arte o la prearte). Alla linea goethiana si oppongono anche le estetiche di derivazione romantica che insistono non più sul s. ma sull'allegoria, espressione della disarmonia tra arte e realtà, tra ricerca del senso e impossibilità di istituirlo come senso pieno e compiuto. Sono linee di tendenza che nascono dalla dissoluzione dei classicismi, dense di contatti con la cultura del Barocco, e che porteranno a quella *Rehabilitierung der Allegorie* che si affermerà con alcune avanguardie dell'Otto-Novecento e con Benjamin. Ma nella lunga storia del s. non va dimenticato Vico, la cui scoperta del simbolismo primitivo ha trovato echi, anche se spesso molto indiretti, nello studio romantico e ottocentesco del mito (Creuzer, J.J. Görres, Bachofen) e nell'antropologia simbolica di M. Douglas, nella psicoanalisi di Freud e nella teoria degli archetipi di Jung. Né va dimenticato Cassirer, la cui *Philosophie der symbolischen Formen* (3 voll., 1923-29; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*) trasforma la kantiana «critica della ragione» in una «critica della civiltà» e propone una teoria delle funzioni simboliche (mito e linguaggio, arte e conoscenza scientifica), intese come espressioni della capacità umana di attribuire senso all'esperienza e dar forma al molteplice sensibile. Bisogna accennare infine agli studi sul mito e le religioni, alle analisi ermeneutiche e fenomenologiche (Eliade, Corbin, Gadamer), dove il s. è ciò che allude a verità che tuttavia restano non garantite (Ricoeur), fino alla teoria semantico-pragmatica del s. proposta da U. Eco.

Il simbolo nella storia delle religioni. Nel senso più vicino a quello originario (ed etimologico), il s. religioso è «segno di riconoscimento», una cosa semplice che indichi o ricordi qualcosa di più complesso e sottinteso (per es., il cantaro s. del dio Dioniso o del suo culto, il linga s. di Śiva o della sua venerazione, ecc.). Presto, sotto l'influsso dei s. delle religioni misteriche, nella cui terminologia il s. è la formula usata come motto di riconoscimento degli iniziati, esso assume significati diversi: quelli di un'allusione o di un'espressione cifrata che rinvia a qualcosa che non deve esprimersi direttamente. Di qui l'origine della sovrapposizione di senso tra s. e allegoria: se il s. è inteso come ciò che rappresenta in linguaggio velato un senso riposto, ma interpretabile in forma più o meno convenzionale e codificata, non c'è differenza dall'allegoria. Un elemento di diversità tuttavia si delinea, se si pensa che l'allegoria non si riferisce necessariamente a cose segrete o inesprimibili, mentre in un s. è presente, oltre all'idea che il suo senso sia racchiuso nella sua pura immediatezza sensibile, il rinvio a uno sfondo metafisico che presuppone la mutua compenetrazione tra mondo umano e divino, tra sensibile e sovransensibile. L'esegesi allegoristica della religione, nata nell'antica Grecia, sosteneva invece che una divinità o un mito fossero l'allegoria di qualcosa di preciso: Efesto del fuoco, e la sua caduta dal cielo del fulmine. Decisiva comunque fu la distinzione che metteva in rilievo come, a differenza dell'allegoria, il s. fosse qualcosa d'immediato che avesse un rapporto motivato con l'oggetto, espressione insostituibile, non segno convenzionale. In questo senso, per es., non è s. un triangolo con dentro un occhio, che allude al concetto, esprimibile in parole chiare, del Dio onniveggente e trino, non essendo certo l'espressione spontanea dell'esperienza che di questo Dio ha il soggetto religioso; ma la spiga matura, mostrata agli iniziati a Eleusi, poteva essere s. di Demetra, s. irriducibile a concetti razionali. Anche questa concezione più raffinata del s. si presta a malintesi, come l'idea che il s. abbia validità universale. A questo si è giunti accentuando il rapporto di 'naturale' corrispondenza tra il s. e il suo oggetto; ma la validità di tale rapporto è limitata da precise condizioni storiche (la spiga di grano non può essere s. di qualcosa nelle civiltà non agricole; diverso è il valore simbolico dell'acqua per un popolo che vive presso il mare e per gli abitanti di un

deserto, ecc.). Gli ultimi sviluppi della generalizzazione del valore dei s. sono rappresentati dagli «archetipi» dello psicologismo storico-religioso. Ma a parte l'estensione illecita della validità dei s., c'è da chiedersi se ogni s. sia tale fin dalle sue origini, oppure lo diventi purché perda la sua funzione originaria. Quando si distingue tra s. «realistici» e s. «idealistici», intendendo con i primi quelli che per una civiltà religiosa sono identici con quanto «rappresentano», il significato di s. tende ad annullarsi: tenendo conto della «legge di partecipazione», è chiaro, per es., che quando gli esecutori di un rito di popoli a organizzazione totemistica vestono pelli di animali o si mettono maschere, non mirano tanto a «rappresentare», quanto a «essere» gli antenati totemici; in tal caso non si servono più di s., bensì di mezzi atti a trasformarli in ciò che il s. soltanto esprimerebbe (simile è la funzione di tanti altri cosiddetti s.: l'acqua lustrale non è s., ma mezzo della purificazione effettiva; lo spegnimento e la riaccensione dei fuochi non 'simboleggia', ma realmente inaugura l'inizio dell'anno). D'altra parte, i s. «idealistici» si confondono facilmente con segni convenzionali privi di valore simbolico: se la svastica e la stella hanno certamente valore di s. in determinate civiltà arcaiche anche preistoriche, poiché esprimono idee religiose irriducibili a significati codificati, la croce nel cristianesimo e la mezzaluna islamica, pur di origine analoga, sono s. tutt'al più nel senso etimologico, cioè segni convenuti di riconoscimento. Va ricordata infine la reciprocità della relazione simbolica: se la raffigurazione di una donna triforme (Ecate) o con le corna (Hathor) può esser s. della Luna, la Luna, a sua volta, dati i suoi periodi, può essere s. della femminilità; in realtà donna e Luna, in determinate civiltà, sono s. reciproci e intercambiabili di esperienze irriducibili ad altri termini.

SIMPATIA

Dal gr. συμπάθεια, composto da σύν «con» e πάθος «affezione», cioè stato di chi subisce una data azione o situazione, piacevole o dolorosa). Nel significato originario, il termine greco designa la comunanza che si manifesta tra più esseri in quanto sono soggetti alle medesime affezioni: e perciò può essere adoperato per designare tanto un'affinità oggettiva delle cose quanto una partecipazione soggettiva di una persona allo stato d'animo di un'altra.

La simpatia come principio cosmico e fisiologico. Inteso come azione reciproca tra le cose o loro capacità di influenzarsi a vicenda, il concetto di s. acquista cittadinanza filosofica principalmente con lo stoicismo, che designa con esso la profonda comunanza e armonia di tutte le cose in quanto costituite dall'unico principio cosmico. Dallo stoicismo, specialmente per opera di Posidonio, il concetto passa al neoplatonismo di Plotino, che nelle Enneadi sviluppa l'idea dell'Universo come organismo animato, ogni parte del quale influisce sulle altre ed è soggetta al loro effetto non per un'azione meccanica, ma in virtù della s. reciproca. Plotino utilizzò il principio cosmico della s., paragonato a «un'unica corda tesa che quando viene toccata ad un capo trasmette anche all'altro capo il movimento», per spiegare la possibilità della magia, dell'astrologia e delle profezie. La nozione plotiniana di s. fu ripresa dal neoplatonismo e dal naturalismo del Rinascimento in Italia (Pico, Patrizi, Cardano, Campanella), in Germania (Paracelso, Agrippa, i due van Helmont) e in Inghilterra (F. Bacone), fino alle sue propaggini romantiche. A questa interpretazione della s. come principio cosmico si affiancava già nell'antichità un'interpretazione di tipo fisiologico. Nello scritto ippocratico Sul nutrimento il concetto di s. viene utilizzato per designare la cooperazione funzionale di tutte le parti del corpo. Sorano, un medico greco del 1° sec. d.C., definiva s. il processo per cui il danno in una parte del corpo produce un danno in un'altra sua parte. Analogamente Galeno, nel contesto della teoria degli umori mutuata da Ippocrate, definiva la s. come malattia di un organo causata dalla malattia di un altro organo. Ancora nel 18° sec. la nozione di s. intesa come principio

fisiologico era utilizzata per designare l'armonia naturale che regna tra le diverse parti del corpo quale risultato dell'attività del sistema nervoso.

La simpatia come principio etico. Con il declino della magia nel mondo moderno, il concetto di *s.* assunse un significato più ristretto, passando a indicare la partecipazione soggettiva di una persona allo stato d'animo di un'altra. In questa accezione (che peraltro aveva anch'essa origini antiche, risalendo ad Aristotele, e che compariva pure nel neoplatonismo, in quanto tra gli esseri collegati dalla *s.* universale erano annoverate anche le anime), il concetto di *s.* acquista particolare importanza nei moralisti inglesi del Settecento, che, orientati o verso un empirismo eudemonistico o verso un'etica del sentimento, vedevano nella *s.*, in quanto partecipazione al sentimento altrui, il fondamento di ogni rapporto morale. Così A. Smith (*Theory of moral sentiments*, 1759; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*), in polemica con l'individualismo hobbesiano, afferma che la moralità è sempre il risultato dell'intersoggettività. Contro l'idea di uno stato di natura asociale, Smith sostiene che l'uomo si qualifica naturalmente come essere sociale, in quanto spontaneamente simpatetico. L'amore di sé apre la strada all'amore dell'altro, e il meccanismo che rende possibile questo passaggio è appunto quello della *s.*, la quale però non è intesa da Smith come compassione o condivisione affettiva di sentimenti altrui, e nemmeno come pura e disinteressata benevolenza per l'altro, bensì come la capacità insita in ogni essere umano di entrare in comunicazione con i sentimenti dell'altro attraverso l'immaginazione. Fondamento di tale processo è il procedimento cognitivo dell'associazione, che ci consente di vedere e comprendere l'altro come 'spettatori imparziali'. Attraverso l'immedesimazione simpatetica dello spettatore imparziale (una sorta di voce interiore che parla a noi in nome degli altri) diventa possibile esprimere la valutazione morale, ossia distinguere tra vizio e virtù. Il concetto di *s.*, inteso nel senso etimologico di «com-passione», costituisce anche il cardine della teoria del giudizio morale di Hume. La *s.* viene definita come una «tendenza naturale che abbiamo a simpatizzare con gli altri e a ricevere per comunicazione le loro inclinazioni e i loro sentimenti, per quanto diversi siano dai nostri, o anche contrari». Fondata sulla somiglianza di sentimenti e comportamenti tra gli esseri umani, la *s.* opera in modo che gli spiriti umani «siano come specchi gli uni rispetto agli altri» (*Treatise of human nature*, 1739; trad. it. *Trattato sulla natura umana*). Senza la *s.* la condizione umana sarebbe quella di una solitudine totale. Attraverso di essa il sentimento altrui diventa invece un sentimento nostro. Nella *s.* Hume vede la possibilità di limitare l'incontrollata manifestazione degli interessi egoistici, e di operare collettivamente secondo criteri di giustizia, di rispetto e di obbedienza nei confronti delle istituzioni. Negli sviluppi successivi della riflessione filosofica, a parte il concetto di *Mitleid*, assimilabile etimologicamente a quello di *s.*, introdotto da Schopenhauer per designare la 'compassione' che ogni individuo deve sentire per gli altri, al pari di lui partecipi della sofferenza cosmica, e che costituisce perciò il fondamento di ogni norma etica, solo in Scheler (*Wesen- und Formen der Sympatie*, 1923; trad. it. *Essenze e forme della simpatia*) si ritroverà il tentativo di sviluppare un'etica in cui la nozione di *s.* assume un ruolo centrale. La *s.* è, per Scheler, un fenomeno originario, una funzione innata, grazie alla quale si va oltre sé stessi e si riconosce l'altro a partire da una partecipazione affettiva che può assumere varie forme, dal contagio, o fusione emotiva, all'identificazione o all'immedesimazione: la *s.* si fonda sull'immedesimazione intenzionale e cosciente. La solidarietà fra gli uomini, cementata dalla *s.*, porta a un ordine universale, che associa le singole comunità in una comunità superiore.

SINTESI

In generale, ogni forma conoscitiva che, partendo da elementi singoli, giunga a una conclusione unitaria, in contrapposizione all'analisi, la quale studia un complesso unico di realtà scindendolo nei suoi singoli costituenti. Rinviamo alla voce analisi/sintesi (→) per la trattazione dell'aspetto metodologico, ci si sofferma qui sulla s. in quanto unificazione del molteplice operata dalla coscienza.

La concezione kantiana. Aristotele adoperò per primo il termine s. (assieme a συμπλοκή) nella formula σύνθεσις νοημάτων, per designare il nesso predicativo che unisce i due termini del giudizio, congiungendo un soggetto a un predicato mediante la copula. E all'uso aristotelico si riallacciò Kant quando si pose il problema di giustificare, a fronte della critica scettica di Hume, la validità del processo conoscitivo individuando appunto nell'idea di congiunzione del molteplice empirico la chiave risolutiva. Kant chiama in generale s. ogni forma di unificazione del molteplice operata dalla coscienza, e la definisce in generale come «l'atto di unire diverse rappresentazioni e comprendere la loro unità in un'unica conoscenza». Questa accezione generale viene poi a specificarsi a seconda delle caratteristiche del materiale che viene sintetizzato. Si ha così la s. dell'immaginazione, che unisce immediatamente nella consapevolezza un complesso di dati empirici, mentre s. pura è quella che interviene soltanto a priori, come la s. costituita dall'unità delle categorie. La s. dell'immaginazione è d'altronde preceduta da quella anche più elementare dell'apprensione, e seguita da quella della ricognizione, grazie alla quale è riconosciuto nella sua identità, attraverso la durata del tempo, il complesso fenomenico appreso dal senso e riprodotto dall'immaginazione. Kant distingue inoltre una s. intellettuale, che si limita a unificare un molteplice soltanto pensato, e una s. figurata (o speciosa), che unifica il molteplice dell'intuizione sensibile; quest'ultimo tipo di s., fondamentale per la dottrina dello schematismo, è in realtà una s. dell'immaginazione, vista come «facoltà di determinare a priori la sensibilità». Ma il più importante uso kantiano del termine s. riguarda la sua concezione della s. a priori. Quest'ultima presuppone terminologicamente la distinzione dei giudizi analitici a priori, propri della conoscenza deduttiva (intrinsecamente necessaria, ma in cui il predicato è già implicito nel soggetto), dai giudizi sintetici a posteriori, propri della conoscenza induttiva (che accresce col predicato il contenuto ideale del soggetto, ma per l'empiricità sperimentale di tale aggiunta non possiede mai valore universale e necessario). La s. a priori riunisce invece il carattere di novità e fecondità, proprio della s. induttiva, con quello di necessità aprioristica, proprio dell'analisi deduttiva, e si realizza in forza dell'unione della necessità e universalità trascendentale delle categorie con i dati empirici che esse informano nell'esperienza. Queste s. trascendentali a priori costituiscono quindi la possibilità di qualunque tipo di conoscenza, e trovano il loro principio nell'appercezione pura dell'io penso.

La nozione di sintesi dopo Kant. Alla concezione kantiana si sono ricollegati filosofi come Galluppi – che ha tuttavia invertito il rapporto analisi-s. – e Rosmini – che ha definito «s. primitiva» l'unione del contenuto sensibile con l'idea dell'essere. Una diversa accezione del termine si è invece delineata nell'ambito dell'idealismo postkantiano, che ha finito per intendere la s. come il momento conclusivo della triade dialettica, in cui si realizza la conciliazione di quella tesi e quell'antitesi che nelle antinomie kantiane costituivano invece una contraddizione insuperabile. Avviata da Fichte, tale accezione è adottata da Schelling, mentre Hegel la critica esplicitamente (in quanto espressione inadeguata, che «conduce facilmente daccapo alla rappresentazione di un'unità estrinseca [...] di tali che sono in sé e per sé separati») e preferisce piuttosto parlare, con riferimento a quello stesso concetto, di unità o identità degli opposti. In ogni caso, tale significato si conserva nella filosofia di Gentile, il quale peraltro, per la sua impostazione soggettivistica, interpreta come «autosintesi» la s. dialettica in cui si realizza l'attività spirituale. Nel sistema crociano torna invece il concetto kantiano della «s. a priori», ma non nel senso esclusivamente gnoseologico, bensì in quello più lato di

operazione con cui ogni forma dello spirito, rendendosi esplicita, riduce a propria materia la forma che la precede, nel processo ideale e storico. Va infine ricordata la rielaborazione in chiave fenomenologica del concetto di s. che fu operata da Husserl, il quale se ne serve per spiegare la «costituzione» delle oggettività coscienziali, e da Merleau-Ponty, che, in aperta polemica con la tradizione kantiana, tenta di fondare la s. intellettuale su una più originaria «s. corporale».

SISTEMA

Termine che indica: (1) un insieme di proposizioni, di cui quelle iniziali costituiscono le premesse e quelle finali le conclusioni e fra le quali vige un rigoroso nesso deduttivo; (2) insieme di entità o di concetti che costituiscono un tutto organico o, più semplicemente, fra i quali esiste una reciproca relazionalità. La filosofia antica non usa quasi mai tale termine, ma l'organizzazione deduttiva, o metodo assiomatico, secondo cui sono organizzati gli Elementi di Euclide, è prova che l'idea di un'organizzazione sistematica della conoscenza, avente come modello la scienza matematica, era ben presente anche al mondo classico. Largamente usato, sempre nello stesso senso, nel 17° sec., per es. da Leibniz, il termine nel 18° sec. è al centro dell'attenzione di d'Alembert e della sua famosa contrapposizione fra esprit de système «spirito di sistema», astratto, metafisico e improduttivo, e esprit systématique «spirito sistematico», concreto, basato sui fatti e produttivo di nuove conoscenze. Sempre nell'ambito della cultura dell'Encyclopédie, è Condillac a dedicare al concetto una sua opera fondamentale, il Trattato dei sistemi (1754), arricchendolo di un nuovo connotato, poiché alla caratteristica del rapporto deduttivo fra le parti aggiunge quella del loro nesso reciproco, realizzando così un nesso fra il significato (1) e il significato (2) che sono stati distinti: «Un sistema non è altro che la disposizione delle diverse parti di un'arte o di una scienza in un ordine in cui tutte si sorreggano a vicenda, e in cui le ultime si spieghino mediante le prime» (Trattato dei sistemi, cap. I). Questa visione organicistica del s. verrà ribadita da Kant, nella Critica della ragion pura (1781), e si accentuerà ancora di più con la filosofia idealistica, che (con Fichte, ma anche, per vie diverse, con Schelling e con Hegel) farà della deduzione di tutta la conoscenza da un unico principio e del suo costituire un unico s. uno degli aspetti più importanti della filosofia. A titolo di esempio, si potrà ricordare questo passo di Hegel tratto dalla Prefazione alla Fenomenologia dello spirito (1807): «soltanto come scienza o come s. il sapere è effettuale, e può venire presentato soltanto come scienza o come s.». Un altro settore della filosofia romantica, quello jense (→ Romanticismo), sviluppava nello stesso tempo una diversa visione del concetto, che implicava una critica al carattere compatto e univoco di s. come quelli di Hegel e di Fichte; specialmente Novalis e F. Schlegel contrapponevano a questi ultimi l'idea di frammento, che era pur sempre un'apprensione della totalità, ma che, data la distanza fra finito e infinito, non poteva che essere un'apprensione rotta, parziale e momentanea: una serie di infinite illuminazioni successive era l'unico modo per avere accesso alla totalità. L'idea di s. si sarebbe così portata accanto l'idea, nemica e insieme gemella, di frammento, prima nel corso del 19° sec., con Kierkegaard e la scrittura aforistica di Nietzsche, e poi nel 20° sec., specie in esponenti della Scuola di Francoforte come Bloch, Benjamin e Adorno. La Dialettica negativa (1966) di Adorno, da lui stesso definita una «logica della disgregazione», rappresenta probabilmente il punto più alto in cui l'esposizione e la concezione dialettica sistematica viene vista non come l'opposto, ma piuttosto come l'altro lato della frammentarietà, del rifiuto di sottomettere tutta la diversità del reale alla logica di un s. unico. Il concetto di s. viene così profondamente trasformato, parallelamente a quello di dialettica: essenzialmente negativo, esso designa non la concatenazione rigida del tutto, ma il dispiegarsi eterogeneo e non univoco di un reale molteplice, che è un tessuto di relazioni dinamiche e storiche, e per nulla fisse e definibili in termini oggettivi. Nel campo della termodinamica e delle scienze biologiche, lo studio, sviluppatosi soprattutto nella seconda metà del

Novecento, dei s. aperti, aleatori, dinamici e aperti al cambiamento, contrapposti ai s. chiusi, tautologici e ripetitivi, costituisce un mutamento del concetto di s. che, in campo scientifico, corrisponde all'evoluzione del concetto di s. in campo filosofico che è stata delineata.

SISTEMA FORMALE

Sistema costituito da un linguaggio formale e un apparato deduttivo. Un esempio di s. f. è quello K per la logica proposizionale classica dato dalla coppia (LK; DK) dove LK è il linguaggio simbolico del sistema, e DK l'apparato per la costruzione delle inferenze nel sistema. Il linguaggio formale è costituito dall'alfabeto e dall'insieme delle formule del sistema. L'alfabeto di K è costituito (1) dalle lettere proposizionali ($P_0, \dots, P_n$); (2) dai connettivi logici $\neg$ e $\rightarrow$ (si noti che è possibile definire i connettivi $\wedge$, $\vee$, $\leftrightarrow$ a partire da $\neg$ e $\rightarrow$); e dai simboli ausiliari: $,$ e $($. Combinando un numero finito di elementi dell'alfabeto si ottengono le cosiddette espressioni del sistema; tra queste vi sono alcune combinazioni sintatticamente ben formate dette formule ben formate, il cui insieme può essere definito ricorsivamente ponendo (1) la base dell'induzione: che ogni lettera proposizionale è una formula ben formata (formula atomica); (2) i passi dell'induzione: che se α è una formula ben formata, allora $\neg\alpha$ è una formula ben formata, e che se α e β sono due formule ben formate, allora $(\alpha \rightarrow \beta)$ è ancora una formula ben formata; (3) la chiusura: che una espressione è una formula ben formata solo se lo è in base alle clausole (1) e (2) (dove α , β , γ sono metavariable che variano sulle formule ben formate di K). L'apparato deduttivo è costituito dall'insieme degli assiomi e delle regole logiche del sistema. L'insieme di assiomi per il s. f. K considerato è costituito da tutte le esemplificazioni dei seguenti tre schemi di assioma: $\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$; $(\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \gamma)) \rightarrow ((\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\alpha \rightarrow \gamma))$; $(\neg\beta \rightarrow \neg\alpha) \rightarrow ((\neg\beta \rightarrow \alpha) \rightarrow \beta)$. Come regola logica di deduzione per il sistema K considerato viene generalmente posta la regola del modus ponens, la quale asserisce che 'da α e da $\alpha \rightarrow \beta$, segue β '. Posto un linguaggio formale e un apparato deduttivo è possibile definire il concetto di dimostrazione e di derivazione da ipotesi nel sistema. È possibile, inoltre, definire una semantica formale per il sistema interpretando (costruendo un modello) il suo linguaggio in una struttura e dando una definizione di soddisfacimento, verità, validità e conseguenza logica per le sue formule. Ovviamente è possibile costruire diversi s. f. per la logica proposizionale (considerando, per es., una s. f. con cinque connettivi: $\neg$, $\wedge$, $\vee$, $\rightarrow$, $\leftrightarrow$); così come è possibile costruire s. f. per la logica del primo ordine, per quella del secondo ordine e così via, sia classiche sia non classiche, così come s. f. per specifiche teorie matematiche come quella dei numeri naturali, o dei numeri reali, o per la geometria elementare e altro ancora, ottenendo così le rispettive teorie formali. Costruito un s. f. è possibile studiare il suo linguaggio e il suo universo del discorso nell'ambito di una nuova teoria detta metateoria, dimostrando teoremi riguardanti la sintassi e la semantica della teoria oggetto. Proprietà metamatematiche molto importanti da dimostrare per i s. f. sono, per es., la correttezza, la completezza, la coerenza e la decidibilità.

SOCIALISMO

Il termine compare per la prima volta nel 18° sec., per designare la corrente antihobbesiana del giusnaturalismo ($\rightarrow$) moderno, ossia quei contrattualisti che ponevano all'origine della società non la natura egoista e ferina dell'uomo, ma la sua tendenza alla socialitas (da cui la definizione di «socialisti»). Questo significato rimarrà tuttavia di uso assai ristretto e il termine acquisirà il suo significato moderno, destinato a uno straordinario successo, soltanto negli anni Trenta dell'Ottocento, quando – a seguito dei problemi sociali sollevati in Inghilterra e in Francia dallo

sviluppo industriale – verrà usato per designare le dottrine politiche (owenismo, sansimonismo, fourierismo) che propugnavano la costruzione di un sistema sociale alternativo a quello capitalistico, caratterizzato dalla scomparsa o dalla forte limitazione della proprietà privata, dalla cooperazione collettiva (in luogo della competizione individualistica), dall'eguaglianza sociale ed economica (e non soltanto giuridica e politica). Da allora in avanti l'idea socialista verrà declinata in modi molto diversi, che possono essere classificati, con una qualche semplificazione, attraverso il riferimento a due temi di cruciale importanza: la natura del fine e la scelta dei mezzi per raggiungerlo. Quanto alla natura del fine, le questioni dirimenti sono l'atteggiamento verso la proprietà privata, il mercato e la democrazia liberale. Per la tradizione socialista che si rifà, in vario modo, alle teorie di Marx (e che sarà largamente maggioritaria sino alla prima metà del Novecento), la proprietà privata dovrà essere abolita e sostituita da un'integrale socializzazione dei mezzi di produzione, con la conseguente scomparsa del mercato e la radicale trasformazione dell'assetto istituzionale (lo Stato liberal-democratico, che è soltanto lo strumento del dominio borghese, verrà distrutto e sostituito da uno Stato proletario che, dopo una fase transitoria di 'dittatura rivoluzionaria', si estinguerà, lasciando il posto a una società di liberi produttori che si autogovernano). Per la tradizione che si rifà alle teorie di Proudhon (il s. libertario o mutualistico, che rimarrà minoritario), la proprietà di tipo capitalistico va abolita, ma non bisogna procedere alla sua collettivizzazione, bensì alla sua diffusione tra i lavoratori, dando vita a una società di piccoli produttori organizzati in libere associazioni autogestite, ispirate ai principi della cooperazione e legate tra loro da rapporti di tipo federale (con conseguente abolizione dello Stato). Infine, per la tradizione del s. democratico e riformista (il cui primo esponente fu Bernstein), la proprietà privata e il mercato non vanno aboliti, ma affiancati da una serie di interventi pubblici, più o meno estesi, il cui scopo è correggere gli eccessi e le storture del mercato e integrare i diritti civili e politici della democrazia liberale con una serie di diritti e servizi sociali (Stato sociale o Welfare State). Quanto alla scelta dei mezzi, la grande alternativa è quella tra rivoluzione e riforme: la scelta rivoluzionaria, tipica delle forme di s. miranti a una radicale trasformazione dell'assetto sociale, si accompagna a una teoria del soggetto rivoluzionario, che per la tradizione marxista è la classe operaia (inquadrata nel partito di massa, per il marxismo ortodosso; guidata dal partito-avanguardia, per Lenin; incitata all'azione diretta e all'auto-organizzazione nei consigli, per R. Luxemburg; guidata dal sindacato rivoluzionario, per Sorel), mentre per la tradizione anarchica è costituita dagli strati più emarginati (contadini, studenti, intellettuali) delle società arretrate. La scelta riformista, invece, implica una serie di cambiamenti gradualisti dell'assetto sociale: al suo interno occorre tuttavia distinguere nettamente tra il riformismo 'tattico' di ispirazione marxista (il cui scopo era quello di servirsi degli strumenti della democrazia 'borghese' sino a quando non fossero maturate le condizioni per la trasformazione rivoluzionaria) e il riformismo 'strategico' di ispirazione democratico-liberale (che fa del gradualismo una scelta di principio, accetta le istituzioni della società liberal-democratica e sviluppa nel loro quadro un'azione volta a tutelare e promuovere un certo grado di eguaglianza sociale).

Socialismo e comunismo. Tra i primi a usare il termine s. nel suo significato moderno vi furono i seguaci di Saint-Simon (P. Leroux, in un articolo apparso nel 1833 sulla *Revue encyclopédique*, ne tentò una prima definizione, contrapponendo il s. all'individualismo) e quelli di Owen (la cui rivista, *The new moral world*, assunse nel 1836 la dizione di «organ of socialism»). Lo stesso Owen, nel 1841, pubblicò un opuscolo intitolato *Che cos'è il socialismo?*, mentre il termine – insieme a quello di comunismo (→), ripreso dai seguaci di Cabet – si andava diffondendo anche in Germania grazie all'opera di L. von Stein (*Socialismo e comunismo nella Francia d'oggi*, 1842). Negli anni Quaranta tra s. e comunismo non vi erano nette differenze: essi indicavano varianti del medesimo movimento – in larga parte intellettuale – che denunciava la condizione dei lavoratori nella società capitalistica e

proponeva il superamento di quest'ultima in direzione di una società egualitaria. Una prima netta differenziazione si ha nel 1848, quando Marx ed Engels scelgono il termine comunista per titolare il Manifesto. Tale scelta nasce da una netta opzione classista e rivoluzionaria: nel 1847, spiegherà Engels nella prefazione all'edizione inglese del Manifesto del 1888, tutti coloro che si definivano socialisti (owenisti, sansimoniani, ecc.) erano «al di fuori del movimento operaio» e miravano a ottenere «l'appoggio delle classi 'istruite'»; viceversa, si definivano comunisti quei gruppi della classe operaia che si erano convinti della «necessità di una trasformazione generale della società» e quindi dell'insufficienza di rivoluzioni soltanto politiche. La conclusione di Engels era che nel 1847 «il s. era un movimento borghese, il comunismo un movimento rivoluzionario». Con la sconfitta dei movimenti rivoluzionari del '48 la distinzione tra s. e comunismo perse rilevanza, come dimostra anche il fatto che i partiti ispirati alla dottrina di Marx, sorti nell'ultimo quarto dell'Ottocento, presero il nome di 'socialdemocratici', 'socialisti', 'operai' o 'laburisti'. In questa fase, che si protrae sino alla Prima guerra mondiale, per s. si intende sia la dottrina marxista nel suo complesso (il cosiddetto s. scientifico), sia – sulla scorta di quanto aveva scritto lo stesso Marx nella Critica al programma di Gotha (1875) – la prima fase della società che nascerà dalla rivoluzione proletaria (quella in cui a ciascuno verrà dato secondo il lavoro svolto), distinta dalla fase finale, detta comunista (in cui a ciascuno verrà dato secondo i suoi bisogni). Sarà Lenin, leader della corrente bolscevica del partito socialdemocratico russo, a riattualizzare la contrapposizione tra comunismo e s.: il leader bolscevico restituirà infatti al suo partito, nel 1918, l'antica denominazione di comunista, ancora una volta per rimarcare la distanza che separava i 'veri rivoluzionari' da quelli 'falsi' (ossia dai partiti socialisti europei, che per Lenin si erano «imborghesiti»). Da allora in avanti s. e comunismo rappresentarono due culture politiche distinte e spesso in rapporti ostili, anche se tra i partiti socialisti di ispirazione marxista e i partiti comunisti rimarrà comune l'idea di un ordinamento sociale radicalmente alternativo (sotto il profilo economico e politico) a quello della democrazia liberale.

Le prime forme di socialismo. Le prime forme di s. si caratterizzano per il richiamo alla scienza e alla sperimentazione sociale, nella convinzione che il passaggio alla nuova società debba realizzarsi grazie alla forza della convinzione e dell'esempio. Saint-Simon (→) era convinto che la soluzione del problema sociale non sarebbe venuta dalla politica, ma dall'alleanza tra scienza e industria. Nella società del futuro al dominio dei ceti oziosi (aristocratici, militari e redditieri) si sarebbe sostituito quello dei savants («scienziati») e degli industriels (imprenditori e operai), i quali avrebbero garantito uno sviluppo armonico a tutto vantaggio della classe più numerosa e più povera. I sansimoniani (→ sansimonismo) collocheranno le argomentazioni del maestro in uno schema fondato sul contrasto tra proprietà privata e funzionamento ottimale del sistema industriale, mostrando come l'organizzazione sociale di tipo capitalistico concentri gli enormi vantaggi resi possibili dall'industrializzazione nelle mani di pochi e conduca allo «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo» (di qui la proposta di trasferire allo Stato, trasformato in associazione dei lavoratori, la proprietà di terre e capitali). Il s. di Owen e di Fourier si caratterizza invece per l'ideazione di «comunità-modello». Fourier (→) teorizza lo sviluppo di comunità autosufficienti (dette falansteri), nelle quali gli individui eseguono ogni lavoro in comune, avendo anche la possibilità di cambiare periodicamente funzione. Owen (→), dal canto suo, progetta dei «villaggi cooperativi», ossia delle comunità in cui ai principi dell'individualismo competitivo, propri dell'economia capitalistica, si sostituiscono i principi della cooperazione: tali villaggi sono fondamentalmente agricoli, anche se Owen non esclude determinate attività industriali; a differenza dei falansteri, essi producono non solo per il consumo, ma anche per lo scambio tra comuni. Anche se i villaggi realizzati da Owen diedero risultati deludenti, i principi dell'owenismo lasciarono tracce

profonde nel s. anglosassone, che si caratterizzerà per l'attitudine pragmatica e riformista. Quanto al sansimonismo, esso lascerà in eredità alla cultura francese lo stretto legame tra s., scienza e progresso.

Socialismo di Stato e socialismo libertario e mutualistico. Tra le prime formulazioni dell'idea socialista vi è anche quella del s. di Stato o s. governativo, che da alcuni studiosi è considerato una sorta di anticipazione del s. democratico, per la connessione che istituisce tra s. e democrazia politica, nonché tra s. e intervento dello Stato nella sfera economica. Tanto il francese L. Blanc (che farà parte del governo provvisorio scaturito dalla rivoluzione del 1848), quanto il tedesco F. Lassalle (una delle più eminenti figure del s. tedesco, fondatore nel 1863 dell'Associazione nazionale degli operai tedeschi, che sarà il primo embrione del partito socialdemocratico) sono convinti che lo Stato, grazie alla conquista del suffragio universale, potrà divenire uno strumento per l'emancipazione dei lavoratori, stimolando l'istituzione di industrie autogestite da associazioni operaie: Blanc teorizza gli *ateliers sociaux*, nella convinzione che essi, liberi dalla logica del profitto, garantiranno il diritto al lavoro, porteranno a una tendenziale eguaglianza delle retribuzioni e supereranno, sul piano della produttività, le industrie private, sconfiggendo il principio capitalistico della concorrenza con le sue stesse armi. Lassalle pensa a un sistema di cooperative di produzione e di consumo, sempre sostenute dallo Stato, che spezzi la «ferrea legge dei salari» (ossia il loro attestarsi al livello minimo della sussistenza). Agli antipodi del s. di Stato si colloca il s. libertario o mutualistico di Proudhon (→), che si caratterizza per la carica anti-autoritaria, per la 'via economica' (e non politica) al s. e per la sua avversione al collettivismo comunista. Per Proudhon la proprietà privata è un «furto» soltanto nella sua versione capitalistica, perché si concentra in poche mani, permettendo di sfruttare il lavoro altrui; ma se la proprietà consiste nel possesso, da parte dei lavoratori (singoli o associati), degli strumenti di produzione, allora essa rappresenta la migliore garanzia di libertà da ogni forma di potere. Per riorganizzare la società occorre dunque agire sul piano economico, non collettivizzando la proprietà (perché una comunità proprietaria unica dei mezzi di produzione finirebbe per schiacciare le libertà individuali), ma dando a tutti la possibilità – attraverso un sistema gratuito del credito – di diventare proprietari e di vendere i prodotti del proprio lavoro al giusto prezzo. A questa riforma economica si dovrà affiancare una riforma politica, consistente nel passaggio dall'organizzazione politica della società (fondata sullo Stato e quindi sull'autorità e sull'accentramento del potere) all'organizzazione sociale (fondata sui principi della democrazia economica e del federalismo sociale).

SOCIETÀ

Insieme di individui uniti da rapporti di varia natura, tra i quali si instaurano forme di cooperazione, collaborazione e divisione dei compiti, che assicurano la sopravvivenza e la riproduzione dell'insieme stesso e dei suoi membri.

L'uomo come animale sociale-politico. Il concetto di s. si distingue soltanto assai tardi da quello di Stato e, più in generale, di politica. Il mondo antico comprende nell'unico concetto del *πολιτικῶς ἕην* il «vivere socialmente» e il «vivere politicamente»: non emerge ancora il problema della distinzione tra legami sociali e legami statali. Così, si riferiscono contemporaneamente alla s. e allo Stato le riflessioni di Aristotele (nel libro I della *Politica*) che considera la dimensione politico-sociale come pertinente «per natura» all'uomo (definito *φύσει πολιτικὸν ζῷον* «essere sociale-politico per natura»), e per il quale la *πόλις* (per i latini *civitas*) non si distingue formalmente dalle più elementari forme di *κοινωνία* (o *societates*). Analoga è anche l'impostazione di coloro (sofisti, cinici, epicurei) che invece considerano la *πόλις* risultante da una convenzione che altera l'originario

e naturale stato dell'umanità. Un modello diverso è invece rappresentato dall'ideale stoico del 'cosmopolitismo' (inteso come la comunità dell'intero genere umano), poi ripreso da Cicerone (*De finibus*, IV, 2, 4). Tale ideale consente infatti di dissociare l'aspetto sociale da quello statale, e quindi di considerare la s. come indipendente dall'organizzazione politica.

Stato di natura e società civile. L'impostazione aristotelica continua a segnare la riflessione politica medievale e rinascimentale fino al Seicento. Ancora per Grozio (*De iure belli ac pacis*, 1625, Prolegomeni) l'uomo è «per natura» un essere razionale e sociale, cioè atto a vivere in s., ma non in un qualsiasi raggruppamento bensì in una s. razionalmente organizzata, cioè la civitas, ossia la s. civile o politica, termini sinonimi nel linguaggio dei giusnaturalisti. È Hobbes il primo a contestare lo Stagirita affermando nel 1° cap. del *De cive* (1641) che l'uomo non è socievole per natura, ma lo diventa in seguito a un ragionamento e a un calcolo di vantaggi: una s. pacifica offre infatti all'individuo le maggiori opportunità di sopravvivenza. L'uomo è invece per natura «lupo per l'altro uomo», un essere egoisticamente concentrato su sé stesso, spinto da pulsioni aggressive e competitive. La s. è quindi una costruzione artificiale, che nasce da un atto volontario, attraverso un contratto: quel *pactum unionis* che tramite la sottomissione a un potere centrale dà origine alla vita sociale e politica, e alla pace. Dunque, per Hobbes s. e Stato coincidono; il *pactum unionis* è infatti allo stesso tempo patto di associazione e di sottomissione: non esiste socializzazione fuori dallo Stato e se si dissolve lo Stato – per es., in caso di guerra civile – si dissolve anche la s. e gli individui tornano nello stato di natura. Diverso è il caso di Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, 1672), che prospetta un doppio contratto articolato in due patti diversi: il *pactum societatis* che dà origine alla s. (come mera associazione di mutuo soccorso) e il *pactum subiectionis* che istituisce un *summum imperium* (al quale tutti si sottomettono rinunciando a parte della libertà naturale per avere in cambio sicurezza) e crea quindi una vera Civitas. Ma è soprattutto Locke che nel Secondo trattato sul governo civile (1690) mette in luce come nello stato di natura (almeno in una prima fase), e dunque prima di ogni forma di patto, esista già una vita sociale: l'uomo naturale conosce infatti quelle forme di associazione (uomo-donna, padre-figli e padrone-servo) che sono comprese nell'istituto della «famiglia», esiste la proprietà privata fondata sul lavoro, sono possibili commerci, scambi e, una volta introdotta la moneta, anche l'accumulazione di ricchezza. Per Locke, che critica lo stato di natura di Hobbes, la discriminante tra stato di natura e s. politica non è quindi data dall'assenza o presenza di forme di vita associata, bensì dall'assenza o presenza di un'autorità politica e di tribunali, cioè di un potere centrale in grado di dirimere le controversie e far rispettare le leggi. Lo stato naturale (→ natura, stato di) si delinea così nelle pagine dei giusnaturalisti come il luogo dei rapporti non politici, mediati da legami familiari, oppure di interesse e di reciproco aiuto. Quindi rispetto a Hobbes – di cui pure viene recuperata quella concezione individualistica della s. che, affermata in polemica con Aristotele, avrebbe poi caratterizzato il pensiero moderno, dalle teorie politiche a quelle economiche – le pagine di Pufendorf e di Locke segnano la scoperta di una sfera di rapporti tra gli uomini non caratterizzata da legami politici. Inoltre, nelle pagine di Locke (secondo un'impostazione che sarà anche quella di Kant nella *Metafisica dei costumi*, 1797, Dottrina del diritto) lo stato di natura precedente la s. politica è già uno stato morale. L'individuo appare infatti già titolare di diritti innati e inalienabili, che egli non deriva dalla s. e quindi dal rapporto storico con gli altri, ma dalla sua spiritualità e razionalità. A tale condizione l'istituzione della s. civile mediante il contratto non aggiunge nulla se non la legge positiva che garantisce e rende sicuro l'esercizio di quei diritti naturali che l'uomo già possiede, ma che nella condizione naturale sono costantemente esposti alla violenza e al sopruso. La s. quindi non si presenta come un fine, ma come un semplice mezzo per difendere, con la forza comune, la persona e i beni di ogni singolo associato. Il contratto non produce un'associazione reale (cioè una comunità effettiva di interessi), bensì si limita a creare

un ordine formale che consolidi le prerogative dei singoli e renda possibile la coesistenza degli arbitri privati, cioè la concorrenza degli interessi reali individuali.

La riflessione di Rousseau. Profondamente diversa è la posizione di Rousseau. Mentre per Hobbes e Pufendorf lo stato di natura si oppone alla s. civile nel doppio significato di s. politica e di s. civilizzata, in Rousseau questo significato si disarticola. Nell'analisi elaborata nel Discorso sull'origine della disuguaglianza (1754) la condizione naturale dell'uomo si presenta come un originario stato di innocenza ma di semi-bestialità, e la s. politica o Stato arriva alla fine di un lungo processo di snaturamento e di civilizzazione, che è nello stesso tempo un processo di corruzione e di decadenza morale. L'uomo naturale, inconsapevole e felice, non è un soggetto morale né un essere razionale, bensì una creatura solitaria che non conosce né desidera la s., perché autonomo e autosufficiente. Il bisogno (collegato a eventi casuali, quali aumento demografico, mutamenti climatici, calamità naturali) lo spinge a cercare gli altri e a diventare un essere socievole e razionale, capace di linguaggio. La s. civile si sviluppa così attraverso una serie di passaggi, trasformazioni, crisi, che portano gli uomini a intrecciare rapporti, commerci e interessi. Attraverso queste relazioni di scambio con gli altri l'uomo può sviluppare le facoltà propriamente umane che possedeva originariamente solo in potenza. È dunque soltanto la vita sociale che – come si legge nel Contratto sociale (1762) – fa «di un animale stupido e limitato un essere intelligente e un uomo». Questo processo che civilizza ma snatura l'uomo culmina nella istituzione della proprietà privata: «il primo che, dopo aver recintato un terreno, pensò di dire questo è mio, e trovò altri tanto ingenui da credergli, fu il vero fondatore della s. civile». L'insicurezza dei propri possessi, da un lato, e la povertà, dall'altro, spingeranno – in un clima di violenza e di brigantaggio – al patto iniquo e alla nascita della s. politica, che però si limiterà a istituzionalizzare le disuguaglianze di fatto. A questo punto il quadro della moderna s. civile è tracciato: una rete di dipendenze reciproche in cui ciascuno ha bisogno degli altri per soddisfare i propri bisogni e non esita a ingannare, sopraffare, dominare per ottenere ciò che gli serve. La s. politica si presenta così solo alla fine di un complesso processo di incivilimento, e la sua storia è anche la storia della caduta dell'uomo. Di qui la necessità di un nuovo contratto sociale che ponga le basi di una nuova s. politica.

Il tema dell'insocievole socievolezza. Nei suoi scritti politici e di filosofia della storia, Kant sottolinea come l'uomo sia spinto verso la s. da tendenze diverse e opposte: «L'uomo ha un'inclinazione ad associarsi perché egli nello stato di s. si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, perché ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa che egli deve da parte sua tendere a resistere contro gli altri». Tuttavia proprio questo conflitto di tendenze, questa «insocievole socievolezza», viene indicata da Kant come uno dei più potenti fattori di sviluppo storico e di progresso («Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella s.», Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico, 1784, IV), perché essa eccita le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua inclinazione alla pigrizia e lo stimola a sviluppare tutte le sue capacità. È necessario però, affinché questa «insocievole socievolezza» dia tutti i propri frutti, che essa sia disciplinata da regole che ne assicurino il funzionamento: occorre, cioè, «una s. civile che faccia valere universalmente il diritto». Solo all'interno della s. civile regolata da «leggi esterne» l'antagonismo degli individui può realizzarsi in modo tale che la libertà di ognuno possa coesistere con la libertà di tutti gli altri.

La società civile secondo Hegel. Chi contribuisce soprattutto a distinguere il concetto di s. da quello di Stato è Hegel, che subordina il primo al secondo, considerando la s. civile/ borghese (bürgerliche Gesellschaft) come una fase imperfetta o preparatoria dello Stato (cioè della «s. politica» in senso

stretto). Nel sistema hegeliano lo spirito oggettivo (che segue lo spirito soggettivo e precede lo spirito assoluto) è distinto nei tre momenti del diritto, della moralità e dell'eticità (→). Questa, a sua volta, si articola nei tre momenti della famiglia, della s. civile e dello Stato. La s. civile costituisce quindi il passaggio intermedio del processo dialettico tramite il quale la «sostanza etica» sale, nella sua realizzazione, dall'«immediatezza naturale» della famiglia alla «consapevolezza» dello Stato. Anch'essa si articola in tre momenti: sistema dei bisogni, amministrazione della giustizia, e polizia e corporazione (cioè gli organi che si occupano della mediazione degli interessi particolari). Scrive Hegel: «La sostanza, che, in quanto spirito, si particolarizza astrattamente in molte persone [...], in famiglie o individui, i quali sono per sé in libertà indipendente e come esseri particolari, perde il suo carattere etico; giacché queste persone in quanto tali non hanno nella loro coscienza e per loro scopo l'unità assoluta, ma la loro propria particolarità e il loro essere per sé: donde nasce il sistema dell'atomistica» (Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, 1817, § 523). Tale sistema rappresenta appunto la dimensione propria della s. civile in quanto luogo della connessione e mediazione di interessi particolari contrapposti. In Hegel (Lineamenti di filosofia del diritto, 1821, §§ 182-256), dunque, la s. civile è qualcosa di superiore alla famiglia (che è una s. naturale, basata sui legami del sangue e dell'affetto, e costituisce una forma solo primordiale di eticità), ma non è ancora quella forma di eticità pienamente dispiegata che è lo Stato, il quale riassume in sé e supera le precedenti forme della socievolezza dell'uomo. In partic., la s. civile rappresenta il momento in cui si configurano i rapporti economici, nati dalla necessità di soddisfare i bisogni mediante il lavoro, le manifatture e i commerci: essa si articola in diverse classi sociali (classe sostanziale o agricola, classe formale o dell'industria, classe generale o burocrazia) che rappresentano il sistema dei bisogni. La classe sociale che più risente del particolarismo della s. civile è la classe dell'industria, che comprende il ceto degli artigiani, quello degli addetti alle manifatture e quello dei commercianti. Questa classe si organizza in corporazioni, che sono associazioni volontarie sulla base del mestiere, le quali svolgono compiti organizzativi e assistenziali contro gli imprevisti economici. Le corporazioni designano i loro rappresentanti, che vanno a costituire la camera bassa (mentre la camera alta è costituita dalla classe agricola, ossia dalla nobiltà fondiaria). L'eticità della classe sostanziale, l'unificazione della classe formale attraverso le corporazioni, la dedizione della classe generale alla cosa pubblica, realizzano il superamento dell'atomismo che affliggerebbe la s. civile se lasciata a sé stessa, e preparano il passaggio dalla s. civile allo Stato, che appare alla fine come il soggetto reale che ricomprende in sé le sfere della famiglia e della s. civile.

La critica di Marx. Marx conserva la concezione hegeliana della s. civile, ma capovolge il rapporto con lo Stato: famiglia e s. civile non sono sfere derivate dallo Stato, poste e create da esso, ma sono i presupposti dello Stato. Quest'ultimo non può essere concepito idealisticamente come «realtà dell'idea etica», bensì come il complesso delle leggi e degli apparati che tengono insieme i rapporti antagonisti propri della s. civile. Qui ognuno persegue il proprio interesse indipendentemente da tutti gli altri e in contrasto con tutti gli altri. Concorrenza, sfruttamento, disuguaglianza caratterizzano la s. civile/borghese. Lo Stato, mentre garantisce il funzionamento dei meccanismi di riproduzione della s. civile, costituisce una sfera illusoria, in cui tutti sono uguali come cittadini (mentre, in realtà, tutti sono diseguali in quanto membri della s. civile). Sicché per Marx s. civile/borghese e Stato devono essere soppressi, e si deve dar vita a una comunità di liberi e di uguali, che si autogovernano e regolano le forze produttive da essi create, senza che essi debbano sdoppiarsi più nel «cielo» dello Stato e nella «realtà» terrena della s. civile.

SOFISMA

Dal lat. *sophisma*, gr. *σόφισμα* -ατος, der. di *σοφίζεσθαι* «fare ragionamenti cavillosi; usare argomenti sofistici». Ragionamento apparentemente valido ma non concludente perché contrario alle leggi stesse del ragionamento; o anche ragionamento che, pur partendo da premesse vere o verosimili, e rispettando le leggi del ragionamento, giunge a una conclusione inammissibile o assurda (per es., gli argomenti di Zenone contro il movimento). Storicamente il termine *s.* (nel suo uso più corrente, cioè il primo) è equivalente di paralogismo, ma da questo alcuni vogliono distinguerlo per riservare a *s.* il significato di ragionamento intenzionalmente falso, mentre il paralogismo sarebbe involontariamente falso. Inizialmente il termine greco *σόφισμα* significò ogni manifestazione concreta della *σοφία*, cioè della sapienza e abilità dell'uomo. Più tardi, data l'evoluzione del termine *σοφιστής*, *s.* venne usato per designare, in generale, ogni argomentazione speciosa, che, con la sua apparenza di validità, cerca di trarre in inganno (→ *sofistica*).

Sofisma matematico. Dimostrazione apparentemente rigorosa che conduce a un risultato palesemente assurdo. Analizzandola, ci si accorge che si è in realtà eseguita qualche operazione priva di senso (come, per es., la divisione per lo zero), oppure si è arbitrariamente scelto un solo caso tra molti possibili e così via. Il *s.* matematico non differisce sostanzialmente dal paradosso matematico: ma si preferisce dare il nome di *s.* alle pseudo-dimostrazioni create artificialmente, come «gioco matematico», e il nome di paradosso alle conclusioni assurde nelle quali si sono effettivamente imbattuti i matematici, e che hanno condotto a una revisione dei procedimenti e delle ipotesi, e quindi a un reale progresso di conoscenza. Ecco un esempio di *s.* matematico: «Tutti i numeri sono uguali». Dimostrazione: dati due numeri qualunque a, b , si ponga $a+b=2c$ (c è la media aritmetica di a e b). Allora: $(a-b)(a+b)=2c(a-b)=a^2-b^2$; $a^2-2ac=b^2-2bc$; $a^2-2ac+c^2=b^2-2bc+c^2$; $(a-c)^2=(b-c)^2$; quindi: $a-c=b-c$ e perciò: $a=b$. Il difetto del ragionamento sta nel fatto che se $(a-c)^2=(b-c)^2$, non è necessariamente $(a-c)=(b-c)$ e quindi $a=b$, ma può essere anche $(a-c)=-(b-c)$, e quindi $a+b=2c$, come è nel caso in questione. Ed ecco un esempio di *s.* geometrico: «Ogni triangolo è isoscele». Dato un triangolo qualunque ABC , si conducano l'asse del lato BC e la bisettrice dell'angolo BAC (v. fig.). Se questa risulta perpendicolare a BC , è facile vedere che coincide con l'asse di BC , e il triangolo è isoscele. Se le due rette suddette s'incontrano in un punto O , questo deve essere esterno al triangolo (si può dimostrare facilmente che appartiene al circolo circoscritto al triangolo). Condotte da O le OD, OE, OF rispettivamente perpendicolari alle rette BC, CA, AB , risulta che i due triangoli OAF, OAE sono uguali perché sono rettangoli e hanno l'ipotenusa OA comune e gli angoli OAF, OAE uguali per ipotesi; perciò è $AF=AE$ e $OF=OE$. I triangoli rettangoli OBF, OCE sono pure uguali, avendo uguali le ipotenuse OB, OC e i cateti OF, OE (in quanto O appartiene alla bisettrice dell'angolo in A). Perciò è $BF=CE$. Essendosi in precedenza dimostrato che $AF=AE, BF=CE$, risulta $AF-BF=AE-CE$, ossia $AB=AC$. Il triangolo è dunque isoscele. Il ragionamento è esatto fino all'ultimo passaggio, che è errato, perché se il punto E è esterno al lato AC , il punto F deve essere interno al lato AB , e la figura è inesatta.

SOGGETTO

Termine il cui uso copre un'ampia gamma di significati che rinviano sia all'esser sottoposto o all'essere sostrato (→) di determinati accidenti che concorrono all'identificazione di una data sostanza, sia alla connotazione propria di tale sostanza nella sua peculiarità e, in età moderna in modo sempre più deciso, nella sua attività cosciente. In tal senso il concetto di *s.* è declinato secondo diverse prospettive di riflessione, sia in quanto 'soggettività' intesa come individualità o come coscienza individuale, sia in quanto 'soggezione', secondo lo schema sostanzialistico del 'sostrato', traslato, per es., in ambito politico all'idea di *subditum*. Nel pensiero contemporaneo è significativa,

inoltre, la forte accentuazione della 'soggettività' (Subjektheit) proposta da Heidegger; tale nozione è distinta dalla connotazione corrente della soggettività moderna, coincidente con l'identificazione della coscienza individuale e dell'autocoscienza, come ambito dell'individualità della sostanza, in Descartes e in Leibniz. La 'soggettività' si differenzia dalla soggettività e ne costituisce, in certa misura, una prima versione depotenziata in cui l'esser soggetto implica il superamento dalla mera 'passività' del sostrato; essa caratterizza già il pensiero greco, a cominciare da Platone.

Antichità e Medioevo. Il latino *subiectum* traduce il greco ὑποκείμενον, e questo, secondo la sua stessa etimologia, significa in generale, tutto ciò che «soggiace» o «sottostà». In Aristotele, il *s.* designa tanto la materia, come sostrato su cui s'imprime la forma individuante, quanto la stessa sostanza individuata dal sorreggere gli attributi, o «accidenti», che le ineriscono. Il termine latino *substantia* è etimologicamente analogo a *subiectum* e corrisponde al greco ὑπόστασις «ipostasi», che contiene l'idea di 'sostrato', mentre il termine impiegato per rendere l'accezione principale nell'uso aristotelico del termine οὐσία ('forma' o 'natura'), è propriamente *essentia*. Tuttavia già in Aristotele il sostrato è non solo la materia, ma anche il 'sinolo' di materia e forma: «Questo primo sostrato suole essere identificato in primo luogo con la materia, in secondo luogo con la forma e in terzo luogo con il composto di entrambe» (Metafisica, VII, 1029a 2-5). Poiché il rapporto reale che connette l'attributo alla sostanza si rispecchia in quello logico che collega i due termini del giudizio, s'intende come il termine che designa il «sostrato» delle affezioni venga insieme a indicare il *s.* cui è attribuito, affermativamente o negativamente, il predicato. A questo significato logico (ancora valido nella sua sfera) del *subiectum* si accompagna così quello per cui esso, al pari dei corrispondenti termini di «sostanza» e «ipostasi», serve a designare la realtà in ciò che ha di più reale e in sé consistente, dato che per il pensiero classico il sospetto di relatività al senziente può tutt'al più colpire le affezioni o «qualità» (come, per es., quelle avvertite dai sensi particolari, colori, suoni, sapori, ecc., già condannate da Democrito come «convenzionali», ossia relative alla natura e situazione dell'organo percipiente), ma non mai il sostrato, comunque esistente, che quelle qualità sorregge. Di conseguenza, nella terminologia logica latina, fin dal tempo di Apuleio e di Boezio, *subiectum* e *subiectivus* si riferiscono al carattere di realtà sostanziale delle cose: e così per la filosofia scolastica *esse subiective* significa l'esistenza reale, mentre *esse obiective* designa la sussistenza soltanto nel pensiero, con antitesi di valori esattamente contraria a quella che i termini di soggetto e oggetto vengono invece ad assumere nel pensiero moderno. Parallelamente, la tradizione agostiniana, con il suo incentrarsi verso l'interiorità del pensiero, costituisce uno degli ambiti di riflessione nei quali si elabora, dapprima in prospettiva religiosa e poi via via più propriamente filosofica, la centralità della coscienza come campo della soggettività, centrale in pensatori quali Pascal, Arnauld o Malebranche, e potenziato anche dall'impulso impresso, durante la Riforma, dalla teologia luterana.

Età moderna. Il capovolgimento del significato di *subiectum* e dei suoi derivati, che naturalmente porta con sé il capovolgimento analogo di quello del suo opposto, si compie a partire dal sec. 17°. Des-cartes – che pure con la sua riflessione sulla spiritualità della sostanza pensante costituisce il punto decisivo di svolta verso la coscienza intesa come autocoscienza e come 'io' che evolverà fino a culminare nell'idealismo – mantiene ancora l'uso scolastico del termine. Già Hobbes e Leibniz, tuttavia, parlano di *s.* per designare il referente dell'attività senziente (Hobbes definisce: «*subiectum sensationis ipsum est sentiens, nimirum animal*», *De corpore*, 25, 3). Il passaggio terminologico è reso possibile dal fatto che l'attività senziente viene concepita inizialmente come attributo del *s.* corporeo cui inerisce. S'inaugura così la tradizione per la quale il termine *s.* è adoperato per designare, in genere, la coscienza e il pensiero, mentre il suo opposto passa a indicare la realtà che esiste in sé e che quindi è il termine cui il pensiero deve adeguarsi. Di conseguenza, nella stessa realtà si presenta

come s. ciò che non si può pensare esistente se non in funzione del pensiero, e come oggettivo ciò che invece sussiste in sé indipendentemente dal suo essere conosciuto. Questo nuovo significato si afferma in maniera decisiva con Kant e con l'idealismo tedesco dell'Ottocento, restando quindi acquisito in tutta la gnoseologia posteriore. Kant tuttavia presenta una riflessione assai densa che raccoglie e ingloba sia l'eredità della riflessione cartesiana, leibniziana e wolffiana della coscienza come attività spirituale del s., sia il precipitato delle tesi dell'empirismo circa la conoscenza delle sostanze condensate nella critica kantiana alla sostanzialità dell'io. Vi convergono i due filoni principali della riflessione intorno al s. inteso come sostrato materiale, che evolve verso la teoria della 'cosa in sé' o noumeno, e la riflessione intorno all'unità sintetica di appercezione trascendentale o 'Io penso'. Nei Prolegomeni, Kant intende infatti il s., nel primo senso, come «ciò che rimane tolto agli accidenti (come predicati)», ossia come «il vero elemento sostanziale» che resta «ignoto» (§ 46). Nella Critica della ragion pura (1781, 2a ed. 1787), sullo sfondo della trattazione dell'«Io penso» (in cui Kant riconosce il s., come autocoscienza), il tema sfocia nei paralogismi relativi al 's. trascendentale': «l'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, vien qui presa per intuizione del s. preso come oggetto, e vi si applica la categoria di sostanza» (Dialettica trascendentale, lib. II, cap. 1). Tuttavia è proprio nell'attività sintetica dell'appercezione trascendentale che l'io si ridefinisce appunto come attività e non più come sostrato, evolvendo verso gli sviluppi ulteriori dell'idealismo, ove il s. s'identifica con l'io, e al pari di quest'ultimo si distingue in 's. trascendentale', o puro, e in 's. empirico', a seconda che venga concepito come forma universale e assoluta o come realizzazione individuale e relativa dell'attività pensante. In tale prospettiva si collocano le riflessioni di Fichte e successivamente l'elaborazione dell'idealismo trascendentale in Schelling, ove, superato il problema della 'cosa in sé', il dissidio fra s. e oggetto si risolve nello spirito come autocoscienza assoluta. Dell'unità di s. e oggetto nell'idea assoluta parla Hegel nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817; § 214), secondo la prospettiva speculativa in cui il concetto di sostanza, superato, viene assorbito in quello di s. e questo a sua volta in quello di spirito. Già nella Fenomenologia dello Spirito (1807) Hegel evidenzia come nella proposizione speculativa il s. sia «il concetto che muove sé stesso e che riprende entro sé le proprie determinazioni» (Prefazione, III), diversamente da quel che avviene nella proposizione ordinaria ove il s. «sostiene passivamente gli accidenti». Tale logica sottende tuttavia il processo dialettico e speculativo dello spirito, ove «tutto dipende dal concepire il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come s.» (Prefazione, I, 2). Il tema viene poi assorbito, nella Scienza della logica (1812-16), entro lo sviluppo dialettico dello spirito soggettivo e oggettivo che conduce alla sintesi unificante dello spirito assoluto.

Dall'idealismo all'età contemporanea. Sull'irrapresentabilità del s. insiste Schopenhauer, riavviando la sua riflessione dalle acquisizioni del kantismo, ma orientandone gli esiti, sullo sfondo dell'approdo alla volontà impersonale, verso la necessità di superare l'illusione della soggettività correlativa a quella dell'esistenza del mondo: il s. «porta con sé il mondo; è l'universale sempre presupposta condizione di ogni fenomeno, di ogni oggetto perché ciò che esiste non esiste che per il soggetto» (Il mondo come volontà e rappresentazione, 1818, I, § 2). Una diversa considerazione del s., che potenzia la riflessione moderna sulla soggettività, è espressa a livello estremo nella concezione di Nietzsche, secondo la quale tutto «ciò che è», uomo o natura che sia, è espressione di una 'volontà di potenza' intesa come determinazione propria di un soggetto. Nell'empirio-criticismo di Mach la concezione dell'io come s. perde di pertinenza risolvendosi la conoscenza in un mero complesso di sensazioni e di elementi conoscitivi non organizzati da una coscienza che li dirige o li determina. Tali riflessioni evolvono ulteriormente nell'empirismo logico e trovano conferma nel rifiuto del s. espresso da Wittgenstein: «il s. che pensa, che ha rappresentazioni, non

esiste» (Tractatus logico-philosophicus, 1922, 5.631) Nell'idealismo di Croce e Gentile, la ripresa del s. in quanto spirito torna invece a essere centrale, e significativamente assorbe in Gentile la «realtà spirituale» oggetto del conoscere, la quale è appunto: «puramente e semplicemente spirito come s.» (Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916, II, § 3). La riflessione di Husserl si pone come determinazione fenomenologica dei modi di coscienza e del s. trascendentale che viene tematizzata sullo sfondo dell'intenzionalità (→) della coscienza pura e, nelle Meditazioni cartesiane (1931), viene ricondotta non a una molteplicità irrelata di singoli s. isolati, ma a una intersoggettività originaria (Meditazioni cartesiane, V). Per Heidegger, il principio della soggettività, guadagnato nel pensiero moderno a partire dalla 'soggettività' che già operava nelle tesi di Platone, costituisce il portato e l'orientamento unitario del pensiero metafisico occidentale che culmina nel nichilismo e in Nietzsche, e in cui l'uomo è inteso come s. di conoscenza e di azione nei rapporti con il mondo e con gli enti (Nietzsche, 1961, II). Accanto a tale sfondo che costituisce le coordinate entro cui si colloca la riflessione ontologica e fenomenologica dell'esistenza e della percezione, quale si esemplifica nelle opere di Sartre e di Merleau-Ponty, gli indirizzi empirico-logici, come anche i recenti sviluppi in senso cognitivista delle neuroscienze e della riflessione filosofica, prendono in carico il dissolversi del s. e della soggettività, sia dal punto di vista della riflessione epistemologica, sia da quello dello studio 'oggettivo' dei processi cognitivi.

SOGNO

Attività che si verifica generalmente nelle fasi di sonno REM, più o meno nitida e dettagliata, con una struttura narrativa più o meno coerente, con sensazioni prevalentemente visive e con eventuale partecipazione emotiva da parte del soggetto. Il s. è stato oggetto della trattazione dei filosofi sin dall'antichità. Secondo la concezione democriteo-epicurea, i s., analogamente alle sensazioni, sono determinati dagli εἰδωλα, cioè dai simulacri delle cose, provenienti da esse medesime. Un'estesa fenomenologia ed eziologia del s. è offerta da Aristotele in due scritti dei Parva naturalia dedicati espressamente a questo tema (De divinatione per somnium e De somniis). Qui il s. è definito come l'attività psichica dell'uomo quando dorme, ed è quindi già considerato come un fenomeno di ordine psicologico, anziché come frutto di un'ispirazione di origine divina, secondo la credenza assai diffusa presso gli antichi, i quali ritenevano che i s. contenessero rivelazioni da parte degli dei e degli uomini. Un'eco di questa concezione relativa all'origine divina del s., come peraltro osservava già Freud, si ritroverà nei secoli successivi nella filosofia di Schelling.

Il problema della distinzione tra sogno e realtà. Il problema più strettamente filosofico posto dal s., tuttavia, è di ordine gnoseologico, e riguarda la distinzione tra sonno e veglia, ovvero l'individuazione di un criterio che consenta di stabilire che la 'realtà' vera è quella della veglia, non quella del sogno. Il problema è adombrato già da Platone, il quale avverte come il s., per chi lo consideri senza uscire dal suo ambito, non sia meno reale della veglia: «Nulla vieta di credere che i discorsi che ora facciamo siano tenuti in s., e quando in s. crediamo di raccontare un s., la somiglianza delle sensazioni nel s. e nella veglia è addirittura meravigliosa» (Teeteto, 158 c). Per risolvere tale problema Descartes, nelle Meditazioni sulla filosofia prima (1641), è costretto a postulare l'intervento di Dio, che per la sua perfezione non può essere ingannatore e garantisce dunque la veracità delle mie conoscenze, assicurando che il cogito sia realtà e non sogno. Per Kant, invece, la realtà della veglia, e l'irrealtà del sogno, è garantita dal fatto che la prima comprende, e giudica, in sé, il secondo, mentre l'inverso non accade. I filosofi successivi peraltro optarono per un criterio di distinzione tra veglia e s. di tipo puramente empirico, pur ammettendone la labilità. Così Schopenhauer afferma che «l'unico criterio sicuro per distinguere il s. dalla realtà è in effetti quello

affatto empirico del risveglio, con il quale in verità il nesso causale fra le circostanze sognate e quelle della vita cosciente viene espressamente e sensibilmente rotto». Tuttavia, riconoscendo l'impossibilità di effettuare una distinzione precisa tra s. e vita reale, egli arriva a concludere che «la vita e il sogno sono le pagine di uno stesso libro» (Il mondo come volontà e rappresentazione, 1818). Il motivo dell'indistinzione tra realtà e irrealtà tipico dell'esperienza onirica influisce sull'uso concettuale e terminologico per cui, in sede di estetica, si riscontra la tendenza a ravvicinare al fantasma del s. il fantasma dell'arte, per cui pure è inessenziale la distinzione tra esistente e inesistente.

L'approccio psicoanalitico e il modello cognitivo. Con Freud il s. acquista una dignità scientifica ed entra di diritto nella storia del pensiero umano. Considerati come fenomeni psichici dotati di significato, e non più effetto di eccitamenti fortuiti e disordinati del sistema nervoso, i s., e la loro interpretazione, diventano la chiave di volta di una teoria psicologica generale fondata sull'ipotesi di un'attività psichica inconscia, indipendente dai processi volitivi coscienti e tendente alla soddisfazione di esigenze istintuali (pulsioni). Adottando un approccio funzionalistico, Freud considera il s., sostanzialmente, come la soddisfazione allucinatoria di un desiderio rimosso nell'infanzia. Alla base del s. esiste una regressione di tipo topico: l'energia si sposta dalla pulsione rimossa (diventata inconscia) verso le porte della percezione, che comporta il trasferimento di un desiderio molto arcaico (infantile) nell'attualità della rappresentazione, consistente nell'uso di rappresentazioni primordiali (sul piano sia ontogenetico sia filogenetico). Poiché nella regressione si concentrano le modalità oniriche che permettono di rivivere le emozioni più significative dell'ontogenesi, nel s. si attiva un processo che, grazie alla memoria, salda il presente al passato e crea un ponte tra le emozioni di un tempo e quelle attuali. Il lavoro che rende possibile la produzione del s. è definito dai processi di condensazione, spostamento, drammatizzazione, simbolizzazione. Regista di questo lavoro onirico è la «censura», derivante dalla necessità propria del s. di rappresentazione mediante una profonda deformazione dei propri contenuti. La condensazione permette di sovrapporre eventi nel tempo e nello spazio; lo spostamento consente invece al sognatore di porre attenzione a un oggetto altro rispetto ai propri desideri; la drammatizzazione permette di mettere in scena e rappresentare in un teatro privato le proprie emozioni; la simbolizzazione è la scelta di un oggetto per un altro e di un significante per esprimere molteplici significati. Grazie alla censura si assiste nel s. a un'operazione 'retorica', nel senso che è tesa a differenziare, distorcere e trasformare i contenuti del testo, creando uno scarto tra contenuto latente e contenuto manifesto. Ciò che rende il s. bizzarro e incomprensibile è comunque il modo di espressione che ritorna a condizioni precedenti lo sviluppo del nostro linguaggio concettuale: come un'operazione a ritroso dalla scrittura alfabetica a quella ideografica, ma anche come passaggio da un sistema di significazione, quello linguistico, indispensabile alla narrazione del s., a un altro, quello delle rappresentazioni affettive, le quali, in quanto processi primari, restano comunque inconoscibili. Una diversa interpretazione funzionalistica del s. è quella di tipo cognitivo proposta, tra gli altri, da W.R. Bion e da R. Money-Kyrle, in cui il s., in quanto rappresentazione del mondo interno dell'uomo, diventa esso stesso fonte di conoscenza. Il s. ha la funzione di trasferire le esperienze emotive e sensomotorie della veglia in pensieri onirici, e di dare continuità alla vita mentale nel suo passare dalla veglia (dominata da fantasie) al sonno (dominato dal s.). Ne consegue un capovolgimento del rapporto tra s. e inconscio rispetto a Freud. Censura e resistenze in questa concezione sono lo strumento per mezzo del quale il s. crea e differenzia il conscio dall'inconscio. È l'esperienza e la capacità trasformativa e mitopoietica della mente a rendersi responsabile dell'incessante presenza del s. nella vita dell'uomo. L'idea di una funzione cognitiva del s. era stata peraltro già adombrata da

Jung, secondo il quale il simbolismo onirico costituisce uno strumento per accedere ad aspetti del reale non conoscibili attraverso il processo razionale della coscienza diurna.

SOLIPSISMO

Dal lat. *solus* «solo» e *ipse* «stesso». L'atteggiamento di chi risolve ogni realtà in sé medesimo, o dal punto di vista pratico (ponendo a metro delle azioni il proprio interesse personale) o da quello gnoseologico-metafisico (considerando l'Universo come semplice rappresentazione della propria, particolare coscienza). Nel Settecento esso ha piuttosto il primo significato (in questo senso lo usa *Kant*, che definisce solipsista colui che assume quale metro delle proprie azioni soltanto il proprio interesse personale), il secondo essendo espresso dal termine egoismo logico o teoretico.

Nell'Ottocento, al contrario, di egoismo si parla soprattutto in senso etico, di s. in senso gnoseologico-metafisico. È soprattutto in quest'ultima accezione, comunque, che il problema del s. è stato discusso, e probabilmente la formula solipsistica per eccellenza è l'*esse est percipi* di *Berkeley*, il cui idealismo soggettivo nega che la realtà esterna possieda un'esistenza indipendente dal soggetto conoscente. Con ciò il s., rigorosamente inteso, è la posizione propria di ogni idealismo empirico e relativistico, identificante cioè il soggetto del pensiero con la coscienza empirica, particolare e finita, la quale, in quanto tale, non può conoscere il reale che in forma particolare e finita, senza potersi elevare a una conoscenza universale e oggettiva, comune a tutti i soggetti pensanti. Avversato già da Reid e dalla cosiddetta scuola del senso comune (→), il s. è stato successivamente criticato da *Kant*, che ne mostrava l'infondatezza gnoseologica attraverso la nozione di «Io penso» o «soggetto trascendentale», la cui caratteristica è quella dell'intersoggettività e quindi di una forma di universalità. Mentre poi la problematica si estingue nell'idealismo postkantiano, in forza della risoluzione del noumeno nell'attività dell'Io assoluto o del sapere speculativo, essa ritorna in *Schopenhauer*, che dichiara l'invincibilità del s., sia pure soltanto sul piano teoretico, una volta risolta in chiave soggettivistica (cioè in termini di volontà e di rappresentazione) la «cosa in sé». Nella prima metà del Novecento, il tema del s. è tornato di attualità, intrecciandosi spesso a quello dello *scetticismo*, come attesta anche il confronto che in Italia ha avuto come protagonisti Levi (*Sceptica*, 1921) e Pastore (*Il solipsismo*, 1924). Va in partic. ricordato il s. linguistico sostenuto da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* (1922), e sintetizzabile nella tesi «i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mondo» (prop. 5.62-5.64), posizione, questa, che intendeva sostenere non tanto una forma di idealismo soggettivo, quanto l'impossibilità di trascendere il piano linguistico nell'attività conoscitiva, la coincidenza dell'esistente con il dicibile. In *Der logische Aufbau der Welt* (1928; trad. it. *La costruzione logica del mondo: pseudoproblemi della filosofia*), Carnap, sotto l'influenza di Mach, si è fatto invece sostenitore di un rigoroso fenomenismo sulla base di un «s. metodologico», che, ritenendo in ogni caso infondato il tradizionale s. gnoseologico-metafisico, considera come punto di partenza della conoscenza le esperienze elementari vissute (*Erlebnisse*) senza tuttavia rinunciare al conseguimento dell'intersoggettività. La questione del s. è stata inoltre ampiamente discussa nella filosofia analitica (Wittgenstein, Ayer, Strawson, Wisdom) nell'ambito del cosiddetto «problema delle altre menti», il problema cioè del modo in cui un soggetto individuale sa o accerta che anche gli altri hanno esperienze e stati mentali simili a quelli che egli può sperimentare in sé stesso per via introspettiva.

SORITE

Dal lat. *sorites*, gr. *σωρείτης* o *σωρίτης*, der. di *σωρός* «mucchio, cumulo». Termine usato da Diogene Laerzio per indicare una delle argomentazioni sofistiche (nota anche come sofisma del mucchio o dell'acervo) da lui attribuite a Eubulide di Mileto (e da Aristotele invece, sia pure in altra forma, a Zenone), che fu poi largamente usata dagli scettici greci per dimostrare l'impossibilità di distinguere il vero dal falso. Il modo più comune con cui essa era formulata era il seguente: il primo granello non costituisce mucchio, il secondo neppure, ecc.; o il mucchio non si costituisce mai o, se si ammette che si costituisce per l'aggiunta di un dato granello, si deve concludere che è stato quel solo granello a «far essere» il mucchio. Nell'accezione etimologica («mucchio», «cumulo»), il termine s. (propr. *soriticus syllogismus*) fu poi ripreso da Mario Vittorino (4° sec.) per indicare una forma di sillogismo composto non di due ma di più premesse (costituendo così, di fatto, un «cumulo» di sillogismi che elimina tutte le conclusioni e le premesse minori), disposte in modo che il predicato della prima premessa è assunto come soggetto della seconda, e così via fino alla conclusione, in cui il soggetto della prima premessa si unisce al predicato dell'ultima (A è B, B è C, C è D, quindi A è D: s. regressivo o, impropriamente, aristotelico). A R. Goclenio (16° sec.) si deve una forma inversa di s. (s. progressivo o goclenico), in cui il soggetto della prima premessa è assunto come predicato della seconda, e così via fino alla conclusione, in cui il soggetto dell'ultima premessa si unisce al predicato della prima (C è D, B è C, A è B, quindi A è D).

TAUTOLOGIA

Dal gr. *ταυτολογία*, comp. di *ταυτό*, crasi per *τὸ αὐτό* «lo stesso» e *-λογία*, der. di *λόγος* «discorso». Nella logica formale classica, termine usato per qualificare negativamente ogni proposizione, la quale, proponendosi di definire alcunché, non faccia sostanzialmente che ripetere nel predicato ciò che già è contenuto nel soggetto. In logica matematica si chiamano t., o espressioni tautologiche, le espressioni vere per ragioni puramente logiche, a prescindere dalle circostanze fattuali. Tale è, per es., l'espressione $p \vee \neg p$, costituita dalla variabile proposizionale p , dalla sua negazione e dalla costante logica disgiuntiva posta tra esse. Se p significa: «piove», l'espressione suddetta vuol dire «piove o non piove»: questa espressione è vera in ogni possibile caso, cioè se piove e se non piove. Espressioni di questo tipo sono dette anche verità logiche: la loro caratteristica è di essere vere indipendentemente dal significato delle variabili proposizionali in esse occorrenti. Più precisamente, in base alla considerazione estensionale della logica matematica (per cui le variabili proposizionali hanno come valori non significati o proposizioni ma i due valori di verità V, vero, e F, falso), un'espressione si dice tautologica se è vera per qualsiasi assegnazione di valori di verità alle variabili proposizionali componenti.

Principio di tautologia. È uno degli assiomi dei *Principia mathematica* (1910-13) di *Russell* e *Whitehead* e di altri sistemi, che si esprime mediante la formula $(p \vee p) \rightarrow p$; cioè se p oppure p è, allora p .

TEISMO

Dal gr. *θεός* «dio». Termine filosofico e teologico designante in generale ogni dottrina asserente la divinità. Nel suo senso più generico, il t. si contrappone perciò all'ateismo ($\rightarrow$), che è la negazione, comunque compiuta, della divinità. Più particolarmente, il t. si configura come asserzione di una divinità unica, e perciò è più affine al monoteismo che al politeismo. Esso si distingue, d'altra parte, anche dal panteismo ($\rightarrow$), in quanto tende a considerare come separata e autonoma quella realtà divina che il panteismo fa invece coincidere con la natura; e dal deismo ($\rightarrow$) in quanto attribuisce all'unica realtà divina quel carattere della personalità che il deismo invece non le ascrive

esplicitamente. Tipica della filosofia patristica e scolastica, la concezione teistica si ritrova nella filosofia moderna in Malebranche, *Berkeley* e *Leibniz*. Per t. speculativo si intende il t. in quanto elevato a dottrina speculativa, cioè basato su argomenti filosofici. Più specificamente, si usa designare con tale termine la concezione filosofico-teologica di *Fichte* e *Weisse*, che, opponendosi al panteismo hegeliano, cercarono di conciliare le dottrine di *Hegel* con la nozione di una divinità trascendente. Nella filosofia contemporanea istanze teistiche sono presenti nel pensiero di James e *Wittgenstein*, che negano l'onnipotenza divina al fine di non attribuirgli la responsabilità del male, laddove *Royce* cerca di conciliare l'idealismo hegeliano con una concezione personalistica della divinità.

TELEOLOGIA

Composto del gr. τέλος τέλος «fine» e di λόγος «discorso». Termine con cui si indica una concezione secondo la quale gli eventi, anche quelli non legati all'azione volontaria e consapevole propria degli uomini, avvengono in funzione di un fine o scopo. Sebbene il termine sia piuttosto recente (sembra infatti sia stato introdotto da *Wolff* nella sua *Philosophia rationalis sive logica*, 1728, per definire «quella parte della filosofia naturale che spiega i fini delle cose»), il concetto da esso indicato è assai più antico e si ritrova già nel *Fedone* (→) di *Platone*, dove si espone una spiegazione della realtà naturale basata sul principio del «meglio», e dove dunque alla conoscenza della causa meccanica si contrappone e antepone quella del «fine» che coglie la più intima natura delle cose. Alla visione teleologica della realtà aderirono in sostanza quasi tutti i filosofi dell'antichità, da *Aristotele*, agli stoici, ai neoplatonici. A essa si opposero invece gli atomisti, che concepirono gli eventi naturali come espressione di un sistema di rapporti causali al di fuori di qualsivoglia intervento ordinatore da parte della divinità, esistente ma indifferente agli accadimenti mondani. Il cristianesimo, ma anche le religioni ebraica e musulmana, e, nel complesso, la filosofia medievale, presentano un'impostazione nettamente teleologica nell'interpretazione dei vari problemi filosofici, ma, pur nella comune adesione a una visione finalistica, è dato distinguere posizioni diverse: in alcuni casi, come in quello esemplare di *Tommaso d'Aquino*, si tenta di dimostrare il carattere teleologico della realtà per via puramente naturale e razionale; in altri, come nel caso altrettanto indicativo di *Guglielmo di Occam*, si nega tale possibilità, anzi, si sottolinea il carattere «afinalistico» del mondo considerato dal punto di vista della ragione naturale, anche se si afferma comunque la necessità di ammettere il finalismo per fede e sul fondamento della rivelazione. Non molto più che una «verità di fede» si presenta ormai la concezione teleologica agli occhi degli artefici della rivoluzione scientifica: la ricerca delle cause finali viene bandita dalla scienza. *F. Bacon*, *Descartes*, *Spinoza* e *Hobbes* hanno a disposizione strumenti metodologici che consentono una spiegazione dei fenomeni naturali in base a leggi meccaniche di valore universale e necessario, e il ricorso alla spiegazione finalistica viene giustificato soltanto in relazione a problemi di carattere religioso e morale. Già in *Leibniz* si avverte però la tendenza a riaffermare il valore della spiegazione teleologica e a subordinare a essa la stessa spiegazione meccanicistica che dalla prima riceverebbe il suo significato e la sua stessa ragion d'essere. Ma soprattutto importante, quale sbocco della complessa problematica che si sviluppa sul tema dei rapporti fra finalismo e meccanicismo, è la soluzione offerta da *Kant*, soprattutto nella *Critica del giudizio* (→) (1790), introducendo il giudizio teleologico, ossia il giudizio secondo il quale l'ordine naturale è pensato in accordo con le esigenze della vita morale, e cioè come determinato dal concetto di fine. Con ciò non si attribuisce al finalismo alcuna validità sul piano conoscitivo e scientifico, ma si considera la spiegazione teleologica solo dotata di alta probabilità per quanto riguarda i fenomeni della «vita» e in quelli di natura estetica. Nell'ambito della filosofia della scienza contemporanea è stato più volte riproposto il

problema della spiegazione teleologica intesa come spiegazione della esistenza di un organismo, di un sistema, ecc. in funzione di stati, condizioni, risultati che esso realizza e della sua legittimità scientifica. Da un lato infatti questo genere di spiegazione sembrava porsi in aperto contrasto con le spiegazioni di tipo deterministico-causale (la causa «finale» è posteriore al suo effetto), ampiamente applicate nelle scienze naturali, dall'altro serviva ad avventurose ipotesi metafisiche, sanzionando una diversità essenziale dei fenomeni cui veniva applicata da quelli considerati dalla fisica e dalla chimica. Valga per tutti l'esempio dei fenomeni biologici e il sopravvivere per lungo tempo delle teorie vitalistiche. Il problema della riducibilità della spiegazione teleologica a quella nomologica (sussunzione di fenomeni sotto leggi e teorie di tipo causale) e il connesso e più generale problema della riducibilità dei fenomeni biologici ai fenomeni fisico-chimici sono stati i temi d'indagine più rilevanti nell'analisi filosofico-scientifica contemporanea. Così Nagel ha proposto un'analisi non-teleologica dei sistemi biologici in termini di autoregolazione e di meccanismi di retroazione; sostanzialmente sulle stesse posizioni (con alcune differenze d'accento) si sono posti sia Braithwaite, sia Hempel. Prescindendo dalla tematica della riducibilità, hanno affrontato i problemi della spiegazione teleologica nell'ambito delle scienze umane (azione, motivazione, intenzione) Ch. Taylor e soprattutto G.H. von Wright, analizzandone la logica e rivendicandone la legittimità d'uso. Ulteriori aspetti della spiegazione teleologica sono stati oggetto di dibattito da parte di altri autori (tra cui Hempel, sulla base di suggerimenti di R.K. Merton), specie in rapporto alla sua connessione con la spiegazione in termini di funzioni in biologia e in sociologia.

TEMPERAMENTO, DOTTRINA DEL

Nella medicina antica il termine temperamento indica il complesso di qualità del corpo e dello spirito proprie di ciascun individuo, la sua 'costituzione', intesa come insieme delle caratteristiche anatomico-fisiologiche e psichiche individuali. La dottrina ippocratica del t., ripresa e sistematizzata da Galeno, classificava gli individui in quattro categorie, attribuendo i caratteri differenziali al vario rapporto di mescolanza dei quattro umori o elementi fondamentali dai quali si concepivano costituiti gli organismi. Quando il miscuglio è perfetto si avrebbe il t. normale o 'giusta crasi'. Quando vi è eccesso o deficienza di uno o dell'altro elemento, si hanno le 'discrasie' o t. anomali. La prevalenza della bile gialla, paragonata al fuoco, e perciò considerata calda e asciutta, genera il t. collerico (χολή «bile») o bilioso, nel quale le reazioni emotive sono intense e rapide. Il t. sanguigno corrisponde a un eccesso di sangue – caldo e umido e simile all'aria – e ha reazioni deboli e rapide. Il t. melanconico – dovuto a un eccesso di bile nera o atrabile (μέλαινα χολή «bile nera») fredda e asciutta come la terra – ha reazioni forti e lente. Infine il t. flemmatico deriva da un eccesso di flegma, o muco, o pituita, umore freddo e umido come l'acqua, che predispone a reazioni emotive deboli e lente. Sebbene ciascun tipo somatico sia intrinsecamente connesso con il suo peculiare modello fisiologico, gli umori sono in qualche modo influenzati da eventi esterni, specialmente dal clima e dalla dieta. Perciò molte persone sarebbero più melanconiche in autunno, per l'aumento di bile nera. Il t. del corpo condiziona l'intera vita dell'individuo e determina una serie di caratteristiche psicologiche connesse con le qualità elementari e con il tipo di combinazione di esse, che, riformate, schematizzate e connesse direttamente con gli umori fondamentali del corpo, costituiscono un luogo comune per le scienze mediche e filosofiche posteriori. Nel Medioevo la dottrina dei t. fu tramandata attraverso la medicina, soprattutto quella araba (Avicenna e Averroè), sino al Rinascimento. Paracelso sostituì agli umori ippocratici i suoi tre elementi (zolfo, sale e mercurio) per la classificazione dei temperamenti. La dottrina del t. è rimasta popolare in Occidente fino alla fine del

19° sec.: un rinnovato interesse nei confronti delle categorie temperamentali si è avuto negli anni Sessanta del Novecento, quando il concetto di t. fu reintrodotta in ambito psichiatrico.

TEMPO

L'intuizione e la rappresentazione della modalità secondo la quale i singoli eventi si susseguono e sono in rapporto l'uno con l'altro (per cui essi avvengono prima, dopo, o durante altri eventi), vista di volta in volta come fattore che trascina ineluttabilmente l'evoluzione delle cose (lo scorrere del t.) o come scansione ciclica e periodica dell'eternità, a seconda che vengano enfatizzate l'irreversibilità e caducità delle vicende umane, o l'eterna ricorrenza degli eventi astronomici; tale intuizione fondamentale è peraltro condizionata da fattori ambientali (i cicli biologici, il succedersi del giorno e della notte, il ciclo delle stagioni, ecc.) e psicologici (i vari stati della coscienza e della percezione, la memoria) e diversificata storicamente da cultura a cultura.

Antichità. Il concetto di t. nella filosofia antica si riassume nella definizione di un ordine oggettivo misurabile del movimento. Punti di riferimento diversi compaiono però per questa definizione: cosmologici, come nel caso della filosofia pitagorica e stoica, dove il t. è concepito come ordine, ritmo del movimento cosmico; metafisici, come nel caso di *Platone*, in cui il t. è definito come «immagine mobile dell'eternità» (*Timeo*, 37 d) e a essa gerarchicamente inferiore. Nella dottrina platonica, infatti, il t. è misura solo del movimento del mondo materiale della generazione e della corruzione, in cui hanno senso i concetti di passato e di futuro (l'«era» e il «sarà») rispetto all'eternità, eterno presente immobile, che compete alla sostanza eterna. Sintesi dei due punti di vista esposti è la definizione aristotelica del t. come «numero del movimento secondo il prima e il poi» (*Fisica*, IV, 12, 219 b); da un lato, infatti, *Aristotele*, attribuendo movimento circolare, quindi perfetto ai cieli, accetta il principio pitagorico dell'ordine cosmico come punto di riferimento oggettivo per la misura temporale; dall'altro, distinguendo il mondo, eterno perché abbracciante l'intera misura del t., dal primo motore immobile, che è fuori del t. e quindi eternamente presente, riproduce lo schema gerarchico di ascendenza platonica. Nella concezione neoplatonica, da *Plotino* ad *Agostino*, permane la distinzione fra t. ed eternità, ma il concetto di t. è collegato, anziché al moto del mondo fisico, all'anima e alla sua «vita interna». Per *Plotino* il t., «immagine dell'eternità» (*Enneadi*, I, V, 7) è il movimento mediante il quale l'anima passa da uno stato all'altro della sua vita; per *Agostino* l'eternità, come «eterno presente», non ha successione di istanti; il t. invece, come successione, presenta infinite aporie se lo si esamina secondo il senso comune. Infatti il passato e il futuro, che pure fanno parte integrante della concezione comune del t., non esistono se non in quanto presente, e il presente stesso è fluire, passaggio, ed è quindi inesteso e non sembra misurabile. Escluse le definizioni classiche del t., come moto degli astri e come misura del movimento, non resta ad *Agostino* che definire il t. come «misura dell'estensione dell'anima» (*Confessioni*, XI, 14; *De civitate Dei*, XI, 5), nel ricordo, nell'attenzione e nell'aspettazione (passato, presente e futuro).

Età moderna. Sulla linea della critica di *Agostino* all'idea dei cicli si muovono, più o meno consapevolmente, quegli autori moderni che attribuiscono ai Greci (e secondariamente ai Romani) una concezione ciclica del t. storico (teoria dell'«eterno ritorno»), mentre peculiare del cristianesimo sarebbe una concezione lineare. Ormai si tende però a considerare troppo schematica tale contrapposizione, e a ritenere presenti nel pensiero greco sia una concezione ciclica, a livello cosmologico, sia una diversa e più articolata nozione del t. storico. La soluzione aristotelica influì profondamente sul pensiero medievale e rinascimentale dove, nonostante le polemiche contro le dottrine fisiche di *Aristotele*, il concetto di t. rimase pressoché indiscusso. Nella stessa tradizione

empirista inglese, da *Hobbes* a *Berkeley* a *Locke*, l'attenzione si concentra sull'accentuazione del carattere mentale della costruzione dell'idea di tempo. La definizione hobbesiana del t. come «fantasma» del movimento (*De corpore*, 1665, 7, 3) riconduce infatti alla più generale concezione di *Hobbes* per cui oggetto della percezione è il movimento e, dopo la sua rimozione, rimane nella mente, come suo residuo, la successione del 'prima' e del 'poi' che costituisce l'immagine («fantasma») del tempo. Per *Locke* il t. non è connesso solo al movimento ma a qualsiasi ordine costante e ripetibile proprio perché è, come per *Berkeley*, misura della successione (o durata) delle idee nell'intelletto. L'idea di t. si costruisce proprio sulla base del fluire uniforme delle idee nell'intelletto, e non in connessione con il 'movimento' (*Saggio sull'intelletto umano*, 1690, II, 14, 19). Tanto forte rimase il peso della tradizione aristotelica per la definizione del concetto di t. che Newton dovette utilizzare, per la sua distinzione fra t. assoluto e t. relativo, di cui solo il secondo rispondeva alla definizione classica di «misura del movimento», il concetto di «durata». Già *Descartes* aveva distinto il t., come «modo di comprendere, sotto una comune misura, la durata di tutte le cose» (*Principia philosophiae*, 1644, I, 57), dalla durata, come «permanere» indefinito della realtà. Newton concepisce il t. assoluto (o durata) come una dimensione oggettiva e metafisica che, con lo spazio, «contiene» gli oggetti naturali e di cui il t. relativo, il t. «numero» della tradizione aristotelica, è «misura sensibile ed estesa mediante il movimento» (*Naturalis philosophiae principia mathematica*, 1687, I, def. VIII). Sebbene Newton dedichi tutti i suoi sforzi alla definizione metafisica del concetto di spazio (→), ciò non toglie che egli veda nel continuum spazio-temporale (spazio assoluto-t. assoluto) la manifestazione compiuta di Dio, onnipresente ed eterno contenitore della realtà. Come sul concetto di spazio assoluto, *Leibniz* polemizza con Newton anche sul concetto di t. assoluto. Egli contesta il carattere oggettivo di ente metafisico che il t. assume nella interpretazione newtoniana, contrapponendovi una concezione tutta 'relativa' del t. in quanto misura di movimenti periodici uniformi, cui si commisurano i movimenti non uniformi; il t. quindi torna a essere identificabile solo con riferimento ai movimenti uniformi esistenti in natura, quali le «rivoluzioni della Terra o degli astri». Contro ambedue le concezioni 'realistiche' del t., sia quella di Newton, che concepisce il t. come un ente reale esistente per sé, sia quella di *Leibniz*, che concepisce il t. come rapporto reale di successione tra i fenomeni, polemizza *Kant*, per il quale il t. è, accanto allo spazio, forma pura della sensibilità. Esso è condizione universale e oggettiva di ogni fenomeno in generale perché, a differenza dello spazio, che è forma pura di tutte le intuizioni esterne, il t. è condizione formale dell'intuizione interna e vale per ogni fenomeno che entri a far parte dell'esperienza. Negando quindi la realtà assoluta del t., *Kant* non ne nega in alcun modo l'oggettività, garantita dall'identità delle forme pure della sensibilità in ogni soggetto possibile (*Critica della ragion pura*, 1781, 2a ed. 1787, Estetica trascendentale, sez. 2; Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intellettuale, §§ 10, 12-14). Il ruolo del tempo inoltre è centrale nel rendere possibile l'applicazione delle categorie ai fenomeni. La disomogeneità fra le categorie, a priori, e i dati sensibili, a posteriori, che costituiscono il contenuto empirico dei fenomeni, si compone nella sintesi realizzata dalle determinazioni a priori del t., le quali producono 'schemi trascendentali'. Tali schemi, elaborati dall'immaginazione produttiva, facoltà intermedia fra intelletto e sensibilità, pur essendo a priori possono accogliere il dato sensibile in virtù della loro omogeneità rispetto al tempo. Ogni fenomeno cade infatti nella determinazione temporale sia esterna sia interna (*Analitica trascendentale*, lib. II, cap. 1). Inoltre, per determinare oggettivamente l'ordine di successione nel t. è necessario per *Kant* che la relazione fra i due stati (il 'prima' e il 'poi'), successivi nella percezione, risponda a una regola per la quale l'avvenimento successivo segua sempre e necessariamente il precedente e il t. risulti quindi irreversibile. Questa regola è il concetto del rapporto di causa ed effetto mediante il quale viene «determinato necessariamente quale fra i due stati deve essere posto prima e quale dopo e non inversamente». Il t., come ordine di successione,

viene così ridotto da *Kant* all'ordine causale, secondo un principio che avrà grande fortuna nell'epistemologia moderna fino ad Einstein e Reichenbach (*The direction of time*, 1956). Nel senso di un superamento della concezione 'scientifica' del tempo muove invece la riflessione di *Hegel* che a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807) e fino alle Lezioni sulla filosofia della storia (post., 1837) rimodula il problema all'interno dell'io e dell'autocoscienza e sullo sfondo speculativo del prodursi progressivo della storia, considerando il t. come «divenire intuito». Già *Schelling*, nel Sistema dell'idealismo trascendentale (1800, sez. III, 2a epoca) afferma che il t. «non è se non il senso interno che diviene oggetto per sé». Per *Hegel*, il t., inteso nel senso 'naturalistico' o 'omogeneo' delle scienze, non è integrabile nella concezione dialettica dello sviluppo dello spirito: il t. è «il concetto stesso nella sua esistenza»; al di fuori della 'grandezza' e dell'«uguaglianza» esso è «pura inquietudine della vita e differenziazione assoluta» (*Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, II, 2). Nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche *in compendio* (1817) il t. si precisa, in rapporto dialettico con lo spazio, come «indifferente verso la giustapposizione immobile» (§ 257) e come «principio medesimo dell'io=io della pura autocoscienza». Tuttavia il t. si rapporta a tale principio proprio in quanto questo è colto nella sua «esteriorità e astrazione» (§ 258) come divenire. Il t., anche così inteso, attiene però alle cose naturali, ossia al finito, mentre «il vero [...] l'idea, lo spirito, è eterno» (§ 259). Tale eternità però non si colloca al di fuori del t. come un contenitore, né oltre esso come una sorta di futuro, ma si rapporta, in quanto negazione dialettica, al divenire inteso come temporalità.

L'età contemporanea. Completamente diversa da quelle finora esposte, anche perché radicalmente antiscientifica, è la concezione del t. di Bergson. Per Bergson il t. della scienza è una schematizzazione e spazializzazione del t. vero che, come t. vissuto, altro non è che la durata della coscienza. Il t. vero è infatti, per Bergson, un fluire non spazializzabile di stati della coscienza in cui non ha alcun senso la distinzione del prima e del poi e, quindi, il concetto d'irreversibilità. Il t. della coscienza è composto di momenti indistinguibili che trapassano l'uno nell'altro, si mescolano e costituiscono un tutto unitario, in cui ogni istante è assolutamente nuovo e insieme si conserva, costruendo la «valanga», via via ingrossantesi, della memoria. Questo t. non spazializzato, che è la dimensione principale della coscienza come fluire ininterrotto e come slancio vitale, è quindi l'oggetto privilegiato di quella intuizione, organo irrazionale o sovrarazionale specifico della filosofia, che Bergson contrappone all'intelletto, organo della scienza, destinato a cogliere l'immobilità della materia, puro meccanismo (*Durata e simultaneità*, 1922). Di tipo profondamente diverso il discorso di *Heidegger* sul t., nodo centrale dell'«analitica esistenziale» delineata in *Essere e tempo* (1927). Invece che fornire una definizione o una caratterizzazione più o meno complessa della nozione, *Heidegger* considera il t., o meglio, la temporalità, nelle sue tre dimensioni del passato, del presente e del futuro, come la caratteristica essenziale e costitutiva di quell'ente che è l'«esserci» (*Dasein*), cioè dell'uomo in quanto essere «gettato» nel mondo e, come tale, legato al passato non meno che al presente, ma anche proiettato nel futuro attraverso la progettualità e le possibilità che gli sono proprie. In questa prospettiva, che non è estranea allo storicismo di Dilthey, *Heidegger* intravedeva un superamento della metafisica tradizionale di ascendenza platonico-aristotelica, responsabile dell'identificazione dell'essere con qualcosa di dato, presente e immutabile, comune a tutti gli enti, e dell'occultamento della sua dimensione essenzialmente temporale. La riflessione sul t. era già stata svolta in prospettiva fenomenologica da *Husserl* in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, 1905-1911; e inoltre *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 1913, I, § 81), incentrata sul rapporto, nella coscienza intenzionale, di «vissuto» ed «estasi», ossia della coscienza come «presenza» in cui si implicano la «ritenzione» del passato e la «protensione» del futuro. Da diversa prospettiva origina inoltre la

riflessione epistemologica sorta dalla teoria della relatività, cui prendono parte, in diversa misura, Poincaré, Whitehead, Cassirer fino agli sviluppi più recenti in cui tutti i termini che concorrono all'identificazione del t., ordine, misura, movimento, sono considerati secondo nuovi approcci, che ne ridefiniscono lo statuto fino a privare di significato non soltanto la riflessione classica sul t., ma la possibilità stessa della sua esistenza.

TEODICEA

Termine filosofico introdotto da *Leibniz* con il titolo del suo libro *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710; trad. it. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*), e rapidamente diffusosi. La forma della composizione linguistica è alquanto arbitraria, ma evidenti sono comunque i componenti, θεός «dio» e δίκη «giustizia»: la t. vuol essere infatti, come risulta già dal titolo del libro di *Leibniz*, una «giustificazione di Dio» rispetto al problema della sussistenza del male nel mondo e del libero arbitrio umano. In questo senso, quindi, il problema che fa sorgere l'esigenza di una t. e il tentativo di risolverlo appagando tale esigenza è di gran lunga anteriore all'età in cui *Leibniz* conìò tale nome: il problema della t. è infatti centrale tanto nello stoicismo, che lo risolve deferendo alla provvidente saggezza della Ragione cosmica ogni accadere mondano e quindi considerando apparente ogni male, quanto in tutta la teologia cristiana medievale, anche in rapporto a quegli elementi della filosofia platonica e aristotelica che essa aveva assimilato in sé e che parimente, implicando una considerazione finalistica dell'accadere orientata verso la perfezione divina, ponevano l'esigenza di una giustificazione totale del mondo. Ma *Leibniz* rende più vivo e specifico il problema imponendolo alla coscienza degli uomini anche mercé il nuovo vocabolo, e da allora in poi, e per tutto il Settecento, le t. si moltiplicano, specialmente in Francia e in Inghilterra, finché t. arriva addirittura ad acquisire il significato di libro di devozione in generale. D'altra parte, anche dopo la critica kantiana della possibilità di una t. (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodizee*, 1791; trad. it. *Vanità dei tentativi filosofici d'una teodicea*), che idealmente e cronologicamente ne conclude la fioritura settecentesca, il pensiero postkantiano si vale del termine trasferendolo a designare quella giustificazione dialettico-razionalistica dell'accadere, verso cui allora si orienta la concezione agostiniana, vichiana e romantica della storia. Così *Hegel* può dire, al termine delle sue lezioni sulla filosofia della storia universale, che la «verace t., la giustificazione di dio nella storia» è la storia stessa, in quanto assoluta realizzazione dello spirito. S'intende peraltro che il problema della t. può così avere, nell'età moderna, un'ultima sopravvivenza nel problema della storia soltanto nei limiti in cui la provvidenzialità e autogiustificazione di quest'ultima continua a essere concepita teologicamente come razionalità oggettiva dell'accadere.

TEOGONIA

Dal gr. θεογονία, comp. di θεός «dio» e γένος «generazione». Generazione e genealogia degli dei; mito o insieme di miti che illustrano la nascita o la discendenza degli dei.

L'origine del pensiero teogonico. Forme rudimentali di una t. si possono riscontrare anche in quelle religioni primitive che conoscono solo poche entità venerate: mentre di alcune di queste non si chiede l'origine, e quindi implicitamente si ammette che esistano da sempre (così molte figure di cosiddetti Esseri supremi, di «Signori degli animali», ecc.), di altre, per es. di eroi culturali, ecc., si narra la nascita ed eventualmente anche la discendenza (così, per es., nel caso degli eroi gemelli nordamericani). Ma il vero terreno della t. è la religione politeistica, e, in modo particolare, una sua

fase avanzata cui non siano aliene certe nascenti tendenze speculative. L'origine del pensiero teogonico è sostanzialmente implicita nel politeismo stesso: ogni religione politeistica conosce, infatti, gruppi di divinità, non fosse che coppie divine o triadi che abbracciano una coppia di genitori e il figlio, spesso però anche raggruppamenti più estesi. Anche a prescindere da ogni fattore ulteriore, la t. è già fondata sulla natura stessa del mito, che è sempre orientato sulla questione delle origini (sia del mondo, dei suoi fenomeni o aspetti fondamentali, sia delle istituzioni umane) e che, investendo le divinità stesse, pone il problema della loro provenienza, cioè, in termini di antropomorfismo, della loro discendenza. A questo sforzo del pensiero mitico fornisce poi un materiale abbondante la particolare struttura dei politeismi: divinità affini per sfera d'azione vengono anche spontaneamente concepite come «parenti»; entrano in nessi di parentela anche le divinità i cui luoghi o date di culto si trovano particolarmente vicini. *Uno* speciale impulso alla formazione di t. può derivare anche dalla stratificazione storica di una religione politeistica, di cui si abbia qualche vaga coscienza: gli dei più antichi e meno venerati si addossano, in tal caso, la parte di genitori o progenitori degli dei che sono nel centro della venerazione attuale. In generale, si può dire che gli dei meno caratterizzati (o perché già in via di oblio o perché, per qualsiasi ragione, meno popolari) facilmente si ritrovano nei ranghi degli antenati delle divinità principali, mentre quelli di carattere locale o di funzioni limitate o gli esseri non del tutto divini, come per es. gli eroi, figurano come figli di queste ultime (così in Grecia, Apollo e Artemide hanno per madre l'antichissima dea Latona, mentre i figli di Apollo sono numerosi eroi, indovini, ecc.).

Lo sviluppo di teogonie sistematiche. Le condizioni dello sviluppo di una t. più sistematica sono un antropomorfismo sostanziale, che permetta di parlare di amori e matrimoni tra divinità, e una tendenza all'organizzazione coerente delle tradizioni. Come terza condizione è forse da considerarsi l'aspetto cosmico delle divinità, cioè l'attribuzione a esse di legami particolari con fenomeni, elementi, aspetti della natura e del cosmo (cielo, acqua, sole, terra, luce, tenebre, ecc.), per cui il pensiero cosmogonico può sfociare in forme teogoniche: per es., la separazione di cielo e terra (concepiti come strettamente aderenti in origine), uno dei motivi cosmogonici più largamente diffusi nel mondo, può, in tal caso, assumere l'aspetto dello scioglimento, più o meno violento, dell'abbraccio di un dio-cielo e di una dea-terra, come in Grecia Urano e Gea, nella Polinesia Rangi e Papa, o di un dio-terra e di una dea-cielo, come nell'antico Egitto Geb e Nut. L'Egitto antico già in periodo predinastico aveva più di un sistema teogonico: il più noto e storicamente più importante è quello eliopolitano; il dio primordiale Atum genera da sé Shu e Tefnut (interpretati come «aria» e «umidità»), da cui discendono Geb e Nut, separati poi da Shu e genitori di Osiride, Seth, Iside e Nefti. La t. babilonese ha avuto varie forme e, soprattutto, secondo le città (e quindi la divinità poliade) cui apparteneva l'egemonia, vari protagonisti divini: nel Poema della creazione (*Enūma elīsh*), che risale al periodo dell'egemonia babilonese, è il dio della città, Marduk (come nella versione assira sarà Assur), che assume la parte principale. Ma Marduk è il più giovane degli dei: in principio esistevano solo Tiamat e Apsu, le potenze caotiche; lentamente si formava poi, attraverso varie generazioni (di divinità secondarie), il pantheon dei grandi dei, Anu, Enlil, Ea e gli altri; ma nessuno di questi era in grado di sostenere l'attacco delle forze di Tiamat, cosicché essi dovettero conferire la sovranità a Marduk, che poi restò vincitore; dal corpo di Tiamat si formarono cielo e terra. La t. greca ha trovato forma poetica nella Teogonia di Esiodo; gli dei discendono attraverso generazioni da Caos: Urano e Gea danno nascita a Crono e ai Titani, che poi per non essere oppressi dal loro abbraccio li separano, evirando Urano; il dominio passa a Crono, che con Rea genera i più grandi dei del pantheon greco, ma, geloso del loro potere, li inghiotte, finché Rea non l'inganna dandogli una pietra in luogo di Zeus, che poi detronizza il padre, liberando anche i fratelli inghiottiti. Sono stati messi in luce i rapporti di questa t. greca con le t. ittite, più antiche, in cui ugualmente

ricorre, per es., il motivo dell'evirazione. Nella religione vedica la t. ha poca parte, dato il carattere particolare della teologia dei Veda e la forma non narrativa dei testi; comunque, rapporti genealogici tra singoli dei sono varie volte menzionati. Una t. assai dettagliata, ma d'altra parte quasi tutt'una con una cosmogonia, è quella shintoistica rimastaci nel Kojiki: perfino le singole isole del Giappone sono concepite come figlie della coppia divina cosmogonica Izanagi e Izanami. Se tra t. e cosmogonia i limiti sono oscillanti, d'altra parte spesso la t. si prolunga in un'antropogonia, cioè nel mito delle origini dell'umanità; mentre già in molte religioni primitive il «primo uomo» è figlio dell'Essere Supremo, le religioni politeistiche creano rapporti ancora più articolati tra l'umanità e il mondo divino, facendo discendere i capostipiti delle singole famiglie dai diversi dei del pantheon.

TEOLOGIA

Dal lat. *theologia*, gr. *θεολογία*, comp. di *θεός* «dio» e *λόγος* «discorso». In senso largo, ogni dottrina relativa a Dio, o agli dei, o più genericamente alla religione. In senso stretto, con riferimento alla religione cristiana, la riflessione intorno al dato rivelato.

Aspetti terminologici: antichità greco-latina. La parola *θεολογία* appare con certezza per la prima volta in *Platone* (*Repubblica*, II, 379 a). Essa però non fu impiegata allora per designare la dottrina di Dio propria del filosofo. I *τύποι περὶ θεολογίας* di cui parla *Platone* sono i criteri secondo i quali le «disquisizioni sugli dei» possono essere ammesse, così come devono esserlo per l'educazione e per l'integrazione nello Stato. La *θεολογία*, in questo contesto, rinvia dunque ai differenti miti, all'interno dei quali *Platone* si propone di operare una cernita. È in funzione dello stesso uso che *Aristotele* chiama *θεολόγοι* o *θεολογήσαντες* i poeti, autori di racconti mitici, quali Esiodo e Omero, e che egli oppone ai «fisici» della Ionia (*Metafisica*, I, 3, 983 b 29; III, 4, 1000 a 9) i quali spiegano le cose attraverso la loro natura nel senso dei loro componenti fisici. Peraltro, nella stessa opera (VI, 1, 1026 a 19; XI, 7, 1064 b 3), *Aristotele* assimila la t. (o scienza teologica, o anche filosofia teologica: *θεολογική ἐπιστήμη*, *θεολογική φιλοσοφία*) a ciò che egli chiama la «filosofia prima», che studia l'essere in tutta la sua generalità. Questa «filosofia teologica» è posta al vertice della filosofia «teorica», al di sopra della fisica e della matematica. Così l'antichità greco-latina con la parola t. evocava anzitutto i racconti mitologici che riguardavano gli dei, rimanendo entro la sfera della religione prima che in quella della filosofia, anche se con *Aristotele* la t. comincia a essere collocata nell'ambito della riflessione razionale. D'altro canto il termine qualificativo di «teologo» si estende dai poeti ai funzionari del culto (come a Delfi), compreso anche il culto dell'imperatore; nel qual caso il termine non implica l'idea di una attività razionale. Gli stoici furono i primi a parlare di t. per designare un'attività che, pur interessandosi degli dei, rimaneva di natura razionale. È presso di loro, infatti, che troviamo la distinzione fra tre generi di t.: la t. «mitica» dei poeti, la t. «politica» dei funzionari dello Stato, e la t. «fisica» dei filosofi. Quest'ultima cerca di interpretare il significato degli dei della mitologia e del culto dello Stato, mostrando come questi dei in realtà non sono altro che personificazioni di forze della natura. Un rinnovato impiego del termine si ritrova nel neoplatonismo, specialmente in Proclo. La filosofia non cerca più tanto di assimilare, trasformandole, le realtà religiose, quanto piuttosto di trasformare sé stessa in religione mistico-intellettuale e il termine t., da questo punto di vista, rispondeva in modo particolare a questo orientamento di pensiero. Già precedentemente, tuttavia, il termine t. si era offerto a coloro che volevano rendere conto di un nuovo tipo di religione: il cristianesimo.

Il concetto di teologia nel cristianesimo antico e medievale. La parola t. non figura affatto nel Nuovo Testamento, nonostante l'esistenza di numerosi altri vocaboli formati con il radicale *θεο-*. Se i primi

autori cristiani non fecero ricorso a questo termine, ciò fu dovuto all'uso troppo caratterizzato in ambito pagano. In genere, gli apologeti sviluppano più volentieri l'idea del cristianesimo come «vera filosofia», mentre i Padri alessandrini sono ancora portati a parlare di t. nel senso stesso degli autori pagani. Per Clemente i «vecchi teologi» sono infatti Orfeo, Omero, Esiodo ed altri «saggi», anche se lo stesso Clemente fa risalire il meglio dell'ispirazione di questi «vecchi teologi» ai profeti dell'Antico Testamento. Oltre a ciò egli riconosce ai filosofi uno sforzo razionale teso a formulare la «vera filosofia», sforzo che, secondo lui, implicherebbe una partecipazione, non certo alla «mitologia di Dioniso», ma alla «t. del Logos eterno» (Stromata, I, 13). Viene così aperta una strada per una nuova accezione del termine. Chi contribuirà ancor più a questa evoluzione semantica è *Origene*. Egli, pur continuando a parlare dei «vecchi teologi greci», riduce il valore tipico del termine (forse sotto l'influsso del medio-platonismo) ricorrendo alla parola t. anche per indicare l'opera religiosa dei Persiani e degli Egiziani. Nel contempo egli comincia a usare il termine t. anche per designare la vera dottrina di Dio, mentre il verbo θεολογεῖν, che nel paganesimo poteva significare «proclamare» o «celebrare» la divinità (in partic. il divino imperatore), viene ripreso da lui soprattutto nel senso di confessare il Cristo come Salvatore e come Dio. Il nuovo significato cristiano diventa familiare con Eusebio di Cesarea. Non sono più considerati «teologi» gli antichi poeti o gli autori dei racconti mitologici, ma i profeti dell'Antico Testamento, e così pure Paolo, e soprattutto Giovanni (in partic. per il prologo del suo Vangelo, consacrato al Logos di Dio). Da questo momento il termine t. indica la vera dottrina di Dio, quale è formulata, proclamata e celebrata dalla Chiesa. Il termine t., ormai decisamente inserito nel mondo cristiano, viene ora impiegato senza reticenza da tutti i Padri greci, i quali tenderanno a dotarlo di un contenuto sempre più determinato rispetto all'oggetto della fede cristiana, definita anch'essa con sempre maggior precisione. In Atanasio troviamo un impiego costante della parola t. nel senso di «dottrina della Trinità», mentre Gregorio di Nazianzo dà il nome di «teologi» ai grandi difensori dell'ortodossia trinitaria. Così pure, è in questo momento che si opera la distinzione, rimasta classica nella Chiesa d'Oriente, tra la «t.» che verte sulla realtà intima di Dio e l'«economia» che si riferisce all'opera di rivelazione e di salvezza realizzata dal Logos incarnato. Infine, all'inizio del 6° sec., Dionigi l'Areopagita dà ancora un nuovo sviluppo al concetto di teologia. Egli continua a designare con la parola θεολογία la Sacra Scrittura, e con la parola θεολόγος gli autori ispirati, ma introduce anche delle distinzioni, rimaste classiche, che caratterizzano differenti modi d'affrontare il problema di Dio e di parlarne: secondo lui, infatti, si ha una t. «segreta e mistica», o anche «simbolica», che unisce a Dio, e un'altra «aperta e più manifesta», «filosofica e dimostrativa» (Lettera IX). Di rilievo inoltre è l'idea di «t. negativa», che insiste sul carattere inesprimibile del mistero divino, nozione questa che sarà ripresa costantemente nel corso dei secoli. Nel mondo latino fino a Mario Vittorino e ad *Agostino* la parola t. resterà per lungo tempo o del tutto ignorata o recepita solo nel significato che essa aveva nel paganesimo. Il concetto di t. quale si è imposto pressoché universalmente nel corso dei secoli, cioè di teoria sistematica di Dio e della realtà della fede, risale al Medioevo latino, all'inizio della scolastica. È ad Abelardo che bisogna far risalire il concetto di t. come formulazione sistematica della dottrina cristiana. Nello stesso periodo Gilberto Porretano inserisce, all'interno dello schema aristotelico delle scienze, la t. come dottrina cristiana di Dio, distinguendone le vie proprie («rationes») da quelle derivanti da considerazioni («naturalium ratio»). Più tardi, nel 13° sec., alla t. verrà attribuito non solo lo status di scienza, ma all'interno di un sistema culturale armoniosamente concepito, le verrà riconosciuta la preminenza con il ruolo di «regina». Il termine t. non detiene, tuttavia, l'esclusiva per designare la scienza della fede cristiana; al suo fianco, infatti, continuano a circolare le antiche espressioni quali «doctrina christiana», «sacra scriptura», «sacra pagina», «sacra eruditio», «sacra doctrina».

La teologia cristiana: il Nuovo Testamento. Se per t. si intende la riflessione sulla parola di Dio, tale riflessione è già negli scritti del Nuovo Testamento. Il primo scrittore cristiano, Paolo, intenta un processo alla «saggezza dei saggi» e all'«intelligenza degli intelligenti», opponendo a questa pseudosaggezza la «saggezza di Dio», che si esprime nella «follia» del messaggio della *Croce* (I Corinzi, 1, 12, 9): la verità cristiana non si risolve affatto nelle speculazioni o nei calcoli della ragione. Lo stesso Paolo spiega però che «dalla creazione del mondo» le opere di Dio rendono visibili all'intelligenza i loro attributi divini («potenza eterna e divinità») sicché gli uomini «sono senza scusa poiché, conoscendo Dio, essi non l'hanno né glorificato, né ringraziato come Dio» perdendosi «nei loro vani ragionamenti» (Romani, 1, 20-21). Senza entrare nella discussione, incessantemente ripresa, di sapere se questo testo permette di fondare una «t. naturale», edificata cioè soltanto partendo dall'esperienza e dai lumi della ragione, possiamo scorgervi il riconoscimento di una concordanza di principio tra un sano tentativo religioso e un giusto esercizio dell'intelligenza. Parimenti, Paolo esorta i cristiani al vero culto «a Dio gradito» e cioè a un «culto secondo il Logos»: (ἡ λογικὴ λατρεία; Romani, 12, 1). Parimenti tutti gli scrittori neotestamentari, nella misura in cui sviluppano una certa intelligenza della fede, qualunque sia il genere letterario in cui essi si esprimono (vangelo, lettere, apocalissi) formulano, in un certo senso, una teologia. A fianco di Paolo è Giovanni che, tradizionalmente, si ritiene debba meritare in modo eminente la qualifica di teologo, per la dottrina condensata nel prologo del suo vangelo. La dottrina del Logos ivi esposta impone anzitutto di sottrarre la nuova fede al lume dell'intelligenza. Fin dall'inizio dell'opera giovannea, infatti, θεός vien messo in intrinseca relazione con il λόγος; ma è pur vero che questa relazione non basta, da sé sola, a farci uscir fuori della mitologia. Specialmente nella gnosi, infatti, è possibile trovare speculazioni che attribuiscono al Logos un ruolo d'intermediario tra Dio e il mondo, o una funzione salvatrice. In tal senso parecchi critici hanno ritenuto di trovare in queste speculazioni una delle sorgenti dell'opera giovannea. Ma la singolarità di quest'ultima consiste nell'affermare che il Logos, che «era presso Dio», che «era Dio», attraverso il quale «tutto ha avuto l'esistenza» (Giovanni, 1, 1-3), s'è «fatto carne» ed «ha abitato in mezzo agli uomini», al punto che alcuni hanno potuto «contemplare la sua gloria» (Giovanni, 1, 14). La sua manifestazione, che risale a un'iniziativa proveniente «da un altro luogo», dal «Padre» (Giovanni, 8, 42; 7, 28-29; 17, 8), ha qualcosa di paradossale, perfino di «urtante» (6, 61). Essa non dispensa affatto dalla fede, anzi la richiama (6, 61), anche se, a sua volta, la fede non si concepisce senza «conoscenza», Giovanni non si stanca di associare i due verbi πιστεύειν e γινώσκειν (17, 8; 10, 38; I Giovanni, 4, 16).

La patristica e l'incontro con la filosofia. Fin dal 2° sec. gli apologeti, in partic. Giustino, cercano di gettare un ponte tra il cristianesimo ricevuto dalla predicazione apostolica e il pensiero pagano. Se uno dei modi era quello di mostrare come il meglio di questo pensiero fosse stato ispirato dalla Bibbia, tale tentativo conduceva necessariamente gli apologeti a integrare nella loro formulazione della fede alcune categorie mutuare da un sistema rappresentativo e concettuale che, di fatto, le era estraneo. *Uno* sforzo più profondo di penetrazione e di utilizzazione della cultura dell'ambiente fu compiuto dalla scuola di Alessandria. Clemente per primo sviluppa l'idea di una propedeutica, resa certa dalla filosofia, per arrivare a una più perfetta conoscenza delle verità di fede. «La filosofia greca» egli scrive «purifica l'anima in qualche modo e la prepara a ricevere la fede, sulla quale la verità edifica la gnosi» (Stromata, VII, 20). Per Clemente la gnosi è una fede purificata ed arricchita dalla elaborazione intellettuale. Essa corrisponde molto bene a quanto, con diversa terminologia, verrà considerato come opera della t.: «La fede è in qualche modo una gnosi elementare ed abbreviata delle cose necessarie. La gnosi è una dimostrazione ferma e stabile di ciò che si è ricevuto attraverso la fede; essa si edifica sulla fede, attraverso l'insegnamento del Signore» (Stromata, VII, 57). Non si tratta certo per Clemente di operare un'unione superficiale tra verità di fede e verità di

ragione, ma piuttosto di lavorare a un assorbimento del lume dell'intelligenza entro la fede, per operare una penetrazione più perfetta di ciò che questa fede propone. Una simile prospettiva viene portata avanti e approfondita da *Origene* (→) al quale si deve quella che potrebbe definirsi la prima grande opera di t. sistematica, il *De principiis*, dove numerosi dati essenziali della fede cristiana si intrecciano a una serie di speculazioni ispirate dalla filosofia nella quale *Origene* era stato formato. L'audacia della sua impresa lo rese sospetto; anche se per lungo tempo fu tacciato d'eresia e restò fonte di discordia all'interno della Chiesa, *Origene* svolse un ruolo determinante nello sviluppo del pensiero cristiano e della teologia. Nel mondo latino, chi segna in età patristica il punto di partenza di una elaborazione «teologica» delle realtà della fede è *Agostino*, anch'egli apportatore di un'influenza indelebile sulla t. posteriore, e in primo luogo su quella del grande periodo medievale. *Agostino* ha insistito su quello che resterà il principio dell'attività teologica, determinandone la modalità essenziale: il porre a reciproco servizio e controllo l'intelligenza e la fede. Questo principio e questo modo di regolare l'esercizio della t. si trovano emblematicamente condensati nelle parole di un suo sermone: «intellige ut credas, crede ut intelligas» (Sermone 43, c. 7, n. 9). Il modo in cui *Agostino* pose in opera questa dialettica della fede e dell'intelligenza – che rimase esemplare per lungo tempo – si trova applicato in maniera del tutto particolare in due sue opere: il *De Trinitate* e il *De doctrina christiana*, vera e propria introduzione alla Bibbia. Nel *De Trinitate*, dopo aver stabilito i dati della fede riguardanti le tre persone divine, partendo dalle affermazioni della Scrittura e della tradizione, l'autore cerca più direttamente l'intelligenza di questi dati e allora utilizza tutte le immagini e le analogie che al riguardo gli possono essere fornite dal mondo della esperienza umana. Nel *De doctrina christiana* *Agostino* si fa difensore degli studi profani, i quali devono contribuire all'edificazione della saggezza cristiana, e in partic. alla comprensione della Scrittura. A questo disegno devono concorrere non soltanto la conoscenza delle lingue sacre (cioè quelle utilizzate nella Scrittura e nelle sue traduzioni, l'ebraico, il greco e il latino) e quella degli esseri, ma anche l'arte della dialettica, la retorica, la scienza dei numeri, la storia e il diritto.

Il Medioevo: tradizione e rinnovamento. Tra il periodo patristico che abbiamo ricordato e quello delle grandi sintesi basso-medievali, il cammino teologico offre episodi di limitata fecondità, ma tuttavia essenziali a comprendere la forma che la t. ebbe ad assumere nell'epoca della sua maturità. L'aspetto che viene più nettamente, e quasi esclusivamente, in luce tra il 6° e il 12° sec. è l'aspetto di conservazione, nel quale domina la preoccupazione della fedeltà ai dati ricevuti dalla tradizione. L'eredità ricevuta dal passato è anzitutto la Sacra Scrittura, e la cultura consiste essenzialmente nel conoscerla e nel commentarla, seguendo da presso i commenti fatti dai Padri. Le spiegazioni che ne vengono date vertono quindi, più che sul contesto storico, sull'aspetto grammaticale e simbolico, e consistono soprattutto nella spiegazione dei significati allegorici dei testi. Anche queste spiegazioni cercano il più spesso possibile di riprendere quelle già date dai Padri, il cui pensiero per altro era oggetto di trattazioni da parte di compilatori e raccolto in «florilegi» o «catene» di citazioni. Si pone qui come fondamentale il concetto di «auctoritas». Un testo è un'«auctoritas», cioè esso si impone come principio del discorso teologico, in forza del valore privilegiato riconosciuto all'autore di esso dalla Chiesa e dalla tradizione. La riflessione teologica si sviluppa come «commento» o «lettura» di testi (anzitutto la Bibbia, quindi i Padri); il lavoro dei commentatori consiste soprattutto nell'armonizzare le differenti «auctoritates» della Scrittura e dei Padri. Le discipline profane, le arti liberali, non sono tuttavia disprezzate (la fedeltà ai Padri richiede al contrario che se ne faccia uso), ma più che mai viene sottolineato il loro carattere subordinato. Il loro scopo è quello di aiutare l'intelligenza degli oggetti di fede, in partic. dei dati biblici. Una notevole ripresa della riflessione teologica si ritrova già nel 9° sec., sotto l'impulso di Alcuino, nelle scuole della rinascita carolingia. Tali scuole non sono soltanto scuole di t., ma in esse le arti liberali sono insegnate in quanto corpo

autonomo, nel duplice raggruppamento del «trivium» (grammatica, dialettica, retorica) e del «quadrivium» (aritmetica, geometria, musica, astronomia). La Scrittura viene pur sempre considerata come fondamento di ogni verità, ma per poter meglio scoprire questa verità, l'arte che più di ogni altra viene impiegata è la grammatica, in quanto consente di restare aderenti, interpretandole, alle parole stesse del testo sacro. In ogni caso queste scuole ove s'insegnano le arti liberali sono, in tutto e per tutto, ecclesiastiche; esse sorgono e operano accanto alle abbazie o ai vescovati. Coloro che vi insegnano sono uomini di Chiesa, per i quali non si pone neppure il problema di introdurre elementi dottrinali capaci di scuotere l'istituzione, il cui sapere costituito corrisponde alle finalità e ai voleri della gerarchia. Un solo autore di questo periodo merita più d'ogni altro d'essere ricordato per aver dato testimonianza di un pensiero veramente originale: *Scoto Eriugena* (→). La sua opera costituisce un vigoroso monumento di riflessione teologica in quanto assume e introduce nell'Occidente latino le strutture del pensiero dello pseudo-Dionigi, e incide profondamente nella formazione soprattutto della t. negativa. Nell'11° sec. cominciano a delinearsi i grandi conflitti, allorché la «dialettica» entra, in maniera decisa, nelle trattazioni concernenti la fede. Il primo celebre conflitto fu quello che oppose Berengario di Tours e Lanfranco di Pavia riguardo la dottrina eucaristica. Berengario pensava che la ragione, creazione di Dio e onore dell'uomo, avesse un ruolo eminente nella ricerca teologica. Di qui nasceva il fondamentale problema se il risultato di questa ricerca non mettesse capo a uno svuotamento del mistero, all'abbassamento delle verità, affidate all'autorità, al livello delle cose mondane sulle quali l'uomo regna sovrano. Tali questioni, poste allora, non cessarono di ritornare lungo tutta la storia della teologia. Esse costituiscono in qualche modo l'aporia che incessantemente la costringe a definire di nuovo e a giustificare le proprie vie. Un conflitto di ancor più vasta portata oppose, sempre intorno al ruolo della dialettica nel trattare la realtà di fede, due grandi figure dell'inizio del 12° sec.: Abelardo e Bernardo di Chiaravalle. Abelardo sostiene che la fede non può reggersi soltanto su parole o formule; essa comporta l'«intelligenza» di quanto afferma, e anzitutto la chiarezza delle nozioni e dei loro rapporti. Parte insomma, anzitutto, da quella che noi oggi chiameremmo un'analisi del linguaggio, e questo è uno degli aspetti nei quali appare la «modernità» di Abelardo. L'analisi che egli instaura delle nozioni e degli enunciati lo conduce a riprendere in termini nuovi il confronto fra le «autorità» che costituiscono la materia dell'opera teologica: di qui il suo *Sic et Non*, primo momento di un cammino che porterà alle seguenti trattazioni sotto forma di «quaestiones» e con cui viene compiuto un passo decisivo, che opera il distacco da ogni asservimento ai testi. Abelardo cerca di dare una spiegazione e una presentazione sistematica dei misteri della fede nel tentativo di trovare delle ragioni di verosimiglianza e di convenienza ai dati della fede, come pure delle analogie, ricercate nella realtà dell'esperienza umana, con lo scopo di togliere ai misteri la loro opacità e permettere loro di illuminare realmente l'intelligenza del credente. Ciò nondimeno Abelardo dovette affrontare degli attacchi appassionati, in partic. da parte di Bernardo. Il monaco di Chiaravalle è testimone di una spiritualità basata sul ritiro dal mondo e perfino su un certo disprezzo di esso. Arti liberali e lavoro della ragione sono accomunati, per lui, nel medesimo rifiuto delle cose umane, a meno che non siano immediatamente ordinati alla «edificazione» propria o degli altri. Di fronte alle realtà divine l'atteggiamento che più conviene è l'ammirazione della preghiera e l'adorazione, non certo la curiosa investigazione. Il voler introdurre preoccupazioni di carattere «scientifico» all'interno della fede è cosa sospetta.

Anselmo d'Aosta. *Uno* degli autori cristiani che con maggiore impegno abbiano tentato l'avventura del pensiero razionale pur restando saldamente attaccati non soltanto alla fede, ma alla convinzione della superiorità, perfino della sufficienza, del sapere che essa arreca è senza dubbio Anselmo. Sulla linea di *Agostino*, egli ritiene che sia la stessa fede, una fede compenetrata dall'amore del suo oggetto, a postulare la ricerca della propria «ratio». Ed è quello che egli esprime in alcune celebri

frasi del Proslogion: «Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam ... Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam». Per arrivare a questa intelligenza, lo spirito deve utilizzare tutte le risorse di cui dispone, specialmente le analogie ricavate dal mondo creato, ma anche i procedimenti della dialettica. Lo scopo da perseguire attraverso tali operazioni resta quello religioso: avvicinare lo spirito a ciò a cui è soprannaturalmente destinato, farlo accedere a uno stato che resta intermedio tra la pura fede e la visione beatifica. La posizione di Anselmo non si distinguerebbe tuttavia da quella di tutti i grandi pensatori cristiani che lo avevano preceduto, da quella di un *Origene* o di un *Agostino*, se si fosse attestata su una generica preoccupazione di intelligenza della fede, al suo stesso interno, ricorrendo in partic. alle analogie. Egli invece propone un tipo di ragionamento che deve approdare a una «necessità». È questo il caso, in modo particolare, della famosa «prova ontologica» dell'esistenza di Dio, sviluppata nel Proslogion. Allo stesso modo egli parla di «rationes necessariae» dei misteri dell'incarnazione e della trinità. Il suo pensiero è stato oggetto di divergenti interpretazioni. Alcuni vi hanno visto l'espressione di un razionalismo difficilmente conciliabile con la trascendenza dei misteri della fede, mentre altri hanno sostenuto che Anselmo non volle mai uscire fuori dalle prospettive teologiche, ma operò sempre all'interno di queste, per svelare in qualche modo la logica interna di ciò di cui parla la fede. Uno sforzo analogo a quello di Anselmo viene perseguito poco tempo dopo dai vittorini (Ugo e Riccardo di San Vittore), come pure da Pietro Lombardo. Questi ultimi riprendono, a loro modo, il progetto di Abelardo, ma inserendolo in un contesto più immediatamente religioso ed ecclesiastico. Pietro Lombardo offre con i suoi quattro libri di Sentenze il manuale dell'insegnamento teologico su cui i teologi posteriori edificheranno la loro opera. Parallelamente a queste prime elaborazioni sistematiche, nella seconda metà del 12° sec. la riflessione si va orientando su questioni di metodo. Si comincia a porre il problema del carattere «scientifico» della t. e del suo fondamento: diverrà questo un problema centrale nella riflessione teologica del sec. 13°.

Il 13° secolo. Il Duecento, che detiene quasi il monopolio delle grandi summae teologiche, costituisce in una certa linea di ricerca e per una certa concezione della t. un punto d'arrivo. In questa fase della 'cristianità' la fede permea tutta la vita sociale ma nel contempo viene a introdursi nel mondo culturale il sistema «razionale» di *Aristotele*. Non sono più soltanto le opere logiche dello Stagirita, raggruppate sotto la denominazione di Organon, quelle che nutrono il pensiero dei dottori, ma anche la sua metafisica, la sua fisica, la sua psicologia e la sua etica. Queste opere, tradotte a più riprese tra il 12° e il 13° sec., che già influenzano Guglielmo d'Auxerre (→) e Filippo il Cancelliere, avranno un peso determinante soprattutto sull'opera di Alberto Magno (→) e su quella di *Tommaso d'Aquino* (→). Il nuovo studio di *Aristotele* comporta due conseguenze: anzitutto, l'ingresso nel pensiero cristiano di un contenuto teorico e culturale di provenienza estranea e, in secondo luogo, una differenziazione ben più chiaramente marcata tra l'ordine della conoscenza razionale, filosofica, da una parte, e la conoscenza della fede, propriamente teologica, dall'altra. In partic. la ricezione non soltanto di aspetti formali della filosofia di *Aristotele*, ma anche dei suoi contenuti, introduce strutture e punti di riferimento nuovi: esemplare l'importanza che da allora verrà a ricoprire il concetto di natura.

Tommaso d'Aquino. In Tommaso, la ragione che opera nelle t. è una ragione che conosce la natura delle cose, e che va lasciata libera di adempiere pienamente al suo ufficio. I suoi primi scritti, d'altra parte, sono d'ordine propriamente filosofico (*De ente*, *De principiis naturae*). Anche se egli intende, come tutti i suoi contemporanei, il ruolo della filosofia come «ancella» della t., questa «ancella» assicurerà tanto meglio il suo servizio se prima sarà stata affrancata. L'opera a cui, anzitutto, si dedica Tommaso è comunque un'opera teologica e che teologica intende essere. Essa mira alla

conoscenza del Dio della rivelazione, per la realizzazione del destino soprannaturale dell'uomo, anche se Tommaso intende conferire a questa opera lo statuto di una vera «scienza». Questo carattere dipenderà dal rigore con cui opererà la ragione, in partic. facendo comprendere «le verità meno conosciute, partendo da quelle che si conoscono». La t., così come la concepisce Tommaso, è fondata – come ogni altra scienza – su delle prime verità, su dei «principi». Questi sono, all'accorrenza, gli «articoli» di fede enunciati nel Credo della Chiesa, e fondamentalmente quello del Dio trinitario e quello dell'incarnazione redentrice. Il proprio della scienza teologica è mostrare come ogni cosa si chiarisca quando ne venga illuminato il rapporto con il mistero di Dio, nel suo essere intimo e nella sua libera decisione di salvezza. La t. tende a far vedere tutte le cose così come le vede Dio. Essa si presenta come un duplicato umano della scienza di Dio. In tal senso è una «scienza subalterna», cioè una scienza che deriva tutti i suoi principi da un'altra scienza, in questo caso dalla scienza di Dio (condivisa dai beati), i cui principi sono proposti nella rivelazione e raggiunti appunto attraverso la fede. I principi di questa nuova t. possono ridursi a due proposizioni fondamentali: la grazia non sopprime la natura, ma la perfeziona; esiste un rapporto di «analogia» tra quello che possiamo sapere e dire di Dio e quello che egli è realmente. Senza dubbio, la natura è già tutta presente, in definitiva, nella volontà creatrice di Dio. Senza dubbio, tutto il discorso teologico trova la sua chiave di volta nel mistero trinitario e in quello dell'amore salvifico di Dio rivelato in Cristo. Senza dubbio, quello che noi attribuiamo a Dio attraverso le nostre categorie umane non resta «analogicamente» vero se non affermiamo allo stesso tempo il modo singolare, «eminente», secondo cui tale verità si realizza in lui, e che supera assolutamente il nostro intelletto. Nonostante tutto ciò il riconoscimento della positività della natura e il ruolo determinante della ragione naturale entro l'argomentazione teologica attirerà su Tommaso (che sarà poi e per lungo tempo riconosciuto come il teologo per eccellenza dell'ortodossia cattolico-romana) il sospetto e l'accusa di razionalismo e di naturalismo da parte di alcune autorità ecclesiastiche e universitarie del suo tempo.

Bonaventura di Bagnoregio. In opposizione al deciso aristotelismo di Tommaso, tutta una serie di teologi, soprattutto francescani, resterà sulla linea di un'ispirazione puramente agostiniana. Il più importante di questi fu Bonaventura, la cui opera mantiene per questo aspetto un fondamentale interesse. Il principio agostiniano dell'«illuminazione» dello spirito da parte della grazia di Dio viene da Bonaventura sviluppato in maniera sistematica: non si può avere conoscenza delle realtà create se non partendo dalla sorgente divina da cui esse procedono; esse sono allora afferrate nel loro valore simbolico, in cui consiste la loro verità. Per il carattere più «spirituale», per il riferimento più diretto e deliberatamente mantenuto alla fede come esperienza di vita, la linea agostiniana, rappresentata nel 13° sec. da Bonaventura, permetterà sviluppi molteplici e nuovi frutti, più di quanto non lo farà la linea tomista con le sue solide strutture logico-ontologiche e con il suo orientamento largamente intellettualista. Con il suo orientamento più antropologico che cosmologico, nel quale il mondo è anzitutto considerato per l'uso che l'uomo ne fa, e l'uomo stesso nella sua relazione con Dio, la t. bonaventuriana reca in sé, almeno sotto certi aspetti, maggiori affinità che non la t. tomista con una moderna visione teologica.

La crisi del 14° secolo. Se la corrente agostiniana era, in certo senso, apportatrice d'avvenire, lo sviluppo che si produsse assunse anzitutto l'aspetto di una crisi. Fin dall'inizio del 14° sec. il solido edificio sistematico di Tommaso comincia a subire incrinature, che intaccano sia il contenuto sia l'idea stessa di teologia. Esse sono poste in evidenza già nell'opera di *Duns Scoto* (verso il 1266-1308), colui che verrà chiamato il Doctor subtilis ma che conserva un profondo legame sia con la tradizione francescana, sia con l'ambiente oxoniense nel quale si era formato e dove fioriva lo studio della matematica e delle scienze. Senza ignorarlo e senza volerlo rigettare in blocco, *Duns Scoto* sottopone a una critica acuta tutto intero il sistema aristotelico-tomista. Attraverso un esame

critico del funzionamento della ragione, egli contesta a quest'ultima una parte importante dei poteri riconosciutigli dal tomismo, in partic. riguardo le realtà di fede. Pur senza rompere ogni legame tra filosofia e t. (questa infatti può e deve beneficiare dei servizi della ragione all'interno dei suoi procedimenti), egli tende a stabilire tra esse una ben più netta indipendenza; quanto più la filosofia diventa esclusivamente critica tanto più la t. diventa strettamente dipendente dai dati positivi della rivelazione e dalla loro interpretazione da parte dell'autorità ecclesiastica. Anche se di fatto la «sottigliezza» non manca di corrispondere alla preoccupazione di positività razionale, ferma rimane la convinzione che Dio, oggetto proprio della t., sfugge per natura alle nostre categorie. La sola che ne rispetti l'inaccessibilità è quella, negativa, dell'infinito. Noi raggiungiamo Dio, o meglio, lui ci raggiunge, nell'atto contingente della sua rivelazione, in cui ci si svela essenzialmente come volontà e come amore, ed è per un moto della nostra volontà, in un atto d'amore, che noi allora penetriamo nel suo mistero. La t., pertanto, non viene più concepita come «scienza subalterna» al modo di Tommaso, bensì come scienza pratica, scienza di ciò che è vissuto e praticato attraverso una fede «operante nella carità».

Guglielmo di Occam. Le rotture annunciate da *Duns Scotto* furono consumate nel corso dei secc. 14° e 15° dal nominalismo, quella corrente filosofico-teologica che negava, in modo particolare, che una qualsiasi realtà corrispondesse a idee generali (non è reale se non ciò che è singolare; il concetto si riduce al segno, alla parola, al «nome» che lo indica in modo puramente convenzionale). I più notevoli rappresentanti di questa tendenza sono Guglielmo d'*Occam*, Pietro d'Ailly e Gabriel Biel. Per tutti costoro, tra il credente e il sapiente non c'è nulla in comune. Il primo si rifà a un Dio che è onnipotenza, volontà sovranamente libera; il secondo stabilisce relazioni tra segni che non hanno altra realtà se non quella artificiale, a meno che non si contenti di collezionare osservazioni di puri fenomeni. Quanto alla t., essa prorompe in qualche modo dall'interno; il suo senso, infatti, quasi si riduce a mettere in rilievo la realtà di Dio, manifestata nella sua rivelazione, e il ruolo di una ragione che non può lavorare altro che su sé stessa. Le due componenti della parola t. sono ravvicinate solo per una sorta di decisione violenta. Scotisti e nominalisti non sono i soli a impegnarsi in distinzioni e in ipotesi. I seguaci della scuola tomista, quali Capreolo o Caietano, preoccupati di commentare e difendere le posizioni del maestro più che di approfondire l'indagine diretta dei contenuti di fede, porranno mano ad argomentazioni più abili che feconde. La t. diventa, ogni giorno di più, un affare di «scuole», che per lo più si riallacciano agli ordini religiosi. Essa merita allora l'appellativo di «scolastica», risultando sempre più estranea alla vita della Chiesa e al mondo dei credenti.

La «devozione moderna». Di contro alla estraniamento della t. ufficiale dal mondo spirituale della Chiesa, viene tuttavia emergendo una ricerca d'autentica interiorità, congiunta al culto della Sacra Scrittura affrontata senza intermediari. Una delle testimonianze più famose di questa ricerca e di questa «devotio moderna» è l'Imitazione di Gesù Cristo. Ma essa si esprime anche nelle numerose associazioni di pietà (Fratelli della vita comune, Fratelli moravi, i diversi beghinaggi, ecc.) e nelle opere di valore della mistica renano-fiamminga (Ruysbroeck, Suso, Taulero). Vengono messi in atto seri sforzi per riformare e rianimare la t. cercando di riavvicinarla ai bisogni spirituali e pastorali e alle sorgenti della fede; in tale direzione si muovono Gerson o Niccolò di Cusa. Ma questi tentativi non arrivarono a imporsi in un mondo cristiano profondamente turbato e dilaniato: la rottura tra t. e vita spirituale appare così come uno degli aspetti di un universo culturale in crisi, prossimo a disgregarsi.

Il Rinascimento. Mentre la cristianità medievale manifesta tutti i segni della sua disgregazione, un mondo nuovo comincia ad annunciarsi, nel quale la t. sarà destinata a ricevere un nuovo statuto o, piuttosto, dovrà scoprire una sua collocazione, leggere nuove possibilità. Il mondo sul punto di nascere è quello del Rinascimento e degli umanisti. Costoro incominciano con passione a liberarsi

delle tradizioni di un Medioevo inaridito, aprendosi a una rinnovata valutazione dell'antichità pagana, ma anche del cristianesimo primitivo e patristico. Ed è qui che la t. sembra chiamata ad apportare frutti fino allora ignorati. La Scrittura e le opere dei Padri vengono pubblicate con acribia critica, offrendo edizioni in lingua originale, illustrate dalla filologia e restituite al loro contesto. Questo studio positivo, rigoroso, non viene concepito come completamento e ausilio del metodo speculativo rappresentato dal procedimento dialettico della «quaestio» e della «disputatio». Esso viene elaborato e promosso con il fine di sostituirlo. E poiché la scolastica viene formalmente rigettata, quale espressione della «barbarie» medievale, ecco sorgere la ricerca della «sincera theologia», della «philosophia Christi», ossia di una t. che non si perda in inutili ragionamenti sofistici, ma che si riallacci invece alle fonti originarie, nonché alle espressioni primitive della fede cristiana.

La teologia di *Lutero*. Questa nuova concezione dell'operare teologico dovrebbe rispondere sia alle esigenze di una cultura rinnovata, preoccupata della verità oggettiva e che comincia a svegliarsi al senso della storicità, sia a quella di coloro che si preoccupano di soddisfare l'aspirazione interiore per un nutrimento religioso autentico. L'opera di Erasmo (→) è particolarmente rappresentativa di questo duplice orientamento di una t. impegnata a cercare nuove strade: a fianco degli studi filosofici e storici sulle fonti cristiane, Erasmo consacra il meglio dei suoi sforzi a lavori di educazione morale e spirituale, convolvendo l'uno nell'altra umanesimo e t. cristiana. Un nuovo modo di «teologare» fu realizzato da *Martin Lutero*. Questo nuovo modo consiste nel riconoscere il valore della soggettività e dell'interiorità del singolo. In questo senso, si può dire che la t. di *Lutero* si è costituita come risposta ai bisogni di spiritualità che la t. aveva ormai da tempo cessato di soddisfare. La novità della t. di *Lutero* è data anzitutto dal suo punto di partenza. Essa consiste nella preoccupazione di non separare l'opera teologica dall'atto che la costituisce: l'atto di fede personale del teologo. *Lutero* sviluppa la sua t. nel quadro della dottrina trinitaria e cristologica, quale era stata formulata nei primi concili ecumenici. Ma la sua preoccupazione è anzitutto quella dell'appropriazione di questa dottrina, del suo significato per il credente. La t. di *Lutero* rifiuterà sempre di costituirsi come un sapere più o meno indifferente, nel quale il teologo non sia impegnato tutto intero. *Lutero* non cesserà mai di diffidare di una speculazione che sia sviluppata per sé stessa, e nella quale lo spirito umano giunga ben presto alla contemplazione di sé stesso. Egli intraprende nel contempo una guerra aperta contro la scolastica e la filosofia di *Aristotele* a cui essa è legata: «Non si diventa teologo se non senza *Aristotele*», come dichiara nella sua *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517). In questo senso *Lutero* respinge una «t. della gloria», intesa come visione e possesso delle realtà di fede; egli al contrario ritiene che il solo modo di raggiungere queste realtà risieda in una «t. della croce», intesa come passaggio attraverso la prova della notte dei sensi e dello spirito. Per *Lutero* la t. non è frutto di una contemplazione serena, ma di un combattimento. «Vivendo, anzi morendo e condannando si fa il teologo, non comprendendo, leggendo o speculando». La «vera maniera di dedicarsi allo studio della t.» è, per lui, quella di abbandonarsi alla vita spirituale, che è «preghiera», «meditazione», «tentazione». La t., così come la concepisce *Lutero*, è dunque risolutamente di natura esistenziale. Essa procede dall'esperienza vissuta: «Solo l'esperienza fa il teologo». Tuttavia non si tratta di un'esperienza fatta di sentimenti o di stati d'animo ma è l'esperienza della fede, sempre suscitata dall'ascolto di una parola e sviluppata in una confessione. Di qui lo stretto legame della t. di *Lutero* con la predicazione. La sua è una t. «pastorale» piuttosto che «mistica», sempre in rapporto diretto con il mistero della parola. Riformatore, profeta, predicatore, *Lutero* pensò e volle sempre essere teologo nel senso più completo della parola; rifiutare alla sua opera il carattere di vera t. si potrebbe solo partendo da quel concetto di t. che egli, appunto, rigettava. Conviene pertanto mettere in rilievo con precisione la novità del concetto della t. di *Lutero*. Essa verte su ambedue gli elementi

di cui il nome si compone: «θεός» e «λόγος». Come abbiamo già detto, il Logos prende in *Lutero* la forma di un discorso impegnato, intrinsecamente legato alla prassi, all'azione, all'esistenza, alla storia. Il fatto è che un tale Logos è capace di parlare di un Dio non in quanto raggiunto per quello che è in sé, ma in quanto colto nell'atto della rivelazione e della salvazione. Il punto di vista filosofico, astratto, delle «essenze» viene risolutamente scartato come sterile, anche perché porta a volgere le spalle alla realtà sia di Dio sia dell'uomo che comincia a parlarne. Oggetto della t. non è quello di offrire la natura di Dio alla conoscenza di una ragione che opera attraverso categorie atemporali. È questo il dramma dell'incontro dell'uomo concreto, peccatore con il Dio vivente, che *Lutero* definisce rispettivamente «uomo colpevole e perduto e Dio che giustifica e che salva». La t. ha come oggetto la Sacra Scrittura di cui, meglio che la scolastica decadente, intrisa di allegorismo, intende rispettare scrupolosamente i termini esatti; la t., così come la concepisce *Lutero*, riceve la sua certezza dal suo oggetto e nella fermezza con cui quest'oggetto le impone di partire dalla Scrittura: «Per questo la nostra t. è vera, perché ci pone al di fuori di noi». Questa t. trova la sua struttura fondamentale non già nell'articolazione ragione-rivelazione, ordine naturale-ordine soprannaturale, ma nel rapporto, accolto dal Nuovo Testamento, Legge-Vangelo. Questo rapporto è essenzialmente un rapporto storico, nel quale ciascuno dei termini è impensabile senza l'altro, e nel quale il secondo è la chiave d'intellegibilità del primo. La Legge è ciò di cui il Vangelo rivela la vera natura, nel momento stesso in cui pone fine a essa. Orbene, il Vangelo è il trionfo della grazia, la realizzazione dell'impossibile: la «giustificazione dell'empio». Così pure la t. luterana non intende far altro che ribadire la Parola del Nuovo Testamento, e la salvezza che essa annuncia. Essa ad altro non tende che a realizzarsi «con la sola fede».

La teologia della Riforma e la sistematizzazione cattolica. La linea teologica tracciata da *Lutero* si svilupperà nella Riforma. Senza dubbio alcuni tratti caratteristici della t. di *Lutero*, che dipendevano dalla sua personalità eccezionale, si attenuarono; alcune delle sue intuizioni saranno riprese e sviluppate all'interno di sistematizzazioni che, più o meno, ne modificheranno il tono. Il secondo grande riformatore, *Calvino*, nonostante alcuni principi comuni, riguardanti in partic. l'autorità unica della Scrittura, elabora una t. più sistematica, meno immediatamente legata all'esperienza spirituale. D'altra parte la t. luterana ripresa dai discepoli tende ad assumere, dalla fine del 16° sec., la forma di una nuova scolastica, al servizio di una nuova «ortodossia». Parallelamente, la t. cattolica, sulla linea del tomismo, è portata piuttosto a consolidare sé stessa e a difendere le posizioni acquisite. A fianco della scolastica tradizionale, si sviluppano una t. «mistica», una t. più tardi definita «fondamentale» o «apologetica», che mira a stabilire la solidità delle basi della fede, e infine una t. «controversistica». Inoltre, si viene operando in modo graduale un distacco tra t. «morale» e t. «dogmatica» mentre, accanto alla t. speculativa, comincia a edificarsi una t. «positiva», ordinata alla conoscenza delle testimonianze della tradizione, nei loro termini originali.

Dall'Illuminismo all'Ottocento. Dopo la rivoluzione della Riforma e le sistematizzazioni del 17° sec., il nuovo contesto in cui si deve inserire la t. è anzitutto quello dell'Illuminismo. Seguendo un processo già iniziato nel Seicento, la t. subisce sempre più la concorrenza, nel campo della cultura, della scienza e della filosofia. La scienza in partic. contesta sempre più alla t. l'universalità delle sue competenze. Il caso di Galileo costituisce l'esempio più illuminante di tale conflitto e, a partire da esso, la contestazione si allargherà a campi sempre più vasti. Dopo la serrata critica alla cosmologia aristotelico-scolastica a cui era più o meno legata la t., è la volta della storia, e in partic. della storia sacra, la cui critica coinvolgerà gli stessi documenti di base. Si sviluppa soprattutto un atteggiamento sempre meno conforme con una disciplina fondata sull'autorità e sulle tradizioni: nasce un nuovo senso della realtà che rischia di mettere in causa radicalmente non solo il modo di parlare proprio della t., ma anche ciò di cui essa parla. In altre parole, la t. sembra respinta sempre più in uno spazio

irreale, e in essa non si tarderà a vedere un modo di pensare da cui importante, anzitutto, è affrancarsi, se si vuol cogliere la realtà nei suoi molteplici aspetti e poter così operare in un modo utile e fecondo. Lo scienziato non solo non ha bisogno dell'«ipotesi Dio» per stabilire le leggi del reale, ma deve anzi respingerla, se vuole operare con rigore e progredire nella conoscenza effettiva del mondo. La filosofia, che traduce almeno in parte questo modo di vedere generato dal sorgere della scienza e della tecnica, s'afferma sempre più saldamente di fronte alla t.; all'inizio non in maniera aggressiva ma anzi con condiscendenza, e talvolta con la pretesa di venirle addirittura in soccorso. *Descartes*, per es., intese dare un nuovo fondamento alla certezza dell'esistenza di Dio di cui la t. ha fondamentale bisogno. Ma su questa strada tutto un settore della t. subirà a lungo, senza dubbio molto di più di quanto esso stesso non ne avrà coscienza, la tutela della filosofia cartesiana che, specialmente nei paesi latini, tenderà a mantenere la t. in un intellettualismo devitalizzato. Più tardi, e in un diverso contesto culturale, la filosofia, nel tentativo di penetrare all'interno della t. allo scopo di rianimarne il contenuto, finirà con l'assorbirla nel suo procedimento. Tale è la tendenza dell'idealismo tedesco, che trova la sua più perfetta realizzazione nel sistema hegeliano. Parve allora che la t. non potesse continuare a esistere se non acconsentendo a una mutazione radicale, accettando anzitutto la negazione e la morte di tutto ciò che essa era stata: non più quindi una disciplina edificata sulla fede, ma sulla ragione. Ciò posto, continuare a parlare di t. non aveva più senso e in qualche modo più conseguenti furono coloro che seguirono il pensiero di *Hegel* nel senso dell'ateismo e della riduzione della t. a pura antropologia. Tale fu, in partic., il caso di *Feuerbach*, per il quale «compito dei tempi che sono ora arrivati» è «la trasformazione e la dissoluzione della t. in antropologia». Egli ritiene la filosofia hegeliana come «l'ultimo rifugio, l'ultimo supporto razionale della t.» e, più precisamente, ritiene lo «Spirito assoluto» di *Hegel* come «lo spirito evaso dalla t. e che ancora erra nella filosofia hegeliana a guisa di uno spettro». Nel contempo un altro filosofo, *Kierkegaard*, denuncia la mistificazione del sistema hegeliano. Tale sistema infatti ignorava secondo lui quel che c'è di più reale, e che proprio per questo non si lascia sistematizzare: la soggettività di quel che esiste («non c'è un sistema dell'esistenza»). *Kierkegaard* non intese operare direttamente come teologo ma come filosofo, e come tale aprì nuove strade alla t.: strade impervie quant'altre mai, determinate dalla coscienza dell'«assoluta differenza qualitativa» tra Dio e l'uomo, e dal carattere radicalmente «paradossale» del linguaggio della fede. L'eredità di *Kierkegaard* sarà raccolta nel 19° sec. dalla corrente della «t. dialettica» di cui si tratterà più avanti.

Sviluppi ottocenteschi. La t. costituitasi nel 19° sec., al seguito o al fianco dell'idealismo filosofico, presenta tutto un altro aspetto. Nel protestantesimo essa fu essenzialmente liberale, dominata dall'alta statura di *Schleiermacher*. Il suo proposito fu di riconciliare il cristianesimo con la cultura moderna. Egli intese evitare che «il nodo della storia» si sciogliesse lasciando andare «il cristianesimo con la barbarie e la scienza con l'incredulità». Individuando i suoi ideali interlocutori «nelle persone educate tra coloro che disprezzano la religione», egli dà alla sua t. un orientamento risolutamente apologetico. Nondimeno questa apologetica è tutt'altro che un'impresa razionalizzante, tesa a «provare» la fondatezza del cristianesimo. *Schleiermacher* vuole piuttosto manifestarne il valore educativo e culturale, in funzione stessa del mondo moderno, mettendo in risalto l'alto contributo del cristianesimo alla cultura. Egli concepisce il suo compito di teologo come quello di un «virtuoso» ermeneuta della religione, che interpreta con arte, per svelarne lo spirito e la virtù, il dato cristiano. Un simile trattamento presuppone la plasticità di tale dato, da considerarsi più che nella rigidità delle sue forme nella vivente ricezione in seno all'anima del credente. La t. di *Schleiermacher*, e con lei tutta la t. «liberale», è infatti una t. della coscienza e del sentimento religioso. Essa mantiene l'uomo nella consapevolezza della propria insufficienza, nella necessaria disposizione del suo spirito e del suo cuore ad aprirsi, nel «sentimento di assoluta dipendenza» che

definisce la condizione più profonda del suo essere. La rivelazione pertanto, e con essa ogni realtà cristiana, non sono da considerare altro che nel quadro dell'esperienza umana, nel rapporto che le lega all'uomo, sia esso soggetto individuale o comunitario. Ancor più che di Dio, la t. parla in modo fondamentale dell'uomo: dell'uomo religioso, dell'uomo religioso cristiano, che vive nella comunità cristiana, ma sempre dell'uomo. Essa è una «scienza dello spirito» tra le altre, e in tal senso rappresenta un settore, una dimensione, per altro imprescrittibile, dell'antropologia. In quanto antropologia cristiana, la t. non potrebbe venir elaborata senza parlare del Cristo, e con lui di tutta la realtà storica che da lui deriva e a lui si riallaccia. Ma sia Cristo sia questa realtà tendono a essere considerate unicamente come simbolizzazione di ciò che, a proprio modo e secondo la propria intensità, è vissuto da ogni coscienza religiosa. In tal senso la t. entra piuttosto nel quadro della storia e della psicologia religiosa. Per più di un secolo il protestantesimo resterà sotto il segno di questa t. «liberale». Essa troverà echi, o varianti, nel modernismo cattolico. Altri teologi cattolici nel 19° sec., tuttavia, avevano tentato di far fronte in altro modo alle rivendicazioni della ragione e del soggettivismo. Günther (→) e Hermes (→), che cercarono di stabilire la totale razionalità dei dogmi, di fatto rischiano di ridurre il mistero di Dio a un Logos umano. In altra direzione, J. A. Möhler e la Scuola di Tubinga s'adoperarono a rivivificare la t. cattolica attraverso un ritorno alle fonti patristiche, introducendo inoltre categorie vitalistiche mutuata dalla cultura romantica dell'epoca.

Il rinnovamento del sec. 20°. Come più volte accade nel corso della storia, il rinnovamento della t. nel 20° sec. è avvenuto, anzitutto, attraverso un ritorno alle fonti: all'ispirazione dei riformatori in seno al protestantesimo, alla Scrittura e alla tradizione patristica in seno al cattolicesimo. Dopo la Prima guerra mondiale prende forma nella t. protestante una nuova corrente, quella t. dialettica che non tarderà a lasciare un segno in larghi settori del pensiero cristiano e della vita ecclesiale. Legata ai nomi di Barth, Bultmann, Gogarten, Brunner, questa nuova linea di ricerca si definisce, per gran parte, in opposizione a quella seguita dalla t. liberale. I suoi promotori parlano di «rivoluzione copernicana» in quanto il centro della t. non è più l'uomo ma Dio, e il discorso teologico viene interamente determinato dalla Parola trascendente della rivelazione, nell'atto stesso in cui essa si produce. Una t. rivolta così esclusivamente e sottomessa così interamente alla Parola di Dio, lungi dall'essere una t. d'evasione, si rese promotrice degli impegni più radicali. Essa non riteneva di dover portare immediatamente la sua attenzione sui problemi del mondo in quanto tali, ma si vedeva chiamata a rivendicare la Parola che la costituiva e con essa la totalità dell'esistenza di coloro che vi si erano votati. Orbene, quest'atteggiamento forniva una salvaguardia di fronte a ogni volontà di terreno asservimento, e il più notevole rappresentante di questa t., Barth, vi trovò il principio di una resistenza inflessibile al totalitarismo dello stato nazional-socialista. Nell'opuscolo *Esistenza teologica ai nostri giorni*, redatto nel 1933 (all'indomani della presa del potere da parte di Hitler) Barth afferma che il teologo non si deve mescolare in questioni politiche in quanto tali, neanche di politica ecclesiastica, ma deve restare sé stesso e testimoniare della «realtà» che egli serve e che non deve lasciarsi ipotecare da nessuno. «Nella particolare cura che gli è stata affidata, il teologo deve restare vigilante, uccello solitario sul tetto, e perciò sulla terra, ma sotto il cielo aperto, largamente e incondizionatamente aperto». Il teologo continuerebbe in tal modo il ruolo che fu proprio dei profeti. Mentre la t. protestante operava questo deciso ritorno alle fonti del profetismo, che la rendeva atta a combattere in Germania il neopaganesimo trionfante, la t. cattolica stava gradualmente uscendo dal torpore in cui l'aveva gettata la reazione antimodernista dell'inizio del secolo; ciò attraverso un ritorno alle «fonti» della fede, specialmente quelle scritturistiche e patristiche, ma anche con lo sforzo di ritrovare, al di là di una scolastica da manuali, la vera ispirazione dei grandi teologi medievali. I nomi di Congar, M.-D. Chenu, J. Daniélou, de Lubac, Balthasar sono particolarmente rappresentativi di questo rinnovamento che doveva largamente contribuire a render possibile l'opera

del Concilio vaticano II. Da parte sua, nello stesso tempo, la t. ortodossa, attraverso uomini come Bulgakov e V.N. Losskij, faceva conoscere all'Occidente le ricchezze della tradizione orientale. La solidità di tale rinnovamento veniva rimessa in causa subito dopo la Seconda guerra mondiale. Il centro di gravità della t. si spostava di nuovo: la preoccupazione per l'uomo, con i suoi problemi, le sue speranze e i suoi progetti, catalizzava ben più che nel primo dopoguerra l'attenzione dei teologi. Questa preoccupazione appare chiaramente nella discussione del progetto bultmanniano di «demitizzazione» e di «interpretazione esistenziale» del Nuovo Testamento. Secondo Bultmann i differenti detti, racconti, «miti» della Scrittura devono essere interpretati in funzione delle strutture dell'esistenza umana, e nel quadro di quelle sole strutture essi trovano il loro vero senso. La filosofia, per lo meno quella che analizza queste strutture, assume un ruolo di importanza fondamentale per l'esegesi e per la t., anche se questo ruolo resta puramente strumentale, non potendo alcuna filosofia, in quanto tale, essere veicolo della Parola viva alla quale risponde la fede. La «comprensione» diventa così, per il teologo, una preoccupazione principale; anzi Bultmann sottolinea ancora la necessità di una «pre-comprensione» di quel che significano i documenti della fede, perché quel che dicono possa esser compreso e ricevuto. In altri termini, viene portata un'attenzione primaria sul soggetto che interroga e sul suo modo di ricevere la Parola della salvezza. La t. tende di nuovo a riavvicinarsi all'antropologia. Il suo oggetto diretto non è tanto Dio quanto l'uomo che crede, l'uomo che comprende la Parola.

Il progetto di una teologia «ermeneutica». Nell'opera di Bultmann e sotto il suo influsso, l'ermeneutica, cioè la teoria dell'interpretazione, dell'attualizzazione, dell'appropriazione, è chiamata a ricoprire un ruolo di capitale importanza. Essa tende, in un teologo come G. Ebeling, a confondersi più o meno con il procedimento teologico in quanto tale. O piuttosto, per Ebeling, la forma che la t. deve assumere nella nostra epoca è una forma ermeneutica. Una t. ermeneutica è una t. continuamente alla ricerca delle sue proprie strade. Essa, più che proporre un nuovo oggetto d'indagine – che ne farebbe come una nuova branca del sapere teologico a fianco della t. biblica, storica, dogmatica –, consiste in una certa maniera di muoversi tra questi differenti fatti, nella preoccupazione di reperire il loro significato e la loro rispettiva portata. La t. ermeneutica perciò si preoccupa del funzionamento del linguaggio, ma nella specifica preoccupazione di vederlo funzionare come linguaggio teologico. Dei due termini che costituiscono il concetto di teo-logia, la t. ermeneutica mette l'accento sul secondo, nella convinzione che il λόγος non è affatto estraneo al θεός, e anche che il perfetto Logos, la vera Parola, la Parola in senso pieno, è propria di Dio e di lui solo. L'uomo non diventa capace di vera parola se non sentendosi interpellare, in un modo o nell'altro, dalla Parola di Dio, nella quale e attraverso la quale tutte le cose trovano il loro principio e la loro realizzazione, cioè il loro senso. In questo modo di procedere la t. ermeneutica cerca di manifestare cosa sia parlare secondo verità, cioè esprimere qualcosa di veramente significante, e svelare chi è Dio.

Teologia e secolarizzazione. Come la fede, di cui essa rende conto, la t. deve far fronte al fenomeno della secolarizzazione, quel fenomeno cioè secondo cui le realtà del mondo e della società tendono a stabilirsi in un'autonomia sempre più grande, rifiutando o ignorando ogni riferimento religioso. Sotto lo stimolo di tale situazione, certo non nuova ma sempre più generalizzata, la t. interroga una volta di più sé stessa, ritornando ai suoi principi e a ciò che fu sempre la sua giustificazione. Invece di considerare la secolarizzazione come una minaccia, essa ne fa, con uomini come Gogarten o H. Cox, uno dei temi privilegiati della sua riflessione; il che la porta a sottolineare come lo stabilirsi dell'uomo e del mondo su proprie basi solide e autonome s'accordi molto bene con la fede biblica che la t. ha la missione di formulare. Se il senso della dottrina della creazione è quello di «disilludere» la natura; se tutta la rivelazione biblica, affermando la sola santità di Dio, tende a

liberare l'uomo dagli idoli che lo asserviscono; se essa culmina nell'opera del Cristo che ha fatto dell'uomo un «affrancato», erede del Regno, allora, lungi dall'opporsi alla fede di cui la t. rende conto, la secolarizzazione può apparire piuttosto come la conseguenza della fede, di cui la t. deve scoprire le radici giudaico-cristiane per garantire le condizioni necessarie per la sua continuazione correggendo le eventuali perversioni cui con il tempo è andata incontro. A ogni modo, superando il piano relativamente formale sul quale ci si è mossi, è necessario porsi nuove domande. E anzitutto, che ne è stato, esattamente, di questa secolarizzazione considerata come un dato di tutta evidenza? È vero che gli uomini d'oggi si muovono unicamente entro i limiti di un universo interamente razionale e profano? Soprattutto, il punto di vista secondo cui il mondo contemporaneo è immediatamente considerato in relazione, negativa, con la sfera religiosa, consente di comprendere in modo sufficiente il processo concreto ed infinitamente complesso della sua costituzione? E poi, il potere critico della fede cristiana, che vuol essere un fattore permanente di liberazione in rapporto agli idoli del mondo sempre pronti a risorgere, non deve forse giustificarsi, riscoprirsi incessantemente, esercitarsi, coltivarsi? La t. della secolarizzazione, dunque, deve sempre preoccuparsi di saper parlare di Dio. Ancora da questa preoccupazione è mossa quando, come t. della «morte di Dio» (G. Vahanian, W. Hamilton, P. Van Buren, Th. Altizer), adotta come punto di partenza la scomparsa di Dio dall'orizzonte della coscienza contemporanea. Questa t. reinveste, di fatto, nella figura di Gesù un significato assoluto, che corrisponde pur senza nominarlo a ciò che ha sempre evocato l'idea di Dio. In altri casi, la «morte» vuole esprimere il modo singolare del rapporto dell'uomo contemporaneo con Dio. La t. tenta di definire così un modo originale di parlare di ciò che è sempre stato il suo oggetto.

Teologia della cultura. Un tipo particolarmente rappresentativo di t. riferita all'esperienza umana, aderente in qualche modo a questa esperienza e che, tuttavia, stimola l'uomo a più e ad altro che non a sé stesso, è la t. della cultura di P. Tillich. Secondo una delle idee fondamentali di Tillich, «come la religione è la sostanza della cultura, così la cultura è la forma della religione». La religione non è un settore particolare della realtà umana, ma è una delle sue dimensioni costitutive; e tuttavia la realtà umana non cessa mai d'esser messa radicalmente in discussione, nelle sue limitazioni, dalla religione, in quanto la religione è il rapporto intrattenuto con il senso ultimo di tutto ciò che è, la relazione implicitamente o esplicitamente stabilita con ciò che, in definitiva, interessa l'uomo (ultimate concern) e il centro che è al di là di lui stesso. La religione è pertanto ovunque si annuncia una «preoccupazione estrema», ma quest'ultima non esce dall'«oblio» e non diventa veramente una realtà per noi, se non determinandosi in certe figure storiche. Tale è il significato delle religioni e, tra esse, del cristianesimo. Nel suo simbolo fondamentale, «Gesù in quanto Cristo», si è reso manifesto «l'essere nuovo», la realtà perfettamente compiuta. La t. ha il ruolo di contribuire a rivelare ciò che si potrebbe chiamare il fondo delle cose, e insieme di presentare il significato del cristianesimo nel concreto della realtà e di tutte le manifestazioni dell'esistenza umana. Suo metodo è quello della «correlazione». Esso consiste nello «spiegare il contenuto della fede cristiana per mezzo di questioni esistenziali e di risposte teologiche in mutua dipendenza». T. della mediazione, si potrebbe dire, con una espressione che aveva voluto esprimere il senso di un certo numero di saggi rappresentativi del sec. 19°. Come per molti uomini della sua generazione, la guerra del 1914-18 distrusse definitivamente nello spirito di Tillich parecchie delle illusioni alle quali aveva ceduto l'epoca precedente. L'essere non è dominato dal pensiero, l'esistenza non è identica all'essenza. La realtà non si costituisce e non si raggiunge se non attraverso rotture e crisi. E appunto di una rottura e di una crisi radicale il cristianesimo, il cui segno distintivo è quello della croce, rende testimonianza. Interprete di questo segno della croce, la t. fa vedere come, superando la singolarità della sua esistenza limitata, Gesù si rivela come il Cristo e permette alla potenza dell'essere nuovo, di cui egli

è portatore, di far risplendere la sua luce. Presa essa stessa in questo movimento, la t. consiste in definitiva nell'attraversare le differenti espressioni della cultura umana, e i simboli propri del cristianesimo, per negarne la troppo stretta particolarità e prepararsi così ad accogliere la realtà ultima che cerca d'esprimersi attraverso di essi.

La ricezione del Concilio vaticano II e gli ulteriori sviluppi della teologia cattolica. L'ultimo trentennio del Novecento è stato caratterizzato dall'accoglimento del Concilio vaticano II e dallo sviluppo dei suoi orientamenti metodologici e contenutistici, soprattutto in antropologia, ecclesiologia, cristologia, mariologia, morale. Argomenti come la natura e la missione della Chiesa, l'autorità del magistero, il ministero del vescovo di Roma, il significato dell'incarnazione, la cooperazione di Maria al mistero di Cristo, la presenza dello Spirito Santo, la morale sessuale, la bioetica, il dialogo con le culture, la rivalutazione della donna rimangono al centro del dibattito teologico, a cui hanno contribuito teologi come Rahner, J. Ratzinger, B. Häring, E. Schillebeeckx, Küng, W. Kasper. Semplificando, si possono ridurre a cinque gli ambiti di sviluppo della t. cattolica della seconda metà del Novecento. Il primo consiste in una rinnovata considerazione della molteplicità delle tradizioni liturgiche, giuridiche, teologiche e spirituali non latine che sono presenti all'interno della Chiesa e fanno parte del suo patrimonio. Il secondo ambito è quello del dialogo ecumenico con le altre tradizioni cristiane (delle antiche Chiese d'Oriente, di quelle ortodosse, dell'anglicanesimo, del protestantesimo e di altre comunità cristiane). Il terzo ambito è rappresentato dal dialogo interreligioso e dalla presenza sempre più avvertita delle altre credenze religiose (ebraismo, islam, induismo, buddismo e religioni tradizionali delle varie parti del mondo), al punto che è sorta una nuova disciplina, chiamata t. delle religioni, anticipata nel 1973 da un trattato così intitolato di V. Boublik. Cristologia, ecclesiologia, t. dei sacramenti, ma anche antropologia culturale, storia e filosofia delle religioni sono alcuni degli aspetti implicati in questa t., che presenta posizioni molto articolate, ma riducibili fondamentalmente a tre: atteggiamento esclusivista, propugnato, per es., da Barth, che considera la rivelazione cristiana come l'unica assolutamente vera, rifiutando come superstizioni perniciose le altre religioni; atteggiamento inclusivista, tenuto dal Concilio vaticano II (cfr. *Lumen gentium* 16, *Ad gentes* 7, *Gaudium et spes* 22), che, confermando l'universalità del mistero di Cristo, è più positivo nei confronti delle altre religioni, per cui un'eventuale presenza di fede e di grazia al di fuori del cristianesimo attingerebbe dal mistero pasquale di Cristo la propria efficacia salvifica; atteggiamento pluralista, tenuto dai cosiddetti teologi relativisti, che considerano tutte le religioni legittime mediazioni salvifiche per i propri fedeli. Il documento della Commissione teologica internazionale su Il cristianesimo e le religioni (1997) e quindi nel 2000 la dichiarazione *Dominus Iesus* hanno riconfermato la posizione del Concilio vaticano II, ritenendo Gesù l'evento costitutivo e originario di ogni mediazione salvifica dentro il cristianesimo e fuori da esso. Il quarto ambito riguarda il tema dell'inculturazione, che indica l'urgenza del radicamento del messaggio cristiano in una determinata cultura o in un determinato contesto, in modo che questa cultura o questo contesto possano riesprimere e sperimentare in modo originale e autenticamente salvifico il vangelo di Gesù Cristo. Nel concetto di inculturazione si sovrappongono diverse istanze relative all'unità e all'universalità del cristianesimo: in partic., superare l'identificazione del cristianesimo con la sua veste occidentale ed europea o con espressioni tradizionali, linguistiche e strutturali troppo legate a epoche e forme di pensiero superate e scomparse, ed esprimere il cristianesimo con elementi delle diverse culture o delle nuove espressioni culturali. Tutto questo riguarda la liturgia, il linguaggio religioso e teologico, le forme sociali, economiche e politiche, ecc. Sul tema dell'inculturazione vanno ricordate l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI, l'enciclica *Redemptoris missio* (1990) di Giovanni Paolo II e l'istruzione *La liturgia romana e l'inculturazione* (1994) della Congregazione per il culto divino e

la disciplina dei sacramenti. L'inculturazione o la contestualizzazione del vangelo obbediscono a precisi criteri teologici, che sono: quello cristologico, che vede nell'incarnazione di Cristo il modello di ogni inculturazione; quello ecclesiologico, che considera la Chiesa locale l'agente e la norma di ogni inculturazione; quello antropologico, che vede nella salvezza e nella promozione dell'uomo e della donna secondo particolari contesti culturali la verifica e la prova di ogni autentica inculturazione. Negli ultimi anni del Novecento si sono moltiplicate le t. inculturate. Nel contesto asiatico, per es., la t. indiana, attenta al dialogo con l'induismo (si deve ricordare l'opera pionieristica di J. Monchanin, S. Abhishiktananda e B. Griffiths, continuata da D. S. Amalorpavadass e R. Panikkar) e all'impegno nella liberazione degli oppressi e degli emarginati (per es., in J. Webster). In contesto africano va registrato il sorgere, per es., di una cristologia africana, che sottolinea alcuni titoli di Gesù: capo e grande antenato (F. Kabasélé, B. Bujo, C. Nyamiti), guaritore (A. Shorter), maestro di iniziazione (A. T. Sanon), liberatore supremo (L. Magesa). Nel contesto latino-americano, è molto nota la t. della liberazione, che sottolinea la valenza pratica del vangelo di Gesù, come annuncio di libertà e come affermazione di giustizia sociale per i poveri e gli oppressi. Nell'America Settentrionale, oltre alla valorizzazione delle culture autoctone (si veda, per es., la presentazione di Gesù come Native American, così come viene vissuto dalle tribù cristianizzate del Canada, in A. Peelman), si stanno affermando quella che viene chiamata la Latino-Theology (per es., in V. Elizondo), e cioè la riflessione teologica delle comunità cristiane provenienti dall'America Centrale e Meridionale, che intendono conservare i propri valori culturali e religiosi anche in un contesto diverso da quello delle loro radici, e una t. india, elaborata cioè nei contesti cristiani di ascendenza maya, azteca, inca. Un quinto ambito riguarda l'indagine storica su Gesù, che è approdata alla cosiddetta Third Quest (terza fase di ricerca), sviluppata da cattolici e protestanti. La prima, la cosiddetta Old Quest, era stata caratterizzata da una certa riluttanza a fondare sul Gesù storico il kerigma della prima comunità cristiana; così, per es., soprattutto R. Bultmann, rigettando il Gesù storico, sottolineava il significato esistenziale dell'appello del vangelo, con un atteggiamento, condiviso anche da Barth, nel quale si deve vedere una rivendicazione dell'assoluta trascendenza della rivelazione cristiana di fronte al fallimento della ricerca razionalistica sul Gesù storico. La seconda fase, la cosiddetta New Quest (per es., E. Käsemann), è stata caratterizzata da un recupero significativo del Gesù storico come fondatore del cristianesimo e dall'elaborazione dei cosiddetti criteri di storicità. La terza, la Third Quest, iniziata negli anni Novanta, ha sottolineato sempre di più la dimensione storica di Gesù, ampliando la conoscenza e la valorizzazione del contesto ebraico attraverso le scoperte archeologiche e papirologiche e le nuove acquisizioni della letteratura comparata (per es., R. Burridge) registrate alla fine del Novecento. Ma questo sintetico panorama sarebbe incompleto se non si accennasse al cristocentrismo come a una delle chiavi interpretative più efficaci sia del Concilio vaticano II sia della t. cattolica successiva.

La teologia protestante nel sec. 20°. I percorsi della t. protestante della fine del Novecento non si discostano molto da quelli della t. cattolica. Dopo le grandi figure di Barth, Bultmann, Tillich e Bonhoeffer, si sono affermati i nomi di W. Pannenberg e Moltmann (→). Contro il soggettivismo bultmanniano Pannenberg ha evidenziato l'intrinseca struttura storica della rivelazione biblica e, di conseguenza, la sua universalità salvifica. È quindi il Gesù storico, con l'evento cardine della sua risurrezione, il centro e l'origine di ogni cristologia e di ogni significato esistenziale del kerigma cristiano. Moltmann, dopo aver proposto tre diverse chiavi di lettura dell'evento cristiano (quella escatologica della speranza, quella salvifica della passione, e quella pneumatologica o messianica), ha sviluppato la sua t. messianica, passando dalla cristologia metafisica dell'antichità e dalla cristologia storica della modernità alla cristologia postmoderna, la quale situa ecologicamente la storia umana nel contesto della natura. In questa nuova ottica, particolare attenzione viene dedicata

alla corporeità di Cristo e al significato che essa assume per la natura terrena, dato che la corporeità è il punto d'intersezione esistenziale fra storia e natura dell'uomo. Anche nella t. protestante contemporanea, come in quella cattolica, è molto viva la preoccupazione dell'inculturazione del messaggio cristiano. Non è poi irrilevante, sia nella t. cattolica sia in quella protestante, la t. femminista, una corrente di non facile decifrazione; essa infatti comprende studiosi che s'inseriscono all'interno della tradizione biblica e cristiana (come R. Radford Ruether, L. Russell, P. Tribble, E. Schüssler Fiorenza, E. Moltmann Wendel) e altre che occupano uno spazio dichiaratamente postcristiano o acristiano (come M. Daly). Secondo le femministe, l'emarginazione e l'invisibilità delle donne nella realtà teologica ed ecclesiale è dovuta alla predominanza dei simboli maschili presenti nella tradizione cristiana. Per questo, per es., Schüssler Fiorenza ha proposto un'ermeneutica critica femminista che, a partire dai testi patriarcali, ricostruisca al femminile le origini cristiane. Anche per la religiosa cattolica E. A. Johnson è necessario oggi nominare e immaginare il Dio trinitario in termini di esperienza femminile.

TEORIA

Dal gr. *θεωρία*, der. di *θεωρός*, termine che nell'antica Grecia indicava una persona inviata, di solito come parte di una delegazione (detta *θεωρία*), a consultare un oracolo o ad assistere a una festa religiosa; per estensione il termine significò anche «spettatore» e *θεωρία* indicò l'atto di chi assisteva ai sacrifici degli dei o ai detti degli oracoli. Siccome, d'altronde, questa azione consiste essenzialmente nel «contemplare» con reverenza la celebrazione d'una festa o cerimonia religiosa, il termine passò a designare la considerazione conoscitiva in genere.

Antichità e Medioevo. In Anassagora t. significa «contemplazione dell'ordine cosmico». Nella *Repubblica* di Platone la «contemplazione [*θεωρία*] della totalità del tempo e dell'essere» designa la conoscenza e saggezza suprema dei filosofi iniziati ai sommi archetipi ideali ai quali, nell'utopia della polis, dovrebbe essere ispirato il governo. Il tema platonico del primato etico-gnoseologico della «vita contemplativa (*βίος θεωρητικός*)» rispetto alla vita pratica fu modificato da *Aristotele*; nella sua gerarchia delle scienze la cognizione dei principi spetta non all'etica, ma ad altre «scienze teoretiche» (matematica, fisica, teologia). Dalla classificazione aristotelica derivò la distinzione tra la scienza «divina» dell'intelletto puro, fine a sé stessa, temporanea nell'uomo e perpetua negli dei, e le scienze pratiche e sociali. La dicotomia tra vita contemplativa e vita attiva divenne corrente nella tarda antichità: *theoria*, *contemplatio*, a cui Boezio aggiunse *speculatio*, diventarono sinonimi per designare l'ascesi spirituale e l'itinerario della mente verso la divinità; nella patristica greca e latina t. assunse anche il significato di contemplazione della natura come essenza divina. La pregnanza religiosa del termine si accentuò nel Medioevo cristiano con il neoplatonismo e con il recupero scolastico dei testi aristotelici. Niccolò *Cusano* definì *apex theoriae* la conoscenza che culmina nella contemplazione dell'archetipo divino. La dicotomia t.pratica, ossia tra scienza pura e applicata, ricomparve invece nelle classificazioni medievali del sapere naturalistico: medicina, matematica (*theoremata* è una proposizione da dimostrare), astrologia e astronomia.

Il secolo della rivoluzione scientifica. Alla fine del 13° sec. erano definite *theoriae* le congetture matematiche sui moti planetari, poi confutate da Copernico. Nel linguaggio scientifico di Galileo le «variate teoriche» della cosmologia geocentrica sono meri espedienti di calcolo destinati a 'salvare i fenomeni', obsoleti rispetto al vero sistema eliocentrico. *Bacone* condannò le t. infondate come sinonime degli idola *theatri*, e Comenio subordinò la mera t. alla pratica. La più completa relativizzazione del termine fu dovuta alla logica induttiva e al metodo sperimentale, in cui il

requisito essenziale di ogni t. consisté nell'unificare serie crescenti di fenomeni: un'ipotesi poteva valere come t. esplicativa provvisoria, o essere definita 'legge naturale', ma soltanto fino a che non fosse contraddetta da una o più eccezioni emerse in ulteriori test sperimentali. In tal senso Newton formulò nel 1672 la Nuova teoria della luce e dei colori, e i fisici newtoniani definirono t. una serie di proposizioni coerenti tra loro, «ricavate dagli esperimenti» e capaci di prevedere ulteriori fenomeni. La legge gravitazionale fu un paradigma esemplare di t. che unificò la fisica corpuscolare, le leggi planetarie di Keplero, la legge della caduta dei gravi e gli assiomi della meccanica razionale. *Leibniz* reinterpretò la dinamica delle forze in chiave aristotelica e teorizzò l'unità di t. e pratica, materia e forma, fisica e metafisica, ossia la ricerca dei principi assoluti e delle cause finali in natura.

Settecento e Ottocento. Dall'inizio del 18° sec. la semantica del termine si generalizzò nel linguaggio fisico e matematico sovrapponendosi ai termini 'ipotesi', 'metodo', 'congettura', 'sistema': t. del moto, t. della visione (*Berkeley*), t. dei numeri o delle funzioni analitiche (Eulero, d'Alembert, Lagrange), t. delle equazioni, t. della Luna, t. della Terra (Burnet, Buffon), t. dei colori (Newton, *Goethe*), t. della materia, e così via. *Boscovich* costruì su premesse newtoniane-leibniziane una *Theoria philosophiae naturalis relativistica*. *Kant*, autore di una ipotetica Storia generale della natura e teoria del cielo, tornò a distinguere tra filosofia teoretica, come indagine sulla struttura della ragione pura e sulla conoscenza delle leggi naturali, e filosofia pratica, dedita alla coerenza tra il giudizio morale e l'azione e alla ricerca dei fini. Nel gergo dell'idealismo tedesco riaffiorò il primato speculativo della pura t. in espressioni come t. della conoscenza, t. del pensiero, t. dello spirito. *Hegel*, riunificando t. e prassi nell'autocoscienza dello spirito universale, culmine del metodo dialettico, si limitò a citare al termine della sua Enciclopedia delle scienze filosofiche (→) le parole di *Aristotele* sulla teologia come «speculazione (θεωρία) migliore e più eccellente». In senso polemico e antispeculativo, il «rovesciamento della prassi» invocato da *Marx* e dalla sinistra hegeliana consisté nella reinterpretazione materialistica della dialettica, avversa al «misticismo» con cui *Hegel* aveva mistificato in figure astratte i rapporti giuridici e sociali, le leggi dell'economia politica e gli eventi della storia universale. Il metodo dialettico marxiano inserì lo schema teorico della lotta di classe e del crollo del capitalismo in un'ideologia messianica, fissando come meta la soluzione rivoluzionaria del conflitto e la scomparsa dello Stato.

Novecento. Il neoidealismo del 20° sec. ha ripreso la suggestione di t. monistiche definitive, come la retorica Teoria generale dello spirito di *Gentile*. Un'articolata t. speculativa delle varie forme della cultura è la Filosofia dello spirito e la Teoria e storia della storiografia di *Croce*, che relegò la conoscenza naturalistica tra gli pseudoconcetti; in altro senso, la fenomenologia di *Husserl* ha esplorato le dimensioni pre-categoriali della percezione pura, mentre *Cassirer* con la Fenomenologia delle forme simboliche ha collocato sia il pensiero mitico sia il pensiero razionale, le arti e le scienze esatte, nell'ambito di una rappresentazione simbolica del mondo. Gli epigoni hegeliano-marxisti della *Scuola di Francoforte* hanno definito «t. critica» una variante sociologica, psicoanalitica ed estetizzante della dialettica materialistica.

Teoria e metodo sperimentale. L'uso non speculativo del termine passò dalle scienze sperimentali e matematiche all'epistemologia dell'empirismo, estendendosi all'etica e alla terminologia delle scienze umane, fin dalla Teoria dei sentimenti morali di *Smith*. In età positivista, con il declino delle t. onnicomprensive della conoscenza e con la relativizzazione della filosofia 'teoretica', anche nelle ricerche di psicologia, estetica, storiografia, diritto, sociologia, scienza politica, economia politica, si affermò una molteplicità di formulazioni autonome di principi teorici, più o meno consapevolmente ispirate all'epistemologia delle scienze matematiche, fisiche, naturali. Centrale in quest'ottica è l'esigenza che la pluralità delle t. esplicative trovi costantemente conferme non

soltanto nel confronto con i fenomeni, ma nella discussione collegiale interna alla comunità scientifica. Si parla in tal senso di continua ‘verifica’ delle t.; più drasticamente si afferma che l’impossibilità intrinseca di «falsificare» una t. significa che essa non è scientifica: Popper ha definito come tali il marxismo, la t. darwiniana dell’evoluzione e la psicoanalisi. L’empirismo sensista diffidava delle t. ed esaltava i fatti, ma la più avvertita epistemologia positivista analizzò da vari punti di vista il contenuto teorico-formale implicito in ogni approccio sperimentale al mondo dei fenomeni. J.F.W. Herschel insisté sulla funzione delle ipotesi di lavoro che giovano a ricondurre induttivamente fatti isolati sotto leggi generali; Whewell ritenne che l’accordo tra t. e fatti è tale che «ciò che sotto un certo aspetto è un fatto, sotto un altro aspetto è una t.», e che senz’altro «una t. vera è un fatto»; mentre *J.S. Mill* obiettò che il valore esplicativo delle t., come prevedono le regole del metodo newtoniano, cresce grazie ai vari metodi induttivi e deduttivi di generalizzazione, che spiegano classi sempre più ampie di fenomeni, fino a rendere tendenzialmente deduttive tutte le scienze. Secondo Mach, teorico dell’empiriocriticismo, lo svolgimento storico delle t. meccaniche e fisiche dimostra piuttosto il loro carattere provvisorio, strumentale, di rappresentazioni abbreviate o «economiche» delle sensazioni, atte a formulare previsioni destinate a confluire in leggi, che sono a loro volta approssimazioni sempre più precise alla realtà naturale. La crisi della fisica classica tra la fine del 19° sec. e gli inizi del 20° fu preceduta e seguita da riflessioni metodologiche che segnarono distanze sempre più nette dai residui metafisici impliciti nelle ‘leggi di natura’ già note. Duhem approfondì lo studio storico delle t. sistematiche della cosmologia e giunse a una definizione funzionale: «una t. fisica non è una spiegazione. È un sistema di proposizioni matematiche dedotte da un ristretto numero di principi, con lo scopo di rappresentare nel modo più semplice, più completo e più esatto un insieme di leggi sperimentali». Rifiuto di assoluti metafisici, economia di pensiero, controllo sperimentale costante, anticipazione euristica dell’esperienza guidarono l’epistemologia della fisica teorica, nella fase in cui entrarono in crisi postulati ‘assoluti’ come lo spazio euclideo a tre dimensioni e il tempo uniforme, e a questi parametri tradizionali del moto assoluto subentrarono le quattro dimensioni dello spazio curvo non euclideo e la velocità limite della luce. La rivoluzione relativistica di Einstein, la t. dei quanti di Planck, P.A.M. Dirac, N. Bohr, segnarono una svolta profonda, insieme con il principio di indeterminazione di Heisenberg e i modelli alternativi di t. cosmologiche relativistiche: universo statico, universo in espansione, universo fluttuante, multiverso. Elettromagnetismo, gravità, interazioni nucleari forti, interazioni deboli sono le quattro forze fondamentali del mondo fisico che non convergono ancora in una ‘t. del tutto’, né la paradossale pluralità della t. delle stringhe appare in grado di unificare fenomeni di crescente complessità.

TERMINE

Lemma che occorre con diverse accezioni, ma principalmente in una accezione logica. In tale senso sono t. il soggetto e il predicato che costituiscono le proposizioni categoriche del sillogismo: il predicato della conclusione è detto t. maggiore, il soggetto della conclusione è detto t. minore, il t. comune alla premessa maggiore e alla premessa minore è detto t. medio (→ sillogismo). La logica medioevale, in modo particolare con *Occam* e Pietro Ispano, recepì l’uso aristotelico della nozione, ma ne considerò anche accezioni più generali distinguendo, per es., tra t. categorematici e t. sincategorematici. La logica matematica moderna ha conferito alla nozione di t. un’accezione tecnica nel contesto della logica del primo ordine e della logica di ordine superiore. In tali ambiti il concetto di t. viene definito mediante una definizione ricorsiva. In modo informale con il vocabolo t. individuale si intende: (a) ogni costante individuale; (b) ogni variabile individuale; e (c) se $t_1, \dots, t_n$ sono termini individuali e f è una qualsiasi funzione n -aria, allora $f(t_1, \dots, t_n)$ è un t. individuale. Si

dice, inoltre, che un t . è chiuso se in esso non compaiono variabili; è aperto altrimenti.

L'interpretazione dei t ., nel contesto della più generale interpretazione del linguaggio formale considerato, è fornita con riferimento a un determinato universo del discorso che ha per dominio un insieme non vuoto di individui. Si definisce una struttura M costituita da una coppia ordinata $\langle i \rangle$ dove U è l'universo del discorso considerato ed i è una funzione (detta funzione interpretazione) che assegna significati a espressioni sintattiche del linguaggio considerato, attribuendo, per es., a ogni costante individuale c un certo individuo del dominio U quale suo significato (in simboli $M(c)$); oppure a ogni costante funtoriale n -aria f una certa operazione n -aria definita su U quale suo significato (in simboli $M(f)$). Si attribuisce, inoltre, a ogni variabile del nostro linguaggio un valore determinato nel campo di variazione U ; questa viene chiamata assegnazione relativa a una struttura (in simboli $a(x)$). Utilizzando la funzione interpretazione e l'assegnazione possiamo definire ricorsivamente il concetto di denotazione di un t . individuale. Se poniamo $Ma(t)$ la denotazione di un t . individuale t relativamente all'interpretazione nella struttura M e all'assegnazione a , allora la definizione viene a essere la seguente: (1) se t è una costante individuale, allora $Ma(t) = df M(t)$; (2) se t è una variabile individuale, allora $Ma(t) = dfa(t)$; (3) se $t_1, \dots, t_n$ sono termini individuali e f è una qualsiasi funzione n -aria, allora $M(f(t_1, \dots, t_n)) = df M(f)(Ma(t_1), \dots, Ma(t_n))$.

TERZO ESCLUSO, PRINCIPIO DEL

(detto anche principio del medio escluso, o del mezzo escluso) *Uno* dei principi fondamentali della logica aristotelica. Esso stabilisce che date le due proposizioni costituenti una *contradictio*, cioè dati un giudizio affermativo e un giudizio negativo di ugual soggetto e di ugual predicato, non solo essi non possono essere né contemporaneamente veri né contemporaneamente falsi (cosa già stabilita dal principio di contraddizione), ma è necessario che uno di essi sia vero e l'altro falso, e che la falsità dell'uno implichi la verità dell'altro e viceversa, senza una «terza» possibilità. Il principio del *t. e.* è con ciò un corollario del principio di contraddizione ($\rightarrow$), dal quale è distinguibile soltanto quando lo stesso principio di contraddizione venga fuso con quello di identità ($\rightarrow$). In matematica e in logica matematica, il principio del *t. e.* viene generalmente adoperato nelle dimostrazioni per assurdo. Per stabilire la verità della proposizione A , si suppone che sia falsa, cioè che sia vera la proposizione contraria $\neg A$; quindi, attraverso una serie di deduzioni che partono dalla verità di $\neg A$, si arriva a una contraddizione, ovvero a un risultato in contrasto con teoremi precedentemente stabiliti. In base al principio del *t. e.*, si può allora concludere che $\neg A$ è falsa, e che quindi è vera la sua contraria A . Esiste tuttavia una scuola logica, quella dell'«intuizionismo» fondata da Brouwer e sviluppata poi da Heyting, la quale nega la validità incondizionata del principio del *t. e.*, si propone di non adoperare mai la dimostrazione per assurdo.

TESI

Dal lat. *thesis*, gr. $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ («posizione, cosa che viene posta»), der. del tema di $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ «porre, collocare». Proposizione di argomento filosofico, teologico, scientifico, o di natura teoretica in genere, che si enuncia e si discute per dimostrarne la verità rispetto a proposizioni contrarie. Il termine greco $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ si riferisce originariamente a una situazione di dialogo tra due o più persone, in cui l'una «pone», «mette avanti» un'asserzione per difenderla contro le antitesi, cioè le controproposizioni, che possono essere avanzate dagli altri interlocutori (di qui poi anche il senso di *t.* come «tema» o «dissertazione», da sostenere in una discussione accademica, o universitaria). La *t.* si contrappone così, da un lato, all'antitesi ($\rightarrow$) e, dall'altro, all'ipotesi ($\rightarrow$). Inizialmente non

connesso con il binomio della t. e dell'antitesi è invece il concetto della sintesi (→). Soltanto quando, più tardi (e principalmente con *Kant*), il binomio della t. e dell'antitesi si presenterà nell'aspetto dell'antinomia (→), sorgerà il problema del superamento di quest'ultima attraverso la sintesi dialettica della t. e dell'antitesi. La t. diventa così la forma tipica del pensiero che 'si pone', per poi contrapporsi e superarsi: di qui il motivo del 'porsi', come funzione caratteristica dello spirito, che per opera di *Fichte* e *Hegel* influirà a lungo sull'idealismo posteriore.

TETICO, GIUDIZIO

Dal lat. tardo *thētīcus*, gr. *θετικός*, der. (come *θέσις* «posizione, cosa che viene posta») dal tema di *τίθημι* «porre». Nella logica filosofica, sono detti giudizi t. (anche giudizi di posizione o di esistenza o esistenziali) quei giudizi in cui si asserisce (o nega) soltanto l'esistenza del soggetto e che pertanto appaiono privi di predicato. Nella dialettica idealista, l'aggettivo tetico significa «riguardante il momento della tesi», cioè del pensiero «che si pone» (→ tesi): *Gentile*, per es., parla di «atto t., antitetico e insieme sintetico».

TEURGIA

Dal gr. *θεουργία*, comp. di *θεός* «dio» e *ἔργον* «opera, attività»; lat. tardo, ecclesiastico, *theurgia*. Termine che si afferma nella tarda età ellenistica, all'interno della spiritualità e della filosofia greca, per indicare l'«opera divina» di cui l'uomo è capace se riesce a stabilire particolari rapporti con gli dei. La t. assume il suo più ampio sviluppo nel tardo neoplatonismo, con Porfirio, Giamblico e Proclo. In partic. Giamblico, scrivendo il *De mysteriis* in difesa della t., ne svolge la tematica sia sul piano teorico (ove la t. è la più alta forma di filosofia contemplativa), sia sul piano pratico, come il complesso di tecniche e di esercizi pratici dei teurghi. Sotto entrambi gli aspetti la t. è presentata da Giamblico come il complesso di operazioni sacre che permettono, attraverso i rapporti simpatetici e simbolici con gli dei, di renderli vicini e propizi non piegando la loro volontà, ma interpretando rettamente i simboli attraverso cui si manifestano. T., per il complesso delle operazioni sacre che comprende, è quindi sinonimo di *mistagogia* (*μυσταγωγία*), pratica sacerdotale (*ιερατική* [o *θεουργική*] *τέχνη*), *teosofia* (*θεοσοφία*), e *teologia* (*θεολογία*).

TIPI, TEORIA DEI

Sistema formale che Russell propose all'inizio del 20° sec. al fine di dare una soluzione al problema dei paradossi logici (→ *paradosso*). Sia nella forma della teoria dei tipi ramificata (Russell) sia in quella della teoria dei tipi semplici (L. Chwistek e Ramsey), tale sistema considera la strutturazione dell'universo del discorso secondo una rigida gerarchia di tipi di oggetti (individui; insiemi; insiemi di insiemi, ecc.) dove ciò che afferisce a un determinato tipo logico può essere membro solo di qualcosa che afferisce al tipo logico immediatamente superiore. Tale locuz. è utilizzata in logica anche con riferimento a particolari calcoli (*lambda calcoli*) le cui espressioni (*lambda termini*) sono classificate in tipi. Ne sono esempi: la teoria dei t. di A. Church; la teoria intuizionista dei t. di P. Martin-Löf; il sistema F di J.Y. Girard; il calcolo delle costruzioni di T. Coquand.

TOLLERANZA

L'uso del concetto si diffuse, nel corso del 16° e del 17° sec., all'interno della discussione sul dissenso religioso nell'Europa della Riforma protestante. Il problema della t., cioè, si pose inizialmente come t. religiosa e solo successivamente divenne il tema della t. o libertà politica.

La frattura dell'universalismo cristiano. Il mondo antico non conosceva l'idea di t.; tutti i culti erano infatti permessi, si riconosceva però alla religione un ruolo fondamentale nella vita sociale e di conseguenza era condannata l'empietà (l'esempio più celebre è quello di Socrate, condannato per «ateismo»). L'idea di t. nasce quindi in seno al cristianesimo, dopo la Riforma, come risposta alla divisione tra le diverse credenze cristiane e trova il proprio sostegno teorico nella dottrina del primato e della incoercibilità della fede. Il principio della t. si afferma pertanto sullo sfondo della frattura dell'unità religiosa europea determinata dalla Riforma, quando il modello della Respublica christiana si avvia a un definitivo tramonto parallelamente al sorgere degli Stati nazionali. Fino alla Riforma, la rivendicazione del principio della t. religiosa era stata espressa in modo diverso, come ideale irenico e prettamente filosofico: pensatori del Rinascimento, quali G. Pico e Ficino, avevano nutrito l'ideale di una 'religione filosofica' capace di risolvere i conflitti tra le diverse religioni. La Riforma pone il problema della t. in termini nuovi: in primo luogo, la dimensione di massa del conflitto è tale da impedire alla Chiesa di Roma una rapida amputazione dei dissidenti, come nei secoli precedenti; in secondo luogo, si tratta di uno scontro intraconfessionale, di una lotta accanita nel contesto di una condivisione di una comune verità cristiana. In tale contesto anche Erasmo lancia un appassionato appello per una riconciliazione religiosa (*De amabili Ecclesiae concordia*, 1533) da edificare su una base comune, antidogmatica e morale. Molti scontri, infine, avvengono all'interno dello stesso mondo protestante, dove i conflitti non possono essere risolti mediante il ricorso a un'autorità inappellabile e a un magistero superiore, come quello pontificio nella Chiesa cattolica.

Le basi teoriche. Di grande rilevanza è il contributo di Lutero (*De libertate christiana*, 1520), il quale mette al centro del concetto di libertà cristiana l'idea di Agostino che la fede, opera della grazia, non può essere imposta dagli uomini: questa interpretazione diventò l'argomento centrale a favore della necessità della t. religiosa. Altro testo fondamentale fu quello che Sebastiano Castellione scrisse in reazione alla condanna di Michele Serveto (arso vivo nel 1553 per le sue dottrine antitrinitarie), ordinata ed eseguita nella Ginevra di Calvino. Nel *De haereticis an sint persequendi* (1554, pubbl. con lo pseud. di Martinus Bellius) Castellione sostiene che l'eretico può essere allontanato dalla comunità solo dopo molti tentativi di persuasione, perché la fede è una credenza, da correggere quindi con interventi puramente spirituali, mentre la persecuzione, in quanto violenza, si oppone nettamente al principio della carità e fraternità cristiane. Alla fine del Cinquecento, nella Francia sconvolta dalle lotte tra cattolici e ugonotti, Montaigne dedica uno degli *Essais* (usciti tra il 1580 e il 1588) alla libertà di coscienza con argomentazioni a sfondo scettico: compito del sapere non è elaborare certezze, bensì indicare un percorso di vita ragionevole; il saggio sospende quindi il giudizio di fronte alle differenze religiose e mantiene libera la mente, adattandosi però esteriormente ai modi e alle forme imposte dalla società, in un conformismo che è garanzia di stabilità sociale. La religione non viene scelta, ma è un fatto casuale: si è circoncisi o battezzati ancor prima di nascere, così come si è perigordini o tedeschi (II, 12). Nel medesimo contesto, Bodin nel *Colloquium heptaplomeres* (scritto nel 1593, ma non pubblicato) sostiene la necessità di una pace religiosa da ottenere tramite il ritorno a una religione naturale che eliminerebbe tutte le controversie dogmatiche; ma soprattutto nei *Six livres de la République* (1576) pone l'autorità dello Stato al di sopra delle dispute religiose. Per Bodin e per tutto il partito dei politiques, la t. rappresenta il modo migliore per impedire la dissoluzione politica dello Stato a opera delle fazioni religiose in conflitto. Il tema della t. è anche ben presente nei testi dei sociniani (antitrinitari, fautori di una religione razionale e perseguitati in tutta Europa) e degli arminiani (negatori del dogma calvinista della predestinazione).

Tra questi, Grozio (*De imperio summarum potestatum circa sacra*, 1614, ma pubbl. postumo nel 1647) sostiene che credere è possibile solo con l'aiuto «misterioso» di Dio, pertanto imporre la fede con le armi non è in potere dello Stato. Riguardo allo *ius circa sacra* Grozio afferma la suprema autorità dello Stato in materia religiosa: spetta allo Stato di esercitare un'azione coercitiva, ma non per imporre una fede, bensì per affermare la pacifica coesistenza di dottrine diverse; suo compito è regolare solo il culto ufficiale e pubblico, e non le credenze private. Anche Pufendorf (*De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, 1686, §§ 49-50) propugna una riunificazione delle varie Chiese cristiane protestanti (escludendo i cattolici), improntata a un principio di t., adducendo motivazioni essenzialmente giuridiche e politiche. La Riforma, infatti, dando luogo a una proliferazione di confessioni religiose, aveva creato una situazione in cui il problema della t. si poneva essenzialmente come un problema politico: ogni sovrano si trovava a governare nel suo Stato più comunità religiose che gli erano sottoposte politicamente, ma dissentivano da lui in materia di religione. Pufendorf distingue nettamente la sfera del potere spirituale da quella del potere temporale (ogni Chiesa è un «collegium», cioè una libera associazione finalizzata all'educazione morale) e propugna la t. come misura di pace sociale: lo Stato deve garantire la pluralità dei punti di vista in materia religiosa, in quanto in questo campo i cittadini non hanno sottomesso la loro volontà a quella del sovrano, ma deve anche esercitare un controllo sulle dottrine potenzialmente eversive; tale strategia è l'unica che preserva la *Civitas* dalla dissoluzione politica o dalla «degenerazione in un corpo irregolare e bicipite». Mentre le argomentazioni di Grozio e di Pufendorf sono essenzialmente giuridico-politiche, un'argomentazione più ampia viene da Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670, cap. 20°), che ribadisce la piena autorità dello Stato sulla Chiesa ma difende la più assoluta libertà di coscienza: il soggetto delle scelte religiose è la coscienza individuale, sulla quale la violenza e l'imposizione sono inutili e illegittime; non si può reprimere la coscienza, mentre si può regolare il culto esterno. Con Locke il problema della libertà religiosa è definitivamente sottratto alle controversie teologiche e affrontato sul piano filosofico-politico. Nell'Epistola sulla tolleranza (1689) egli sostiene che la via della salvezza non è un'azione esteriore obbligata, bensì una scelta spirituale personale e segreta. Gli articoli di fede non possono essere imposti dalla legge perché credere non dipende dalla volontà ma da un moto interiore; le credenze religiose, inoltre, non hanno alcuna relazione con i diritti civili. Egli esamina indipendentemente l'uno dall'altro il concetto di Stato e quello di Chiesa e fa vedere come il principio di t. risulti dal confronto tra i loro rispettivi compiti e interessi. Lo Stato è una società di uomini costituita per conservare e difendere i beni civili (vita, libertà, averi, integrità e benessere del corpo, ecc.); tra i suoi compiti non rientra la cura delle anime e la salvezza eterna perché rispetto a questi compiti il magistrato civile non ha strumenti efficaci, dal momento che l'unico suo strumento è la costrizione che nulla può per la coscienza. D'altro lato, la Chiesa è una società privata, libera e volontaria, costituitasi per onorare Dio nel modo giudicato a Lui più accetto, nella quale – come per tutte le associazioni private – non si può essere obbligati a entrare e dalla quale si deve poter uscire liberamente senza conseguenze di carattere civile. Per Locke, le scelte dottrinali e liturgiche non possono che competere al singolo individuo, oppure appartenere a un ambito di cose indifferenti che lo Stato ha il dovere di riconoscere e rispettare dal momento che il suo principale compito è solo reprimere ogni comportamento che violi le leggi pubbliche e metta in pericolo la convivenza civile. La t. di Locke non è tuttavia completa perché esclude papisti e atei: i primi (i cattolici) riconoscono un'autorità (quella del pontefice romano) superiore a quella dello Stato, i secondi, non avendo religione, non hanno neppure vincoli morali e non riconoscono le leggi naturali che sono a fondamento delle leggi politiche; entrambi non possono quindi essere ammessi in una comunità politica. Nella cultura francese, il principio della t. si afferma soprattutto con Bayle, che si schiera contro il dogmatismo e la pretesa di imporre con la forza convincimenti religiosi rispetto ai quali è impossibile una dimostrazione definitiva e che

rimangono impenetrabili alla mente umana. Asserendo la completa indipendenza di religione e virtù, egli allarga per la prima volta la t. anche agli atei (*Pensieri sulla cometa*, 1682). Nella seconda metà del Settecento la Francia ebbe una grande fioritura di scritti sulla t., tra cui il *Trattato sulla tolleranza* (1763) di Voltaire, il quale mette in luce come le divergenze religiose che sono causa di persecuzioni riguardano punti oscuri e controversi della dottrina cristiana, mentre il nocciolo essenziale del cristianesimo è condiviso da tutti; di conseguenza ogni repressione è insensata. In una prospettiva deistica le verità religiose fondamentali sono da lui identificate con il nucleo razionale della religione cristiana, facendo riferimento al quale è possibile vivere una propria esperienza religiosa personale, al di fuori delle Chiese e delle loro divisioni. Con il giusnaturalismo si era venuta affermando l'idea che religione e diritto costituiscono due sfere diverse e autonome per fonte, oggetto e finalità; di conseguenza lo Stato, nel proprio ambito, non può che tollerare una molteplicità di confessioni diverse. A conclusione di un lungo percorso, alla fine del 18° sec., questo principio verrà recepito e solennemente proclamato nelle costituzioni e dichiarazioni di diritti americana e francese.

TOPICA

Dal lat. *topice*, gr. *τοπική*, dall'agg. *τοπικός* der. di *τόπος* «luogo». Nella retorica classica, la scienza dei *τόποι* (lat. *loci* «luoghi»), cioè degli schemi argomentativi, utilizzabili nei vari ambiti del discorso. In Kant, t. trascendentale è la parte della logica trascendentale che si occupa di determinare il «luogo» che spetta a ciascun concetto, rispetto alla sensibilità e all'intelletto; questa t. avrebbe il compito d'impedire l'abuso dei concetti, salvaguardandone l'ambito legittimo di utilizzazione. Si renderebbe così impossibile quello «scambio» di concetti tra ambiti diversi che permette il sorgere di paradossi metafisici (si veda la critica kantiana alla filosofia di Leibniz).

TRADUCIANISMO

Dal lat. tardo *traducianus*, der. di *tradux* -*ūcis* «propaggine», che a sua volta è un der. di *traducere* «trasferire, trasmettere». In teologia, teoria secondo la quale l'anima dei figli proviene, come il corpo, dai genitori. Si è soliti distinguere una doppia forma di t., l'uno materialistico che fa derivare l'anima dei figli dal processo generativo, l'altro che la fa derivare dalla sola anima dei genitori. Benché ambedue le forme siano dette t., alcuni teologi riservano il termine alla prima forma, e chiamano la seconda generazionismo. I traducianisti intendono spiegare l'origine dell'anima di tutti gli uomini, a eccezione di quella della prima coppia umana, che ritengono prodotta da Dio per creazione. Nell'antichità cristiana il t. fu sostenuto da Tertulliano (*De anima*, 27) e da alcuni padri della Chiesa greci di cui parla Girolamo (*Epistolae*, CXXVI, 1). Al tempo dell'eresia pelagiana Agostino lo difese come la teoria più adatta per spiegare la trasmissione del peccato originale che si propaga per generazione (*De genesi ad litteram*, X, 11-26 e altrove). Papa Anastasio II, in una lettera del 418 ai vescovi della Gallia, respinse la dottrina che fa derivare l'anima dal seme dei genitori. Nel periodo della scolastica, il t. fu respinto da tutti i teologi, che gli preferirono il creazionismo. In tempi recenti fu riesumato da Frohschammer, da Hermes e da Rosmini; da quest'ultimo però nel senso che ritiene come proveniente dai genitori la sola anima sensitiva, che poi diventa razionale sotto l'illuminazione di Dio che le manifesta l'idea dell'essere. Pio IX condannò la teoria di Rosmini. Successivamente, il creazionismo che fa derivare le singole anime da un atto creativo di Dio è divenuto dottrina comune della Chiesa, ed è stata riaffermata in un'importante enciclica di Pio XII, *Humani generis* (12 ag. 1950).

TRASCENDENTALE

Dal lat. mediev. *transcendentalis*, der. del lat. class. *transcendĕre* «oltrepassare, montare al di sopra» (comp. di *trans-* «trans-» e *scandĕre* «salire»). Aggettivo che indica ciò che trascende, che va al di là di un certo ordine, di certi limiti; è termine tecnico della filosofia, che lo usa anche come sostantivo. Nel linguaggio della scolastica, si dicono t. diverse proprietà o attributi, che sono al di sopra di tutte le categorie, sorpassando in estensione tutti quanti i generi (*transcundunt omne genus*). Tommaso d'Aquino (*Quaestiones de veritate*, q. 1, art. 1) enumera sei concetti t., l'ens, e le cinque proprietà che lo caratterizzano in quanto tale (dette poi, nella filosofia scolastica, *transcendentalia entis*): *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*. Il t. si distingue dall'universale logico, il quale si attribuisce ai suoi inferiori unicamente per quanto essi hanno di comune (per es., «animale» dice qualcosa di comune a «razionale» e a «non razionale», ma niente di ciò che è loro proprio), mentre il t. si attribuisce a tutti i suoi inferiori (specie e individui), non solo in ciò che essi hanno di comune, ma altresì in ciò che hanno di proprio. Quando, per es., si afferma di Socrate che è un ente, vi si includono formalmente, anche se implicitamente, tutte le determinazioni proprie, compresa l'individualità, di Socrate. Diverso è in Kant l'uso del termine t., il quale designa l'a priori, come ciò che non deriva dall'esperienza, ma è condizione del costituirsi di essa. Si contrappone, pertanto, a empirico, in quanto questo è derivato dall'esperienza, e a trascendente, inteso questo come ciò che oltrepassa l'esperienza e non si ritrova in essa, mentre il t. è valido e applicabile solo nell'ambito dell'esperienza, esprimendo la legge della conoscenza degli oggetti dell'esperienza. T. è pertanto detto da Kant lo studio delle forme o principi a priori costitutivi dell'esperienza. Di qui la divisione della *Critica della ragion pura* (→) (1781) in *Estetica t.* (studio delle forme a priori dell'intuizione sensibile: spazio e tempo) e *Logica t.* (studio dei concetti a priori), distinta a sua volta in *Analitica t.* (che analizza i concetti a priori o categorie, con cui l'intelletto connette le impressioni, nell'esperienza) e in *Dialettica t.* (che studia i falsi ragionamenti in cui s'involge il pensiero quando estende i concetti a priori al di là dell'esperienza). In partic.: principi t. (ted. *transzendental Grundsätze*) sono dette da Kant le leggi del pensiero, in quanto regole della conoscenza; *appercezione t.*, o pura, o originaria, è la rappresentazione *Io penso* (l'autocoscienza), la quale, mentre condiziona e accompagna tutte le altre rappresentazioni, non può essa stessa essere condizionata e accompagnata che da sé. Il concetto di t. subisce mutamenti profondi negli sviluppi dell'idealismo successivi a Kant: in Fichte indica la caratteristica della dottrina della scienza secondo cui tutti gli aspetti della conoscenza dipendono dall'io; in Schelling l'idealismo è t. in quanto assorbe l'oggetto come tale. In generale, nel pensiero contemporaneo è considerato t. ciò che appartiene al soggetto in quanto condiziona l'oggetto, ossia la realtà.

TRASCENDENZA

La proprietà o la qualità di qualcosa che si trova al di là, va oltre un determinato ambito, e in questo senso è l'opposto di immanenza, che indica invece ciò che si risolve o permane dentro un ambito specifico.

Nella filosofia antica, medievale e moderna. Già Platone, nella *Repubblica* (→) (VI, 509 b), aveva parlato del Bene come principio «che è al di là dell'essere», introducendo una terminologia che i filosofi neoplatonici imporranno per definire la caratteristica propria dell'Uno: per Plotino l'Uno «è al di là dell'essenza, principio di essa» (*Enneadi*, VI, 8, 19) e come Bene è al di là del tutto, che pure produce, senza averne bisogno (*ivi*, V, 5, 12). Già nella più antica tradizione della terminologia filosofica latino-medievale s'incontra il verbo *transcendere* (o, con grafia meno usata ma più rispondente all'etimologia, *transscendere*), adoperato nel suo originario senso di «salire al disopra»,

«superare», per designare ogni rapporto di netta superiorità o superamento realizzato da parte di una sfera della realtà gnoseologica o metafisica rispetto a un'altra. Così, per es., Agostino esorta a trascendere anche il se ipsum quando, tornati in sé stessi, si sia avvertita mutevole anche la propria natura (De vera religione, 39), mentre in Boezio la ragione trascendit l'oggetto dell'immaginazione. Sotto certi aspetti, il trascendere è proprio dell'attività gnoseologica che oltrepassa, nella sua ascesa, una data sfera reale o ideale per attingerne una superiore. Tuttavia questo significato si estende dal campo soggettivo a quello oggettivo, e il trascendere viene riferito alle stesse realtà sia in quanto ontologicamente sovrastano altre realtà sia in quanto gnoseologicamente superano la facoltà conoscitiva che dovrebbe attingerle. In Mario Vittorino, per es., Dio viene connotato al di là e al di sopra di tutte le modalità dell'essere, del conoscere, del linguaggio e si caratterizza come logicamente inconoscibile, indefinibile, ineffabile (Ad Candidum, 13, 1). Per Scoto Eriugena, Dio trascende la natura in quanto non è soggetto alle sue limitazioni e si manifesta solo quando si siano dissolte le determinazioni di quella (De divisione naturae, II, 30); una posizione analoga è propria della teologia negativa dello pseudo-Dionigi Areopagita (De divinis nominibus, I, 4; 4, 2), della mistica speculativa tedesca del 14° sec. e di Cusano (De docta ignorantia, I, 24 e 26). La teologia scolastica classica, invece, fidando sull'analogicità dell'essere, non pone Dio al di là dell'essere stesso e per Tommaso d'Aquino il verbo trascendere, anziché applicarsi a Dio, designa le verità della teologia che sua altitudine rationem transcendunt, in quanto sfuggono alla pura razionalità della conoscenza filosofica. Se dunque in termini generali trascendente è tutto ciò che esiste al di fuori e al di sopra di un'altra realtà, la quale ne dipende, comunque, in forza della propria inferiorità, mentre l'altra non dipende da essa, la realtà, nel confronto con la quale la t. si manifesta, può essere ontologica o gnoseologica: così, per es., le idee platoniche sono trascendenti rispetto alle cose empiriche, e il noumeno kantiano è trascendente rispetto alla facoltà intellettuale. In senso ontologico o metafisico, il concetto di t. viene per lo più a coincidere con quello di realtà soprasensibile e, in certi contesti teologici, con quello di Dio inteso come persona e creatore libero del mondo, pertanto contrapposto a tutte le concezioni 'immanentistiche' volte a identificarlo con la natura. Infine, se nel pensiero antico e medievale l'antitesi t./immanenza concerne principalmente la posizione della realtà ideale rispetto alla realtà empirica (da cui, per es., il contrasto fra la t. dell'idea platonica e l'immanenza dell'universale aristotelico), nell'età moderna, invece, essa riguarda soprattutto la posizione della realtà rispetto al pensiero: s'intende quindi come l'osservazione della t. venga a caratterizzare sempre più strettamente ogni forma di realismo, contro la difesa idealistica dell'immanenza.

Nel Novecento. Il termine è largamente presente nella filosofia del 20° sec., ma non è possibile darne una definizione unica, poiché esso assume significati completamente differenti a seconda dell'autore che ne fa uso. In Husserl, il termine trascendente è specialmente impiegato per riferirsi a una caratteristica che egli mette in luce nella struttura della percezione: quest'ultima ci dà sempre 'scorci', 'vedute parziali' della cosa percepita, che, rispetto a tali vedute parziali, si presenta sempre come trascendente, cioè al di là di ogni possibile successiva veduta che possiamo avere della cosa stessa. Il problema della t. viene così a coincidere per Husserl con quello della struttura intenzionale della nostra conoscenza, che altro non è che il suo strutturale «trascendere» la cogitatio verso qualcosa che questa non è, cioè l'oggetto naturale. Anche in Heidegger, sulla scorta di Husserl, il tema della t. è legato a quello dell'intenzionalità, ma questa, in conseguenza del diverso concetto che ha Heidegger della fenomenologia, è vista come «inerenza al mondo»: al di qua del rapporto logico e conoscitivo che Husserl prospetta unilateralmente come intenzionalità, vi è tutta la complessa «mondità del mondo» che Heidegger sviluppa nelle sue famose analisi del 2° cap. della prima parte di Essere e tempo (1927). Alla radice del fenomeno dell'essere nel mondo si svela però esserci, alla

fine dell'opera, la temporalità. Un passaggio fondamentale della dimostrazione di questo assunto è l'interpretazione, da parte di Heidegger, della scienza moderna come «tematizzazione», cioè come riduzione della realtà e del mondo a un campo di fenomeni meramente oggettivi e riproducibili grazie alla tecnica. Se ciò è vero, a monte della scienza si svela per Heidegger il «progetto», cioè la costituzione temporale dell'«esserci», e la t. è qualcosa che appartiene essenzialmente all'«esserci» e che lo pone prima e al di sopra di ogni oggettivazione: «Perché la tematizzazione della semplice-presenza, cioè il progetto scientifico della natura, sia possibile, l'Esserci deve trascendere l'ente tematizzato. La t. non consiste nell'oggettivazione, ma questa presuppone quella» (Essere e tempo, § 69 b). Più in generale, a proposito del legame fra essere nel mondo, temporalità e t., Heidegger conclude quindi alla consequenzialità stretta fra temporalità e t.: «E poiché l'essere dell'Esserci si fonda interamente nella temporalità, questa deve render possibile l'essere-nel-mondo e con esso la trascendenza dell'Esserci». In Jaspers, infine, pur con evidenti e dichiarati richiami alle analisi heideggeriane, il tema della t. è più direttamente legato a quello dell'esistenza come libertà e al suo rapporto con il «mondo». Vivendo e orientandosi nel mondo, l'esperienza che il soggetto fa in esso è quella di un inglobamento; nel suo agire e nel perseguire i suoi progetti, egli urta ripetutamente contro un «limite» ed è questo fatto che gli manifesta la t.: «Mentre l'indefinito costituisce il limite tanto dell'orientazione nel mondo quanto del mondo, in questo limite, che nell'ente si ripresenta sempre come impenetrabile, e che dal punto di vista oggettivo è percepibile solo negativamente come limite, si rende presente l'essere da un'altra origine. Questo essere, che rinvia oltre il mondo, si concepisce nel mondo come esistenza in rapporto alla trascendenza. Se l'indefinito fosse definitivamente superato, il mondo e la conoscenza sarebbero compiuti. Invece, proprio l'impossibilità del suo superamento diventa la base per quel salto teoretico in cui consiste il trascendere che ha come contenuto l'esistenza possibile in quanto libertà» (Filosofia, 1. Orientazione filosofica nel mondo, 1932, cap.2).

TROPO

Dal lat. *tropus*, gr. *τρόπος*, affine a *τρέπω* «volgere; adoperare con altro uso». Accanto a quello generale di «modo, modalità», il termine acquisisce un significato specifico nella filosofia antica, con sfumature diverse a seconda dei contesti. Nella logica peripatetica, *τρόπος* (sono i «modi del sillogismo», ossia le modalità con cui il predicato inerisce o non inerisce al soggetto (Analitici primi, I, 8, 29b e segg.); nel pensiero scettico t. della sospensione dell'assenso sono gli argomenti fondamentali con cui gli scettici antichi sostenevano la loro posizione di assoluto agnosticismo (→ scetticismo). La tropologia ricopre un ruolo centrale nell'ambito dell'indirizzo scettico, nel quale i t. sono «le categorie del dubbio»; le principali fonti che permettono di ricostruirne la mappa sono Diogene Laerzio (Vite dei filosofi, IX, 79-89), Filone di Alessandria (De ebrietate) e Sesto Empirico (Schizzi pirroniani, I, 31 e segg.). La formalizzazione della tropologia scettica si ha nel 1° sec. a.C. con Enesidemo, il quale aveva indicato dieci modalità di argomentazione che conducono a sospendere il giudizio sulla verità o falsità delle tesi avanzate dai dogmatici. Essi descrivevano le situazioni che danno origine a opinioni contrastanti o addirittura contraddittorie, per es., la diversa costituzione degli individui, la quale dà luogo a percezioni diverse degli stessi oggetti, così come le differenze di educazione o delle leggi originano diverse valutazioni di ciò che è buono o cattivo, giusto o ingiusto. Sulle orme di Enesidemo, Agrippa, nel 1° sec. d.C., individuò altri cinque t., ai quali Sesto Empirico aggiunse altri due (Schizzi pirroniani, I, 178-179), pur dichiarando programmaticamente di non voler affermare nulla né intorno al loro numero, né intorno al loro valore. Se assunti categoricamente, infatti, i t. esporrebbero all'accusa di dogmatismo.

UGUAGLIANZA

Entrata nella cultura occidentale con lo stoicismo e soprattutto con il cristianesimo – che considera tutti gli uomini dotati della stessa dignità, in quanto figli di un medesimo Padre – l'idea che gli esseri umani siano uguali tra loro ha giocato un ruolo decisivo nelle vicende sociali e politiche soltanto a partire dal Seicento. I principali pensatori politici del 17° e 18° sec. – da *Hobbes* a *Locke*, da *Rousseau* a *Kant* – partono dall'ipotesi che gli uomini, nello stato di natura, siano liberi ed eguali e di conseguenza pongono l'origine dello Stato in un accordo volontario (il patto o contratto, → contrattualismo) stipulato dagli individui stessi. Mentre per *Platone* e *Aristotele* esisteva una gerarchia naturale (fondata sull'intelligenza e sul sapere) tra chi è adatto al comando e chi è adatto all'obbedienza – gerarchia che durante il Medioevo si irrigidì nel criterio ereditario, fondato sulla nascita – per i moderni pensatori contrattualisti gli uomini dispongono di uguali diritti e di conseguenza l'ordine sociale e politico è qualcosa di 'artificiale', che gli individui costruiscono tramite accordi e in base alle loro convinzioni. Queste idee troveranno la loro realizzazione storica nelle due grandi rivoluzioni moderne, quella americana del 1776 e quella francese del 1789, i cui più famosi documenti si aprono proprio con un solenne richiamo all'idea di uguaglianza. All'inizio della Dichiarazione d'indipendenza americana (1776) troviamo un elenco di «verità» autoevidenti, la prima delle quali è «che tutti gli uomini sono creati uguali»; e nel primo articolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789) viene proclamato il principio secondo il quale «gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti».

I diversi tipi di uguaglianza. Il principio dell'u. si rivelò ben presto suscettibile di diverse interpretazioni: esso poteva infatti essere invocato sul piano civile, come u. di fronte alla legge e nei diritti di libertà (garanzie giudiziarie, libertà di coscienza, libertà di iniziativa economica); oppure sul piano politico, come uguale partecipazione al potere tramite il diritto di voto, a prescindere dalla condizione economica; oppure, sul piano sociale, come u. nel possesso di risorse economiche. La richiesta dell'u. civile ha caratterizzato, tra 18° e 19° sec., i movimenti politici di ispirazione liberale, la cui principale preoccupazione era la tutela della libertà individuale da ogni forma di potere collettivo; l'u. politica – con la connessa richiesta del suffragio universale – è stata invece, nella seconda metà del 19° sec., la ragion d'essere dei movimenti democratici, i quali consideravano la partecipazione di tutti al potere politico (cioè l'autogoverno collettivo) la forma più alta di libertà; l'u. sociale, infine, è stata la bandiera dei movimenti socialisti, che hanno teorizzato – sino alla prima metà del 20° sec. – la scomparsa della proprietà privata e del libero mercato, nella convinzione che la vera libertà potesse scaturire soltanto dall'uguale possesso delle risorse economiche e non dal possesso di 'diritti astratti'. Tra questi diversi tipi di u. la differenza più grande è quella che separa l'u. formale da quella sostanziale. L'u. nei diritti civili e politici è un'u. formale, perché riguarda la sfera dei diritti e non quella dei beni; di conseguenza, è compatibile con un grado più o meno ampio di disuguaglianza sociale. Il fatto di essere uguali di fronte alla legge e nelle libertà individuali significa che ogni individuo non subisce discriminazioni e che dispone delle stesse facoltà: ma quanto ai risultati, sul piano sociale, questi dipenderanno dalle sue capacità e dal suo impegno. Anche l'u. politica non incide direttamente sulla sfera sociale, sebbene la partecipazione di tutti al voto (e quindi, indirettamente, alle decisioni legislative) possa far prevalere un orientamento favorevole all'intervento nella sfera economica e all'adozione di politiche di redistribuzione della ricchezza. L'u. sociale, invece, è un'u. di tipo sostanziale, giacché non riguarda i diritti, ma i bisogni, e si traduce nell'uguale distribuzione dei beni: poiché si tratta di una forma radicale di u., in questo caso si è soliti parlare di egualitarismo.

Diritti sociali e pari opportunità. Se per gran parte del 19° sec. lo scontro è stato soprattutto tra liberali e democratici (divisi dal tema del suffragio universale), nel 20° sec. lo scontro è stato tra liberali e democratici, da un lato, e socialisti e comunisti, dall'altro, divisi dal tema dei diritti civili, dei diritti politici e della libertà economica: dal punto di vista dei movimenti politici ispirati al marxismo, infatti, l'u. civile e politica era soltanto una maschera degli interessi economici della borghesia, i quali determinano la più reale e oppressiva delle disuguaglianze. Nel corso del Novecento, tuttavia, sono sorte correnti di socialismo democratico o riformista, che non rifiutavano i diritti conquistati da liberali e democratici, ma pensavano piuttosto a integrarli con una serie di diritti e politiche sociali (diritti sindacali, istruzione, assistenza sanitaria e pensionistica, assegni di disoccupazione, servizi sociali), il cui scopo era correggere gli squilibri dell'economia di mercato e ridurre le disuguaglianze sociali. Per altro verso, anche nel pensiero liberale si è manifestata una maggiore sensibilità sociale, che si è concretata nel principio dell'eguaglianza delle opportunità, che mira (attraverso le borse di studio, i prestiti d'onore e altri strumenti) a dotare tutti gli individui delle stesse possibilità, cioè a uguagliare i punti di partenza. A partire dagli anni Sessanta del Novecento, il tema dell'u. ha giocato un ruolo decisivo nella questione femminile, ossia nella lotta per eliminare le discriminazioni e le disuguaglianze tra uomini e donne sul piano dei rapporti personali e dei ruoli pubblici. Il tema delle 'pari opportunità', in questo ambito, ha avuto in questi ultimi anni un grande risalto: sono sorte infatti apposite istituzioni il cui scopo è garantire, per le donne, uguali possibilità di carriera nel settore pubblico e privato e una maggiore presenza nella vita politica.

UNIVERSALE

Dal lat. *universalis* (der. di *universus* «tutto intero»). Ciò che è comune a più realtà individue, per es., la (o le) proprietà che definiscono una classe particolare di individui, un genere o una specie. Corrisponde al gr. *καθόλου*, termine che nel pensiero antico assume rilievo soprattutto nella filosofia platonica e aristotelica. Sulla scia dell'insegnamento socratico, incentrato nella ricerca dei concetti u. (il bene in sé, in quanto distinto dai molti beni particolari), *Platone* elabora la propria dottrina delle idee (→) quali essenze immutabili, eterne, che si riferiscono alle realtà come u. a particolari, secondo la struttura logica del giudizio (rapporto soggetto-predicato), relazionandosi reciprocamente secondo la gerarchia dei generi e delle specie, ossia secondo il criterio della universalità decrescente delle idee stesse (al culmine delle quali è l'idea di bene, u. massimo). Pur criticando la spiegazione platonica del rapporto tra idee e realtà sensibili, *Aristotele* riprende e sviluppa il motivo dell'u. quale oggetto privilegiato della conoscenza; per lo *Stagirita*, inoltre, l'u. è, sul piano logico, «ciò che per natura si predica di più cose» (e che si contrappone al nome proprio, che ha per contenuto il singolo, per es., '*Socrate*'), ossia in primo luogo le categorie, quindi i generi e le specie, e la cui espressione peculiare si ha nel giudizio universale, che si distingue da quello particolare (e da quello indeterminato) poiché in esso il contenuto del predicato viene affermato (o negato) di tutti gli elementi contenuti nel soggetto. Attraverso *Porfirio* e *Boezio* la terminologia aristotelica è quindi passata, con tutte le sue problematiche gnoseologiche e non senza ambiguità semantiche, nella filosofia medievale, dando luogo alla famosa questione degli u. (→ universali, questione degli). In età moderna, a partire da *F. Bacone*, il tema degli u. torna in primo piano soprattutto in relazione al problema epistemologico dell'induzione, ossia del passaggio dall'osservazione all'enunciazione della legge, e a quello gnoseologico della genesi delle idee (concetti), a partire dalle sensazioni (impressioni), per mezzo dell'attività riflessiva dell'intelletto. Particolare rilievo hanno avuto, in questo senso, le critiche mosse da *Hume* alla pretesa di ricavare conoscenze di carattere universale partendo dall'empiria («materie di fatto»); da tali critiche ha preso

le mosse *Kant*, nel suo tentativo di giustificare l'attitudine universalizzante della conoscenza sulla base delle forme a priori della conoscenza (in questo senso, sono u. tanto il tempo e lo spazio, quanto le categorie, nelle quali l'universalità rientra come una delle tre forme della quantità). Nella riflessione epistemologica dei secc. 19° e 20°, invece, e specialmente negli orientamenti positivistici e neopositivistici, ha prevalso la tendenza a risolvere in termini logico-probabilistici, attraverso la teoria dell'induzione (→), i problemi connessi alla giustificazione del carattere u. delle leggi scientifiche e delle affermazioni generali del tipo «tutti i corvi sono neri». Radicalizzando la soluzione kantiana, *Hegel* ha invece teorizzato l'u. concreto, quale «vero» u., o u. della ragione, essenzialmente distinto dall'u. «astratto» dell'intelletto in quanto esso non è contrapposto al particolare, ma lo contiene in sé, assieme all'individuale; frutto della dialettica dell'essenza, tale u. trova la sua specifica collocazione logica al livello del «concetto», costituendo il primo momento della logica soggettiva. La concezione hegeliana dell'u. concreto è stata parzialmente ripresa da *Croce*, il quale ha reinterpretato l'u. quale grado specifico dell'attività dello spirito, che trova attuazione nel pensiero, per quanto concerne la sfera conoscitiva, e nella morale, per quanto attiene alla dimensione pratica, rimanendo tuttavia distinto dal particolare (in quanto esso costituisce l'oggetto dell'estetica, nell'ambito teoretico, e dell'economia in quello pratico). La problematica dell'u. è tornata di attualità, nella seconda metà del Novecento, nell'ambito dello strutturalismo, in connessione con le indagini della linguistica strutturale sugli u. linguistici, e della filosofia analitica, in partic. nella metafisica descrittiva di Strawson, il quale ha riproposto l'esigenza di distinguere in senso ontologico tra enti particolari ed enti universali (o generali).

UNIVERSALI, QUESTIONE DEGLI

Dal lat. scolastico quaestio de universalibus. Espressione con la quale si indica una controversia dibattuta nel Medioevo, soprattutto nel 12° sec. (ma le estreme, significative propaggini si rintracciano sino a tutto il sec. 14°). Sorta dalla lettura dell'Isagoge di Porfirio alle *Categorie* di *Aristotele*, essa verteva intorno al quesito se i generi e le specie fossero solo realtà mentali, oppure avessero una realtà oggettiva al di fuori della mente, e, in questo ultimo caso, se fossero realtà corporee o incorporee, se esistessero separate o solo nelle cose sensibili. La formulazione del problema si trova nelle prime righe del testo di Porfirio, che peraltro non fornisce alcuna soluzione. Boezio, nonostante la sua profonda ispirazione platonica, nel commento all'Isagoge adotta una soluzione ispirata ad *Aristotele*: generi e specie non hanno altra realtà che quella di essere proprietà dell'individuo, che l'intelletto conosce distinguendole da tutti gli elementi con cui sono congiunte: gli universali sussistono in unione con le cose, ma sono conoscibili dal nostro intelletto separatamente dai corpi. Nel 12° sec. si fronteggiano due tipi di soluzione: una si ispira alla tradizione platonica, per la quale gli universali hanno esistenza oggettiva; tra i sostenitori di essa, detti realisti, va ricordato Guglielmo di Champeaux (→). L'altra, riconoscendo che nella realtà sussistono solo individui, afferma aristotelicamente che universale è ciò che è predicabile di più cose, e perciò universale, per un verso, è il concetto, segno naturale di una classe di individui, per un altro verso, è la «voce», capace per convenzione di significare le cose significate dal concetto: nominalisti (→ nominalismo) sono detti i sostenitori di questa soluzione; tra i più noti rappresentanti, sia pure con sfumature diverse, sono da ricordare Roscellino (cui gli avversari rimproveravano di aver ridotto l'universale a puro suono, a flatus vocis, e che fu accusato di triteismo per aver sostenuto che Padre, Figlio e Spirito Santo designano individui distinti, non una sola singola realtà) e Abelardo nel 12° sec., *Guglielmo di Occam* nel sec. 14°. È da ricordare anche la soluzione tomista del problema: l'universale ante rem è l'esemplare eterno della cosa esistente in Dio; in re è l'essenza della cosa, principio intelligibile individuato nella materia; post rem è il concetto che l'intelletto

astrae dalle condizioni individuanti a partire dalle conoscenze sensibili; tale soluzione è nota come realismo moderato.

UNIVERSALI, TEORIE INDIANE DEGLI

Nella letteratura filosofica indiana gli universali (jāti o sāmānya) hanno due principali funzioni, semantica e ontologica. Gli universali, infatti, sono sia postulati come referenti delle parole, sia utilizzati per spiegare la concezione di più cose come appartenenti a una determinata classe. Il significato universale delle parole è in origine usato per garantire l'eternità della lingua e in partic. del Veda, dato che se le parole indicassero individui sarebbero, come questi, periture. La questione del significato della parola, cioè se esso sia individuale o universale, è di grande interesse nella filosofia dei grammatici (→ Vyākaraṇa). Patañjali cita due antichi autori, Vyāḍi e Vājapyāyana, come autorevoli teorici, rispettivamente, del significato individuale e universale.

Gli universali in Nyāya e Vaiśeṣika. Il Nyāya classico considera il significato della parola come comprendente l'universale, la configurazione (ākṛti) e l'individuo. La parola vacca, per es., è usata per denotare sia tutte le vacche individuali, sia la forma e qualità caratteristiche di ogni vacca, sia una vacca individuale. Più tardi, la nozione si affinò fino ad arrivare, nel Navya Nyāya, alla teoria del significato primario delle parole come un individuo qualificato dal suo u. (jātivīśiṣṭavyakti). L'universale viene accuratamente distinto dal concetto di upādhi, termine che indica un tratto generale, ma occasionale e non essenziale come l'universale. Essere un cuoco, per es., non è l'essenza di una persona, bensì una caratteristica contingente, ontologicamente non diversa dal portare un ombrello. Vi è, quindi, una distinzione fra termini generali basati su u. e termini generali basati su proprietà nominali e relative, non essenziali.

Gli universali nel buddismo. La distinzione tra universali e upādhi è usato dai buddisti a proprio vantaggio: se è vero che alcuni termini generali non sono basati su veri universali, che cosa impedisce di applicare lo stesso criterio a tutti i termini generali? Nel Pramāṇavāda, in partic. per Dharmakīrti, il fatto che varie cose distinte diano luogo alla stessa idea non significa che abbiano realmente o effettivamente qualcosa in comune. Erbe diverse, per es., possono tutte alleviare la febbre, ma questo non è condizione sufficiente a postulare un universale comune a tali erbe (Pramānavarttika, svārthā 73-4). Accade piuttosto che due oggetti, per es., due vacche, siano accomunate dalla loro differenza da tutte le altre cose che non sono vacche, ed è per questo che vengono pensate come simili e aventi caratteristiche intrinseche in comune, sebbene tali caratteristiche non esistano realmente. L'universale non è quindi un concetto cui corrisponde una realtà esterna, ma solo un costrutto mentale (vikalpa), privo di corrispondenza con la realtà, trattandosi di un concetto dipendente dall'esclusione di ogni altra cosa (anya-apoha, → Dharmakīrti; Pramānavāda).

Gli universali nella Mīmāṃsā. Alla teoria dell'esclusione, Kumāriḷa Bhaṭṭa (Ślokavarttika, apoha 65-6) replica che per dire che un oggetto x differisce da un oggetto y, e quindi per escludere y dalla classe di x è indispensabile possedere in prima istanza un'idea positiva, seppur vaga, di x. Quindi la teoria dell'esclusione presuppone logicamente ciò che si vorrebbe negare, ossia l'esistenza di un universale a priori. Nella storia della Mīmāṃsā il termine per indicare l'universale era in origine ākṛti (letteral. «configurazione»), che fu introdotto per spiegare casi come la prescrizione vedica di costruire un altare «a forma di avvoltoio». In simili casi, «avvoltoio» non può indicare né un avvoltoio particolare, né l'universale, che implica caratteristiche di piumaggio, ecc., irrilevanti nella costruzione dell'altare. Può quindi indicare solo la forma dell'avvoltoio. Nel corso dell'evoluzione

della Mīmāṃsā, tuttavia, ākr̥ti finisce per essere usato come sinonimo di jāti per indicare l'universale. Nella semantica della Mīmāṃsā l'universale è considerato il significato primario di una parola, mentre il particolare è inteso come il risultato di una significazione secondaria, secondo la scuola dei Bhāṭṭa, oppure di una percezione simultanea di universale e particolare, secondo i Prābhākara. Grazie all'importanza assegnata al significato universale, la teoria dei Bhāṭṭa sembra immune alla critica di un ingenuo realismo referenziale, nonostante una posizione dichiaratamente corrispondentista. La posizione dei Prābhākara, invece, è complicata dalla loro teoria dell'anvitābhidhāna, nella quale si sostiene che le parole siano semanticamente rilevanti solo all'interno di una frase (→ Prābhākara). Rimane da chiarire, infatti, quanto essi siano consapevoli della conseguenza di un'ontologia di oggetti interconnessi che corrisponda all'interconnessione tra parole e frase.

Obiezioni scettiche. L'applicazione ontologica degli universali resta problematica per varie ragioni. Innanzitutto, come può qualcosa esistere simultaneamente in molteplici individui senza essere diviso in parti? Come può un universale che si suppone eterno continuare a esistere anche quando tutti gli individui vengono distrutti? In che senso l'universale esiste? L'universale è identico o distinto dagli individui cui inerisce? Da questo punto di vista, l'attitudine nominalista del buddismo offre indubbi vantaggi.

UNO

Termine utilizzato (sia come sostantivo sia come aggettivo) in ambito logico per classificare l'elemento di un insieme o di una classe qualsiasi; in relazione alla serie dei numeri naturali, per indicarne il primo termine; ma principalmente, nella storia della filosofia, secondo accezioni riconducibili, schematicamente, all'intendere l'u. o come principio o come proprietà del reale. Soprattutto in questo secondo senso e in relazione all'indivisibilità l'u. viene inteso anche come «unità». A seconda che l'u. sia considerato o in quanto realtà o in quanto connotazione di ciò che esiste, si diversificano concezioni che vi riconoscono un principio sovraontologico, ossia prioritario e superiore rispetto all'essere, e prospettive ontologiche, in cui l'u. si risolve nell'essere. Nel primo caso l'essere è inteso come un determinarsi, e, per così dire, come un 'diminuirsi' della pienezza sovraessenziale dell'u.: tale concezione è prevalente nel platonismo e nel neoplatonismo antico. In una prospettiva ontologica, invece, l'u. può assorbire l'intero essere fino a identificarvisi, come avviene nel pensiero parmenideo, oppure porsi sul piano delle individualità e delle specificazioni dell'essere, risolvendosi anche nel molteplice, come avviene nel pensiero aristotelico. Tali sfondi concettuali continuano a orientare le riflessioni sull'u. e sull'unità nel Medioevo, con le correnti platoniche o aristoteliche, e nel Rinascimento, con la forte ripresa dei temi platonici e pitagorici. Nell'età moderna, accanto alla critica empiristica di Locke al concetto di unità riferito al piano ontologico e alla sostanza, si ha l'accentuazione in senso razionalistico-metafisico sia del monismo sostanziale, con Spinoza, sia dell'accezione individuale dell'unità sostanziale con la concezione monadologica di Leibniz. Nel Romanticismo e nell'idealismo, la concezione dell'u. viene assorbita nella prevalente riflessione sull'unità e sull'u.-tutto, in cui si risolve il reale in quanto assoluto, con Fichte, Schelling ed Hegel. Una marginale ripresa della riflessione sull'u. nell'ambito delle filosofie analitiche contemporanee si colloca entro la prospettiva inaugurata dall'empirismo moderno di Locke e Hume, privando di pregnanza metafisica il tema dell'u. o riconducendolo a quello logico-linguistico o descrittivo.

Antichità. Nelle riflessioni di carattere fisico e cosmologico degli ioni (Talete in Aezio, II, 1; Anassagora, framm. 8; Eraclito, framm. 50 Diels-Kranz) la nozione di u. (ἕν) viene tematizzata sullo

sfondo dell'u.-tutto, da cui il molteplice nasce e in cui si risolve. Pitagora estende invece il concetto di *μονάς* a un ambito che si può definire metafisico in cui l'u. è inteso come Dio o come divino, e come bene (Aezio, I, VII, 18). Filolao e Archita, secondo la testimonianza di Teone di Smirne, definiscono in modo interscambiabile l'u. come monade (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, XX, 19). Platone tratta il problema dell'u. principalmente nei dialoghi consacrati al ripensamento dell'eleatismo: *Parmenide* (→) e *Sofista* (→). A partire dall'identificazione, operata da *Parmenide*, fra u. ed essere, che connota quest'ultimo appunto per la sua 'unicità', Platone, nel *Parmenide*, si confronta con il problema dell'inconsistenza ontologica del molteplice derivante dall'assunto parmenideo. In tale prospettiva egli contrappone alla nozione di u. come 'unicità', quella di u. come 'universale', che permette l'articolazione dinamica del molteplice realmente esistente a partire dall'unità-universalità delle idee, esposta nel *Sofista*. Tuttavia dalla riflessione sulle idee e sul loro strutturarsi in rapporto all'idea valore fondamentale e prioritaria, l'idea del Bene, sorge all'interno del platonismo stesso una diversa concezione dell'u. come principio dell'essere. Nei testi conosciuti di Platone, il tema viene soltanto accennato, ma l'incentrarsi della riflessione sull'u., pitagoricamente inteso come monade e – in funzione metaontologica – posto in relazione alla diade di grande e piccolo (principio duale) è attestato da Aristotele come indirizzo prevalente nel platonismo di Speusippo. È su tale sfondo che sorge la costante polemica dello Stagirita contro quanti intendono l'u. o addirittura il numero quale principio dell'essere, sviluppata a più riprese nella *Metafisica* (→). Aristotele avvia la sua analisi del concetto di u. con la distinzione fra ciò che è u. per sé (*κατ'αυτό*) e ciò che è u. per accidente (*κατὰ συμβεβηκός*) (*Metafisica*, V, 6, 1015 b 16). Assumendo l'u. come essere, Aristotele non riconosce l'esistenza dell'u. 'in sé'. L'u., come l'essere, si dice in molteplici modi, ed è relativo all'essere, ossia alla sostanza; in altre parole, è necessario che qualcosa sia affinché possa essere 'unico' e non viceversa: «l'uno non è nulla al di fuori dell'essere»; da ciò deriva che «quante sono le specie dell'u., altrettante sono anche quelle dell'essere» (IV, 2, 1003 b 32-34). Nell'articolata analisi condotta nella *Metafisica* (V, 6, 1015 b 16-1017 a 6) Aristotele declina le diverse accezioni dell'u. in quanto riferito a sostanze o accidenti, o in quanto riferito a 'unità essenziali'. Quest'ultimo caso ha luogo allorché l'u. è riferito a realtà «continue», a realtà identiche nel sostrato o nel genere, a realtà identiche nella definizione. L'«essenza» dell'u., pur consistendo principalmente nell'indivisibilità («universalmente tutte quelle cose che in sé non ammettono divisione, si considerano una cosa unica proprio in quanto non possono essere divise»; 1016 b 3-5), viene identificata nel suo essere principio numerico o misura prima di un genere; tutto ciò che viene conosciuto è infatti numerato o misurato a partire dall'u. inteso o come numero o come unità di misura: «l'essenza dell'u. è principio [della] causa di qualsiasi numero: infatti è principio la prima misura, giacché è prima misura di qualsiasi genere di oggetti ciò in virtù di cui noi acquistiamo la conoscenza primordiale di quel genere stesso: pertanto l'uno è principio di ciò che è conoscibile in ciascun genere», 1016 b 17-20). Ancora nella *Metafisica*, Aristotele ribadisce, in polemica con Speusippo, l'impossibilità che l'u. sia principio dell'essere. L'u. è nuovamente definito in relazione al continuo, al suo indicare «un tutto» (*ὅλον*), all'unità specifica e all'unità numerica. Si tratta però di 'modi' dell'unità e non della sua essenza, che consiste nell'indivisibilità (X, 1052 a 15-1052 b 1). Nell'ambito dello stoicismo è forte l'accento posto sul carattere dell'u.-tutto ove in accezione monistica e panteistica si preferisce al termine ἔν quello di *πάν*, penetrando il logos tutto il mondo e determinandone l'unità; esemplarmente Marco Aurelio scrive: «U. è il mondo costituito dal tutto, uno il Dio che penetra il tutto, una la sostanza, una la legge, una la ragione comune, una la verità» (*Pensieri*, VII, 9) esprimendo tutta l'ampiezza semantica del logos e descrivendone al tempo stesso il ruolo unificante. Nel pensiero neopitagorico e neoplatonico antico la riflessione sulla monade, e più specificamente sull'u., ne radicalizza la concezione come ciò che è al di sopra dell'essere. In tale prospettiva Plotino e Proclo connotano l'u.

appunto per la sua anteriorità rispetto al piano ontologico. In Plotino ciò origina la triplice scansione delineata nelle *Enneadi* (→) (V, I, 8) in cui al vertice è posto l'u. inteso come u.-bene, superiore e prioritario rispetto all'essere o intelletto che da quello procede identificandosi con l'u.-molti, ossia con l'alterità delle idee, platonicamente intesa, e dal quale, a sua volta, procede l'anima (anima del mondo) che comprende l'u. e i molti, in cui si articola la realtà. Rovesciando la concezione aristotelica e recuperando la prospettiva platonica, l'essere è inteso da Plotino in virtù dell'unità e non viceversa: «tutti gli esseri devono il loro essere all'U.» (*Enneadi*, VI, 9, 1). Tale unità è conferita alle cose esistenti dall'anima, ma questa non coincide con l'unità in quanto essa stessa la riceve dall'intelletto o nous, che coincide con il piano dell'essere, e questo a sua volta la riceve dall'u. (VI, 9, 2). Si tratta come si vede di unità per così dire 'derivate', determinate in relazione all'essere, che in quanto tale è già una diminuzione della sovrabbondanza causale e della sovraessenzialità dell'u., scevra da molteplicità al punto da essere ineffabile, trascendente e oggetto di contemplazione più che di comprensione: «l'U. è per la verità ineffabile» (V, 3, 13). Tale concezione viene ulteriormente articolata secondo una vasta gerarchia di livelli ontologici intermedi che si determina in ordini divini e reali in Proclo. Nell'*Institutio theologica* (IV, 6) e nella *Theologia platonica* (in partic. libb. II-III) Proclo, a partire dall'assoluta priorità dell'u. (ἔν), identico al bene, da cui procedono tutti gli enti, frapponne fra l'u. e l'essere, a scandirne la distanza dal piano ontologico, le enadi (ἐνάδες) o «unità» divine. Tali realtà intermedie colmano lo iato fra il principio supremo e trascendente e le ipostasi del mondo intelligibile, l'essere, la vita e l'intelletto.

Medioevo e Rinascimento. Nel pensiero cristiano, cui il neoplatonismo di Plotino e di Proclo si contrappone, taluni elementi platonici vengono gradatamente assorbiti; di converso si assiste anche, per es. in Porfirio – autore significativo per il ruolo centrale dell'*Isagoge* nello studio della logica aristotelica durante il Medioevo –, a un riassorbimento della tematica plotiniana dell'u. entro l'ontologia aristotelica (*Isagoge*, 6, 16-20; 9, 20-22). Nelle pagine dello pseudo-Dionigi i temi legati alla gerarchia dell'essere e all'ineffabilità dell'u. divino, secondo i moduli della teologia negativa, vengono assorbiti in prospettiva cristiana (*De divinis nominibus*, XIII c-d). Nella riflessione di Scoto Eriugena e successivamente nella Scuola di Chartres (in partic. in Teodorico) si ha inoltre la ripresa di temi procliani e diogeniani, con il recupero dei temi della processione dall'u. – identificato con il Dio cristiano – del molteplice, a scandire un processo di derivazione e di ritorno del creato all'uno. Tale u. è connotato, da Scoto Eriugena, proprio per la sua «superessenzialità» (*superessentialitas*) e per il suo essere al di là di essere e non-essere (*superesse*). Da diversa prospettiva, anche Agostino insiste sulla distinzione fra l'unità divina di Dio «*unum incommutabile*» (*De vera religione*, XII, 24) e la «falsa unità» del corpo, il quale, pur essendo 'vero', non è «sommamente u. o non imita l'U. fino a raggiungerlo» (XXIV, 63). Con Avicenna la prospettiva ontologica aristotelica si rafforza nel senso della convertibilità di essere e u. «*unum et ens convertuntur*» (cfr. *Metafisica*, III, 6). Nel corso del 13° sec. si attesta, inoltre, sempre in ambito ontologico, la dottrina dei trascendentali, ossia delle proprietà comuni a tutte le cose e dunque predicabili di ogni cosa che, proprio per tale motivo, trascendono, ossia precedono, le specificazioni categoriali. Fra i trascendentali è compreso l'unum come proprietà che si aggiunge all'ente in quanto 'modo' dell'essere; in tal senso i trascendentali, e fra questi l'u., sono convertibili con l'ente (Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 93 a. 9; *De veritate*, q. I, a. 1). Tommaso intende l'unità, come Aristotele, principalmente come indivisibilità, sottolinea tuttavia l'impossibilità di comprendere l'unità divina, nella sua semplicità, a partire dall'unità intesa come misura o come numero (*Summa theologiae*, I, q. 11, a. 3). All'unità divina si può pervenire, a posteriori, dalla contemplazione dell'unità del mondo e della semplicità e perfezione di Dio. In Cusano è centrale la ripresa di temi procliani e plotiniani, declinati nel senso di un superamento della logica razionale discorsiva, in favore di una logica dell'unità degli opposti in cui il molteplice

dell'unità matematica si integri con il semplice dell'u., nel coincidere di massimo e minimo (Dotta ignoranza, I, 5). Entro tale prospettiva Cusano distingue «la divinità» che è «unità infinita» dall'unità numerica. Questa distinzione, tuttavia, si rapporta alla traccia del divino che l'uomo conserva nel creare 'enti di ragione', quale è appunto l'unità numerica, che presuppone l'unità come principio sia della mente umana sia nelle cose realmente esistenti, che attraverso quella vengono colte e ricondotte 'simbolicamente' al contrarsi dell'unità nel molteplice. Tale principio, al di sopra dell'essere e della potenza, è il «Dio uno», ossia l'unità divina «incontrata». Questo recupero del platonismo è parallelo al platonismo di Ficino, in cui tornano a porsi i temi del Parmenide di Platone, come anche il recupero del pensiero plotiniano e procliano. In Bruno la prospettiva platonica dell'u. come principio viene unificata con quella causale nella concezione monista dell'Universo come infinito in atto. In chiave radicalmente antiaristotelica Bruno rovescia l'uso dei trascendentali, ricavando da essi, e fra questi dall'u., l'essere: «Aristotele, fra gli altri, non ritrovò l'u., non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero, perché non conobbe come u. lo ente» (De la causa, principio et uno, p. 324); e ancora «lo ente, uno e vero son medesimo». Tale unità si trova a ogni istante realizzata e in atto nell'infinità dell'Universo. In tal modo non si parla di vera e propria unità in riferimento alle cose particolari, ma di «moltiformità» dell'unico ente «la quale viene a denominar cosa per cosa». La moltitudine e il numero sono 'modi' dell'«u. infinito, immobile che è la sostanza, che è lo ente» (323).

Età moderna e contemporanea. Nel pensiero moderno la riflessione si incentra sull'unità sostanziale, che in Spinoza assorbe l'intero essere entro la sostanza unica divina, mentre in Leibniz si coniuga in chiave monadologica. Il termine stesso adottato da Leibniz si riferisce a un principio di individualità e indivisibilità scevro dalla materialità (anche solo dall'intelligibilità propria del punto matematico euclideo). Tale unità spirituale origina dal rispecchiamento della monade divina secondo una prospettiva peculiare, come avviene nella contrazione delle unità individue, presente già in Duns Scoto. In una prospettiva empiristica, Locke contesta la validità dell'unità sostanziale quale tramite per comprendere le differenti accezioni secondo le quali si danno nell'esperienza i diversi casi di identità riferiti a 'pretese' sostanze, non esperibili in quanto tali. Concludendo la dettagliata analisi delle diverse idee di identità, egli sottolinea come sia «l'idea di un corpo che abbia quel certo aspetto e unito a quel certo essere» a conferire l'identità all'idea dell'uomo, e non la possibilità di definirne la sostanza in quanto «essere pensante e razionale» (Saggio sull'intelletto umano, 1690, II, 27, 8). Locke riconduce l'unità alla sensazione più che alla riflessione, nella quale essa è, comunque, riferita a un oggetto, seppur esistente soltanto in quanto idea (II, 7, 7). Leibniz contrappone a tale concezione la priorità dell'unità sostanziale che implica già tutte le determinazioni e tutti i suoi predicati come inerenti. Essa non è ottenuta mediante l'unificazione delle lockiane «collezioni di idee», ma a partire dall'inerire di tali predicati alla sostanza stessa, e si connota come unità «vera e reale» (Nuovi saggi sull'intelletto umano, 1705, II, 27, 4). Tale concezione è ulteriormente sviluppata e sistematizzata in Wolff (Philosophia prima sive ontologia, 1730, § 328). Per Kant l'unità (Einheit) è una delle categorie della quantità (Critica della ragion pura, 1781, Analitica trascendentale, lib. 1°, cap. 1°, sez. 3, § 10) cui corrispondono i giudizi universali. Tale categoria presuppone l'attività unificante o «sintetica» dell'«Io penso», ma la sua unità non sorge a sua volta da un'attività unificante, quanto «piuttosto la rende possibile». L'unità «necessaria» del soggetto con il predicato origina dunque dall'«unità necessaria dell'appercezione trascendentale»; essa va infatti cercata in ciò che contiene il fondamento stesso dell'unità di diversi concetti nei giudizi (Analitica trascendentale, lib. 1°, cap. 2°, sez. 2, § 16). Nella riflessione di Schelling il tema dell'u. viene integrato in quello dell'u.-tutto e coincide con il mondo stesso. Hegel invece riflette sia sull'u. sia sull'unità in chiave antisoggettivistica, ossia contro la soggettività trascendentale kantianamente intesa. Nella Scienza della logica (→) (1812) nella «dottrina dell'essere» egli vede nell'unità il

momento della concretezza che si contrappone all'u. come astrazione. L'essere 'per sé' comporta necessariamente la contrapposizione dialettica fra l'u. e il molteplice, in quanto è nella natura stessa dell'u. il distinguersi da sé mediante una molteplicità di termini, poi riassorbiti mediante la sintesi dialettica nell'unità. In tal senso Hegel intende l'unità come 'inseparabilità' (Scienza della logica, I, lib. 1°, sez. 1, cap. 1). Nell'unità del reale il molteplice appare come astrazione per essere poi riassorbito dialetticamente entro l'assoluto. Già nella Fenomenologia dello spirito (→) (1807) Hegel parla dell'unità (Einheit) come «l'atto stesso di sdoppiarsi, proprio perché è l'astrazione, proprio perché è uno solo dei due opposti [...] l'unità è posta come ciò che ha in sé l'opposizione» (III, 4, a). Tale unità si risolve, nella Scienza della logica, come relazione reciproca dell'attrazione e della repulsione da cui sorgono la quantità, la qualità e la misura. Nel Novecento, *Gentile* ha corretto in senso spiritualistico tale impostazione identificando la vita dello «spirito in atto», come unità fra spirito teorico e spirito pratico (Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916, capp. 3-4), sullo sfondo 'qualitativo' dell'unificazione di soggetto, oggetto e sintesi di soggetto e oggetto. Il concetto di u. considerato nella sua inattuabile absolutezza relativamente alla molteplicità empirica del reale, è stato analizzato da Martinetti, sottolineando la separazione del molteplice da Dio, u. assoluto. Per quanto centrale nelle interpretazioni della metafisica antica, principalmente platonica e neoplatonica, condotte alla luce della cosiddetta henologia, su cui ha insistito in numerosi scritti W. Beierwaltes, identificando una direttrice che da Platone giunge fino a Hegel, via Scoto Eriugena, Cusano, Schelling, ecc., la tematica dell'u. ha perso di pregnanza negli indirizzi filosofici attuali, in partic. nell'ambito della filosofia analitica, in ragione di un approccio sostanzialmente convergente con le acquisizioni dell'empirismo moderno di Locke e di Hume.

UTOPIA

Dal nome fittizio di un paese ideale, coniato da Tommaso Moro (→) nel suo *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae Statu deque nova Insula Utopia* (1516; trad. it Utopia), con le voci greche οὐ «non» e τόπος «luogo»; quindi «luogo che non esiste». Ogni formulazione di ideale politico o sociale corrispondente perfettamente a determinate idee, etiche o religiose. La funzione delle u. è molteplice: esse additano ideali etico-politici che non esigono realizzazione istituzionale, ma si pongono come fini all'azione politica; funzionano come ipotesi di lavoro, rendendo sensibili i risultati che si potrebbero ottenere a mezzo di certe istituzioni totalmente differenti da quelle tradizionalmente vigenti; e infine servono alla critica delle istituzioni vigenti, o per contrasto, o per ironia, ecc. Come tipo di queste ultime vale proprio l'Utopia di Moro, come tipo delle posizioni di ideali filosofici vale la *Repubblica* (→) platonica, come tipo dell'u. quale «ipotesi di lavoro» (la formulazione è di Sorel) vale la *Société des égaux* di F.N. Babeuf, accanto a molte altre.

L'utopia nel pensiero antico e rinascimentale. Nell'antichità, oltre la *Repubblica* di Platone (pur preceduta da rappresentazioni poetiche di tipo utopistico, quali quelle della terra dei Feaci, delle isole dei Beati, dell'età dell'oro, ecc.), si hanno gli scritti di u. filosofico-religiosa di Teopompo, Zenone, Evemero, Ecateo e il resoconto di un fantastico viaggio nelle isole felici della città del sole, all'Equatore, attribuito a Giambulo (in Diodoro); la *Ciropedia* di Senofonte può valere invece come rappresentazione utopistica del sovrano ideale. Ma l'u., respinta durante il Medioevo ai margini della vita intellettuale, ebbe i periodi di massima fioritura nei secc. 16°-17° e 18°-19°. Nell'età del Rinascimento, della Riforma e della Controriforma si incontrano le u. più famose: accanto a quella di Moro (1516) si segnalano la Città del Sole (→) di *Campanella* (1611, pubblicata nel 1620), gli scritti di Johann-Valentin Andreae *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* (1619), nella quale è

forte l'elemento satirico, e la Christenburg (1626), nella quale prevale l'elemento allegorico, infine la Nuova Atlantide di F. *Bacone* (post., 1627), che è invece uno Stato ideale. In questo periodo si hanno anche due tentativi di realizzare 'Stati ideali', entrambi religiosi, se pure antitetici: quello degli anabattisti a Münster (1525), sotto la guida di Th. Münzer, e quello dei gesuiti nel Paraguay, che ebbe maggiore successo.

Le utopie dell'età moderna. Man mano che ci si avvicina ai tempi più recenti le u. si colorano sempre più di interesse sociale: benché questo fosse già forte nella Città del Sole, acquista maggiore concretezza di programma di istituzioni politiche nell'u. di J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (1656; trad. it. *Repubblica di Oceania*), maggiore chiarezza di motivi egualitari nel Code de la nature di Morelly (1755; trad. it. *Codice della natura*); così si preparava la via a Babeuf, che con il circolo di seguaci noto come Société des égaux, fondato sulle dottrine rousseauiane e sulle esperienze e le aspirazioni delle masse popolari durante la Rivoluzione francese, apre la serie delle u. socialiste moderne (1797-98). Agli autori e ai propagatori di queste, a Saint-Simon, a B.P. Enfantin, a Owen, a Fourier, a L. Blanc, a W. Weitling, viene dato più comunemente il nome di «utopisti» nella storia delle dottrine politiche, e più propriamente «socialisti utopisti». Mentre Babeuf, che scriveva ai primordi del movimento politico delle classi proletarie, teneva ancora molto delle vecchie u. filosofico-religiose, e proponeva accanto a un'indifferenziata comunanza dei beni, e come corrispettivo di essa, un ascetismo universale, Saint-Simon, Fourier, Owen, scrivendo mentre si andavano delineando le lotte di classe del 19° sec., cercavano di superare le scissioni e le difficoltà inerenti al loro sviluppo con piani di riforma totalitaria della società, secondo determinati principi e leggi sociali di valore universale che essi presumevano di avere scoperti. Fourier credeva d'aver scoperto le leggi della vita sociale con la sua *Théorie des quatre mouvements* (1808; trad. it. *Teoria dei quattro movimenti e altri scritti*), sulla quale elevava la teoria e il sistema dell'«armonia universale», fondando il tutto sul «principio d'associazione»; e cercava un filantropo che gli permettesse di realizzare un «falansterio», cellula, esempio, modello dell'ultima fase del progresso umano. Saint-Simon deduceva dall'esaltazione dell'industrialismo e dall'interesse sentimentale per le classi povere e diseredate un «nuovo cristianesimo» fondato solo sull'etica sociale, al quale egli sperava di convertire con la propaganda e la persuasione le classi ricche, che non avrebbero potuto che trovare vantaggio dal miglioramento della situazione di quelle povere. I sansimonisti accentuavano sotto la guida specialmente di Enfantin i motivi sociali e solidaristici del loro maestro. Owen voleva riformare la società con una nuova ripartizione dei beni su base egualitaria, da raggiungersi attraverso l'educazione e l'evoluzione pacifica, il movimento cooperativo e la fondazione di colonie comuniste, che avrebbero esercitato grande efficacia propagandistica; famoso fra tutti i suoi tentativi quello di New-Lanark. L'importanza di questi utopisti risiede soprattutto nel lato negativo delle loro dottrine, cioè nella critica, spesso aspra e profonda, della società industriale e dei suoi conflitti: mentre le loro tesi positive sulla società futura e i loro ideali di armonia, solidarietà, pace sociale andavano perdendo valore a mano a mano che lo svolgimento storico delle lotte sociali faceva avvicinare gli utopisti piuttosto alle tendenze conservatrici che a quelle innovatrici. Accanto a questi utopisti va annoverato Weitling, di ben altro vigore rivoluzionario, con il suo *Evangelium des armen Sünders* (1845), come pure E. Cabet con il suo *Voyage en Icarie* (1842; trad. it. *Viaggio in Icaria*). Con il marxismo sono passate in primo piano, nella vita intellettuale dei movimenti rivoluzionari, la concezione materialistica della storia e la lotta fra le due classi fondamentali, borghesia industriale e proletariato di fabbrica. Ma aspetti utopici sono stati rintracciati anche in idee-forza del comunismo e dell'anarchismo: rivoluzione mondiale, dissoluzione ultima dello Stato, assoluto egualitarismo. Il 20° sec., con la suggestione delle opere fondamentali di Sorel, ha visto, nei più vari settori politici e sociali, la sostituzione dell'u. con il

«mito»; anche la creazione fantastica a tema politico non si è più volta verso un mondo ideale, dove siano risolte le contraddizioni del presente, ma, al contrario, verso la critica delle conseguenze ultime della civiltà moderna, in nome dei valori della personalità.

VALIDITÀ

Il criterio in base al quale si stabilisce l'efficacia logica o probativa. Nella logica matematica il termine si presenta con vari significati che hanno influenzato il lessico filosofico contemporaneo.

Validità di uno schema di ragionamento. Si dice che un ragionamento è corretto se il suo schema è valido, ossia se, e solo se, non può darsi il caso che le premesse dello schema siano tutte vere e la sua conclusione falsa. In termini formali, diciamo che un ragionamento è corretto se e solo se tra la conclusione e le premesse del suo schema intercorre una relazione di conseguenza logica. La validità di uno schema di ragionamento può essere provata attraverso varie procedure, come, per es., le tavole di verità e gli alberi semantici. Spesso, più informalmente, la validità è una proprietà direttamente attribuita ai ragionamenti e in tal senso si parla di ragionamenti validi anziché di ragionamenti corretti e schemi di ragionamento validi.

Validità universale di una formula. Si dice che una formula è universalmente valida o logicamente vera o semplicemente valida se, dato un qualsiasi modello M , essa è vera in M . Dunque, una formula è valida se è vera in tutti i modelli ($\rightarrow$ interpretazione; modello). Le formule valide costituiscono nella logica dei predicati la controparte delle tautologie ($\rightarrow$ tautologia) della logica proposizionale ($\rightarrow$ proposizionale, calcolo).

Validità di un sistema formale. Un sistema formale U è valido o semanticamente coerente o corretto se non si dà mai il caso che, se a è una formula falsa, U dimostri a . Se, dunque, U è un sistema valido, allora dimostra soltanto cose vere. La proprietà della $v.$ è attribuibile a sistemi formali per i quali è dimostrabile un teorema di $v.$ o correttezza: nella forma debole tale teorema asserisce che ogni formula derivabile è valida; nella sua forma forte afferma che se una formula a è derivabile nell'insieme di formule A , allora a è conseguenza logica di A . È ovvio verificare che la validità forte implica la validità debole.

VERIFICAZIONE, PRINCIPIO DI

Con questo nome viene correntemente indicata l'assunzione congiunta delle due tesi seguenti: (1) un enunciato ha significato se, e solo se, è possibile la sua $v.$; (2) il significato di un enunciato è il metodo della sua verifica. Per principio di $v.$ si è talvolta intesa anche solo una delle due tesi, distinguibili in quanto la prima stabilisce un criterio di significanza, mentre la seconda è una definizione di significato.

L'apporto di Wittgenstein. Alla base del principio vi sono alcune idee dei pragmatisti *Peirce* e *James*, ma la sua formulazione esplicita è dovuta ai filosofi del Circolo di Vienna che a loro volta l'attribuono a Wittgenstein. Nel *Tractatus logicophilosophicus* (1922; trad. it.) ($\rightarrow$) il principio di $v.$ non compare esplicitamente: la formulazione che più gli si avvicina si trova là dove si afferma che «comprendere una proposizione vuol dire sapere che accada se essa è vera» (*Tractatus*, 4.124), o che la conoscenza del senso di una proposizione è data dalla conoscenza delle sue condizioni di verità. Wittgenstein dovette per qualche tempo ritenere valido il principio di $v.$, sminuendone via via l'importanza fino ad affermare che il significato di una proposizione può essere determinato dalla $v.$ solo se quest'ultima contribuisce a chiarificarne la «grammatica» (cioè le regole d'uso nei vari

contesti in cui compare). In alcune formulazioni delle idee di Wittgenstein il metodo di v. viene invece semplicemente equiparato alle «regole d'uso» di un'espressione, tesi questa più consona al secondo Wittgenstein che non al primo Wittgenstein per cui vale invece una descrizione delle condizioni di verità (cfr. Schlick, *Meaning and verification*, in *Philosophical review*, XLV, 1936).

I neoempiristi. Il principio di v. può essere considerato oggettivamente vicino ad alcune tesi di Bridgman (*The logic of modern physics*, 1927; trad. it. *La logica della fisica moderna*), da cui risulta che il significato di un concetto è dato dall'insieme di operazioni che lo definiscono e che problemi e domande non hanno significato se non è possibile trovare operazioni mediante cui fornire le risposte (→ operazionismo). Se della concezione del significato come metodo di v. si mette in rilievo il fatto che essa caratterizza il significato di un enunciato come un metodo, si può comprendere come essa non abbia avuto molti sviluppi nelle teorie semantiche dell'empirismo logico che, elaborate prevalentemente da Carnap, individuano piuttosto il significato di un enunciato come un certo tipo di entità. La formulazione della tesi secondo la quale un enunciato ha significato quando è possibile la sua v. ha invece costituito un problema di rilievo nel quadro teorico del neoempirismo (→ o positivismo logico, e la sua storia si confonde con quella dei tentativi di stabilire un criterio di significanza che separi gli enunciati dotati di significato da quelli che ne sono privi. La motivazione per la ricerca di un simile criterio è riconducibile all'esigenza di opposizione alla metafisica che, per i neoempiristi, è in grado di esprimere unicamente pseudo-asserzioni, ossia enunciati dichiarativi privi di significato cognitivo. Secondo questa concezione risultano forniti di significato cognitivo (contrapposto a «emotivo») solamente gli enunciati che hanno significato empirico e quelli che hanno significato logico (enunciati analitici ma anche, almeno per Carnap, enunciati contraddittori). Da questa assunzione i neoempiristi hanno proceduto alla formulazione di svariati criteri di significanza empirica. Il primo riferimento preciso a un criterio di significanza si deve a Carnap in *Scheinproblem in der Philosophie* (1928), dove si richiede, perché un enunciato risulti significante, che sia fondato su esperienze (*Erlebnisse*) almeno pensabili. La prima formulazione del principio di v. nel suo complesso si deve invece a Waismann (*Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs*, in *Erkenntnis*, I, 1930) e, in seguito, ad alcuni scritti di Schlick in cui si chiariva (per es. *Positivismus und Realismus*, in *Erkenntnis*, III, 1932-33) che la possibilità di v. (verificabilità) andava considerata come possibilità e in linea di principio, escludendo come rilevanti le particolari condizioni tecniche che in una determinata circostanza o periodo potrebbero determinare l'impossibilità di verificare. Ma, chiarito che non ci si voleva riferire alla possibilità tecnica di v., restava da stabilire se la possibilità fosse di ordine logico o fisico. Schlick optò per la prima soluzione (*Meaning and verification*, in *The philosophical review*, 1936) e Carnap per la seconda (*Testability and meaning*, in *Philosophy of science*, III e IV, 1936 e 1937) in una discussione solo accennata, e complicata dal fatto che Schlick attribuiva possibilità logica e al fatto descritto dall'enunciato e al processo di v., mentre Carnap intendeva, almeno in un primo tempo, riferirsi alla possibilità fisica del solo procedimento di v. (o meglio di conferma). Nello scritto di Waismann, così come in quello di Schlick *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik* (in *Naturwissenschaften*, XIX, 1931) si richiedeva che gli enunciati fossero verificabili conclusivamente.

I criteri di Popper e di Ayer. Malgrado il termine v. sia spesso definito come sinonimo di qualsiasi procedimento in grado di stabilire la verità o la falsità, il termine stesso indica che il procedimento in questione intende in realtà dimostrare la verità e solo secondariamente, in caso di insuccesso, la falsità: in breve la v. di un enunciato di forma universale sottintende un procedimento induttivo. La chiarificazione di questo punto così come del fatto che gli enunciati di forma universale e quindi le leggi fisiche non possono essere conclusivamente verificati (stabiliti come veri) è dovuto, in gran parte, a Popper (→). Da allora, oltre al tentativo, contrario alle intenzioni di Popper, di usare la

falsificabilità come criterio di significanza, si è cercato di stabilire il principio di v. nella sua prima forma o fornendo nuove definizioni di verificabilità. Del primo tipo di procedimento sono esemplificazione due diversi tentativi di Ayer di definire la verificabilità e di conseguenza la significanza. Nella prima edizione di *Language, truth and logic* (1936; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*) Ayer considera verificabile un enunciato se da esso, in congiunzione con altre premesse, si possono dedurre enunciati di osservazione non deducibili dalle sole altre premesse. Questo criterio risulta troppo largo perché è soddisfatto da qualsiasi enunciato «metafisico» E da cui è deducibile un enunciato osservativo O attraverso la premessa E D O. Ayer modifica allora il criterio stabilendo: (1) un criterio di verificabilità diretta soddisfatto dagli enunciati osservativi e da qualsiasi enunciato che in congiunzione con altri enunciati di osservazione implichi logicamente almeno un enunciato osservativo non deducibile dalle sole altre premesse; (2) un criterio di verificabilità indiretta soddisfatto da qualsiasi enunciato che in congiunzione con altre premesse implichi almeno un enunciato direttamente verificabile che non segue logicamente dalle sole altre premesse. Si richiede in questo caso che le premesse in questione risultino o enunciati analitici, o direttamente verificabili, o indipendentemente riconosciuti come indirettamente verificabili. Church ha mostrato (in *Journal of symbolic logic*, 1949) che in base a questa definizione risulta verificabile, e quindi empiricamente significativa, qualsiasi enunciato o la sua negazione, alla condizione che esistano tre enunciati osservativi logicamente indipendenti. In seguito a questa dimostrazione si sono succeduti tentativi di ristabilire il criterio di Ayer e confutazioni di questi tentativi (soprattutto nella prima metà degli anni Sessanta), il cui unico risultato sembra essere stato quello di dimostrare l'impossibilità di stabilire un criterio di significanza attraverso questo metodo.

Le soluzioni di Carnap. Una strada, in parte diversa, è stata invece intrapresa da Carnap, che in *Testability and meaning* riconosceva la necessità di sostituire al concetto di verificabilità quello più debole di confermabilità. Carnap considera confermabile un enunciato se alcune esperienze possibili possono contribuire (negativamente o positivamente) alla sua conferma. La soluzione di Carnap consisteva poi nella costruzione di un linguaggio formale che rispettasse il requisito di confermabilità, in modo che risultassero conferme quegli enunciati in cui compaiono solo termini «riducibili» a una base di termini osservativi. Carnap pensava così che la significanza di un enunciato dovesse derivare dalla sua stessa inclusione in un linguaggio formale costruito secondo i requisiti dell'empirismo. Nel procedimento di Carnap, ancora più che in quello di Ayer, ha rilievo la distinzione tra osservabile e non osservabile o teorico ($\rightarrow$ teoria) riferita a termini o a enunciati di un linguaggio formale. I termini osservativi di Carnap sono i termini che si riferiscono a proprietà o relazioni «direttamente» osservabili e per essi non è necessario stabilire alcun criterio di significanza, così come gli enunciati di osservazione di Ayer sono gli unici enunciati direttamente e conclusivamente verificabili, eredi più o meno diretti dei primi enunciati protocollari. Successivamente Carnap ha proposto un nuovo criterio di significanza empirica che si applica in primo luogo ai termini teorici (cfr. *The methodological character of theoretical concepts*, 1956). In base a questo criterio si può dire, in sostanza, che un termine teorico risulta significativo rispetto a una teoria se, e solo se, compare in un enunciato E tale che da E e da altre assunzioni contenenti termini teorici di cui si è già dimostrata la significanza è possibile derivare, con l'aiuto dei postulati della teoria, un enunciato osservativo che non può essere derivato senza E. Un enunciato teorico risulta poi significativo se, e solo se, esso soddisfa le regole di formazione del linguaggio cui appartiene e contiene solo termini teorici significanti. Anche il criterio di Carnap è stato sottoposto a critiche e a modifiche che, come per il criterio di Ayer, si basano o sullo stabilire condizioni di adeguatezza che il criterio dimostra di non rispettare, o mostrando che anche enunciati «metafisici» soddisfano il criterio. La risposta di Carnap a questa seconda procedura sembra consistere nella

constatazione che in questo caso gli enunciati non vanno più considerati «metafisici». In base a queste ultime considerazioni appare lecito dubitare della possibilità del tentativo stesso di fondare in modo soddisfacente un principio di verifica. Si può in effetti avanzare l'ipotesi che l'individuazione di un principio di v. e il complesso travaglio tecnico che ne è seguito siano legati in definitiva a due principali nodi problematici: da un lato, quello connesso al mancato chiarimento della distinzione tra significanza empirica e significanza, e, dall'altro, quello derivante dalla preclusiva limitazione dell'ambito del significato agli enunciati empiricamente o logicamente significanti; nodi problematici tipici del movimento neoempirista e delle sue pregiudiziali antimetafisiche.

VERITÀ

Carattere di ciò che è vero, conformità o coerenza a principi dati o a una realtà obiettiva, e, in partic., ciò che è vero in senso assoluto. Nella storia della filosofia il concetto di v. è stato concepito in almeno due diverse prospettive, l'una ontologica, l'altra strettamente connessa al discorso umano. Nella prospettiva ontologica la v. è considerata come una proprietà intrinseca dell'essere; nell'altra prospettiva il concetto di v. è stato variamente elaborato e le analisi vertenti su esso devono essere suddivise in due categorie, a seconda che intendano fornire una definizione o un criterio di verità. La ricerca di un criterio di v. è parte integrante del problema gnoseologico, cioè di quale tipo di evidenza (sensibile, intellettuale, induttiva, deduttiva) possa costituire la garanzia di un'autentica conoscenza. Di là dal più generale problema gnoseologico, comunque, la questione della v. riguarda specificamente il chiarimento di che cosa significhi essere vero, indipendentemente dai modi (o criteri) di conseguire la verità.

Il pensiero antico. Nella cultura greca il concetto filosofico di v. (*αλήθεια*) inizia a delinearsi nel corso del sec. 6° a.C., negli scritti dei naturalisti e, specialmente, nel poema di Parmenide (→), il quale per primo svolge la contrapposizione *αλήθεια/δόξα* (→ opinione), ponendo il pensiero di fronte al famoso bivio tra la «via della persuasione», di chi afferma unicamente l'«essere» e l'«è» (senz'altra determinazione), e la «via dell'errore», di coloro che sostengono che «il non essere è» (contraddicendosi), o che affermano contemporaneamente l'essere e il non-essere. Caratterizzata dall'indistinzione tra realtà, pensiero e parola, tra sfera ontologica e sfera logico-verbale, propria della mentalità arcaica, la concezione parmenidea segna l'inizio di quel paradigma ontologico della v. che tanto influsso eserciterà nella speculazione successiva, fino all'età moderna, attraversando diversi orientamenti filosofici. Con Zenone di Elea e, soprattutto, con Melisso di Samo, il vero-essere di Parmenide assume i tratti dell'eternità e dell'immobilità, che fungeranno, più o meno esplicitamente, da criteri nelle varie riformulazioni e complicazioni del paradigma ontologico, introducendo il grande motivo del contrasto con l'eraclitismo, affermando la v. come unione di essere e non-essere (divenire). Così, *Platone*, sulla scia della dottrina socratica del concetto, identifica la v. con l'idea (esemplarmente con l'idea del bene), dotata di esistenza oggettiva ed esente da mutamento; così *Plotino*, con la sua dottrina dell'*Uno*, risolve la v. nel puro sapersi dell'intelletto divino, ponendosi come importante punto di riferimento per le prime teorizzazioni cristiane. A *Platone* risale peraltro la prima formulazione della v. quale caratteristica del discorso che «dice gli enti come sono», cui corrisponde quella del falso come proprietà del discorso «che dice come non sono» (*Cratilo*, 385 b). Definizione, questa, che sarà codificata da *Aristotele*, nel celebre luogo della *Metafisica* (IV, 7, 1011 b) secondo cui «dire di ciò che è che non è, o di ciò che non è che è, è falso; dire di ciò che è che è, o di ciò che non è che non è, è vero». Se tale definizione – che si collega strettamente al principio di (non) contraddizione – assurgerà a paradigma delle concezioni

‘corrispondentistiche’ della v., negli scritti aristotelici è presente anche un’altra, più fondamentale idea del vero, quale perfetta adeguazione del pensiero (noetico) al proprio oggetto, da cui scaturiscono i termini che la dialettica collega o separa nel giudizio e nel sillogismo. Tuttavia, già nelle rielaborazioni delle grandi scuole postaristoteliche, e in partic. dello stoicismo, sarà soprattutto la prima concezione aristotelica ad affermarsi, mentre inizia a porsi esplicitamente il problema del criterio della v., che *Epicuro* individua nella sensazione, gli stoici nell’atto catalettico; con la critica scettica a entrambi questi criteri emerge, per la prima volta in forma compiuta, la posizione filosofica di chi nega la possibilità stessa di raggiungere il vero.

Ridefinizioni medievali. Nelle discussioni medievali intorno al tema della v. un ruolo determinante è assunto dalla fede cristiana in un Dio creatore, causa di tutto l’essere. In tale prospettiva si colloca per es. la figura di *Agostino* di Ippona, il quale considera la v. come eterna e immutabile, e la identifica nella sua pienezza con Dio stesso. All’uomo, che dispiega invece la propria esistenza nel mondo mutevole del divenire e del contingente, è dato secondo *Agostino* di avvicinarsi gradualmente alla v. per mezzo della propria anima. Ogni qualvolta infatti l’uomo distoglie il proprio sguardo dalla caducità del mondo sensibile, e rivolge invece l’attenzione verso la sua anima, quest’ultima viene illuminata dalla luce del Verbo interiore (Cristo) che è il fondamento ultimo di ogni verità.

Fortemente legato alla tradizione agostiniana è il *De veritate* di Anselmo d’Aosta, primo testo medievale a occuparsi specificatamente di questo tema. In esso Anselmo definisce la v. come *rectitudo* (rettitudine), ossia come conformità in relazione a un modello che altro non è che l’idea stessa della cosa in Dio. Tale modello costituisce per l’uomo il fondamento non solo del pensiero, ma anche della volontà e dell’azione, che possono dirsi veri e retti solo se rispettano tale conformità. Come *Agostino*, Anselmo ritiene quindi che la somma v., che include tutte le altre, sia Dio stesso. Quest’ultimo aspetto è ripreso nel 13° sec. da *Tommaso d’Aquino* il quale, nelle sue *Quaestiones disputatae de veritate*, fa propria la celebre definizione di matrice avicenniana della v. come *adaequatio rei et intellectus*. A differenza di *Agostino* e Anselmo però, i quali sostengono che la misura della v. è data dall’intelletto, e quindi dal soggetto conoscente, Tommaso ritiene invece, forte della tradizione aristotelica a cui fa riferimento, che tale misura sia fornita dall’oggetto conosciuto. Se la riformulazione del paradigma classico consente a Tommaso di affermare anche una relativa autonomia della ragione dalla fede, l’esigenza di discutere liberamente intorno a problemi delicatissimi, senza attirarsi l’accusa di eresia, porterà i seguaci dell’averroismo latino a insistere sulla diversità fra gli ambiti della ragione e della fede – pur essendo l’una subordinata all’altra – ossia sulla posizione che la storiografia ha riassunto nella formula, in certa misura fuorviante, di ‘teoria della doppia verità’ (→).

Il pensiero moderno. La filosofia moderna appare interessata meno al problema della definizione che a quello dei criteri di verità. Così, sebbene la definizione di Tommaso sia generalmente accolta – per es., da *Descartes*, *Leibniz*, *Wolff* e dallo stesso *Kant*, il quale, dandola per scontata, la considerava secondaria rispetto al problema delle condizioni di validità della conoscenza –, al paradigma classico si sostituisce gradualmente un modello gnoseologico della v., in cui assurge a motivo centrale il tema della certezza, in quanto criterio che consente di riconoscere la v. indipendentemente da qualsivoglia pregiudizio o autorità esterna al soggetto, sulla base della sola ragione. Grande influsso eserciterà, in questa prospettiva, la posizione di *Descartes*, il quale individua nel cogito il criterio fondamentale della certezza, sul quale poggiano le v. matematiche e quelle metafisiche, nonché le conoscenze attinenti alla *res extensa*. Tuttavia in *Descartes* tra il criterio di certezza e la v. vi è un’articolazione, a livello metafisico, in quanto l’evidenza attuale delle v. matematiche o logiche (le v. eterne della tradizione) non è autosufficiente, ma deve essere garantita dalla veracità divina, ossia dalla necessaria condizione che Dio non sia ‘ingannatore’ rispetto al contenuto evidente del pensiero;

diversamente la certezza del cogito attesterebbe unicamente l'esistenza del soggetto pensante e non la v. di ciò che appare evidente alla mente. Alla concezione cartesiana si riallaccia *Spinoza*, che fa però discendere la certezza dalla conoscenza di Dio in quanto sostanza unica; e una declinazione notevolmente diversa del motivo della certezza si ha nella filosofia inglese, per la quale la v. si trova negli enunciati e non riguarda né le cose («*veritas enim in dicto, non in re consistit*», afferma *Hobbes*), né le idee in quanto non sono oggetto di un giudizio (come sostiene *Locke*). Particolare rilievo assumerà, nella declinazione gnoseologica del paradigma classico, la distinzione, operata da *Leibniz*, tra v. di ragione, la cui v. è basata sui principi logici della ragione (principio di non contraddizione) ed è quindi necessaria, e v. di fatto, ossia giudizi la cui v. dipende dai fatti dell'esperienza (principio di ragion sufficiente) ed è quindi contingente. La distinzione leibniziana si ritrova in *Hume* (nella contrapposizione di relazione di idee e materie di fatto), nonché in *Kant* (che parla di giudizi analitici, basati sulla ragione, e giudizi sintetici, basati sull'esperienza), e verrà ripresa (nella versione humeana) nel Novecento dal neopositivismo. Distaccandosi invece dal modello cartesiano, incentrato sulla certezza soggettiva del cogito, *Vico* giunge a teorizzare la «conversione» del vero con il fatto, come criterio della sua «scienza nuova». Nell'ambito dell'idealismo postkantiano sarà *Hegel* a ripensare l'intera problematica, innestando la definizione classica in una teoria processuale e dinamica del sapere, secondo la quale il vero si compie solo nell'intero, ossia nel sistema filosofico, attraverso il superamento dialettico di tutte le opposizioni concettuali, e consiste propriamente «nel fatto che l'oggettività corrisponde al concetto, non nel fatto che cose esterne corrispondano alle mie rappresentazioni». Se la teorizzazione hegeliana ispirerà il neoidealismo angloamericano (*Bradley*, *B. Blanshard*), maggiore risonanza riscuoterà la teoria pragmatistica della v., pure essa di matrice angloamericana, che stabilisce uno stretto rapporto tra la v. di un enunciato o una credenza e le sue conseguenze pratiche; secondo *James*, che generalizzava idee espresse originariamente da *Peirce* nell'ambito metodologico della verifica sperimentale di ipotesi, la v. di un enunciato consiste nella sua utilità pratica, sia sul piano dell'organizzazione delle conoscenze sia su quello della convivenza sociale. E non meno influente risulterà, nel corso del Novecento, la posizione di *Nietzsche*, il quale, interpretando la «volontà di v.» come espressione di una tradizione metafisica improntata alla trascendenza, sosterrà la sua dissoluzione nella «volontà di potenza».

Gli sviluppi novecenteschi. Agli inizi del 20° sec. la dottrina della v. come corrispondenza rimane comunque un punto di riferimento importante per la riflessione filosofica, specialmente nella veste logico-linguistica che essa assume negli scritti di *Russell* e di *Wittgenstein*. Nel suo *Tractatus logico-philosophicus* quest'ultimo elabora addirittura una teoria «raffigurativa» del linguaggio, per cui la v. diventa una relazione di corrispondenza isomorfa tra linguaggio e realtà, enunciati e fatti. Gran parte delle discussioni sul problema della v. saranno quindi volte a precisare, ma anche a problematizzare, la natura del rapporto di corrispondenza tra linguaggio e realtà. A *Tarski* si deve senz'altro il tentativo più autorevole di formulare in termini rigorosi l'intuizione aristotelica. Nel fornire una definizione semantica del concetto di v., *Tarski* mostra l'impossibilità di una definizione valida per il linguaggio naturale e, limitando il suo interesse a porzioni finite e formalizzate di linguaggio, mette in evidenza che, per essere «adeguata», una definizione di v. non può che basarsi su una distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio. Alla definizione di *Tarski*, che pure rivendica la propria neutralità filosofica, si riferirà buona parte della tradizione analitica e della riflessione epistemologica, di orientamento sia neopositivistico (*Carnap*) sia realistico (*Popper*). In partic., sullo sfondo della riflessione neoempirista sulla verificabilità (→ verifica, principio di), si colloca la proposta epistemologica di *Popper* di assumere la falsificabilità (ossia il non presentarsi di un dato contrario che infici l'assunto proposto) come criterio della verità. La concezione

corrispondentistica della v. continua a costituire un punto di riferimento nella filosofia analitica del secondo dopoguerra, nonostante la crescente consapevolezza del problematico rapporto tra linguaggio e fatti extralinguistici. Così, Quine, pur sostenendo una posizione riconducibile al paradigma deflazionista – ossia alla linea interpretativa che, riallacciandosi alle tesi di Ramsey, propone di ‘sgonfiare’ il concetto di v. di tutte le interpretazioni filosofiche che lo hanno riempito di elementi superflui –, considera indispensabile l’uso del termine vero in quanto stabilisce una relazione tra il linguaggio e il mondo. Analogamente Putnam, contrapponendosi alle posizioni di Rorty – tendenti a ridurre la v. a una nozione intraculturale in base a un’interpretazione radicale del cosiddetto paradigma epistemico, che rimarca il nesso tra v., conoscenze e procedure di giustificazione – sottolinea l’esigenza di garantire il carattere oggettivo del vero. Nel panorama della filosofia analitica ha anche dimostrato una notevole persistenza la tesi della v. come concetto primitivo; già sostenuta da Moore e Frege agli inizi del Novecento, essa è stata rielaborata, sul finire del secolo, da Davidson. Un più marcato distacco dal paradigma classico della v. come corrispondenza si è avuto invece nella cosiddetta filosofia continentale. Una posizione di rilievo ha assunto, in tale prospettiva, la linea interpretativa proposta da Heidegger, che, riprendendo criticamente l’impostazione di Nietzsche, si è sforzato di chiarire l’intima connessione di quel paradigma con la tradizione metafisica occidentale, nonché il significato originario della v. in quanto ἀλήθεια (cioè «nonnascondimento»); in partic., dopo aver riportato (in *Essere e tempo*) il rapporto di adeguazione, quale si manifesta nel giudizio vero, all’«apertura originaria» dell’esserci (Erschlossenheit), interpretandolo come disvelamento che si attua nell’esistenza autentica (essere-per-la-morte), a seguito della Kehre Heidegger ha individuato nell’essere stesso il luogo in cui la v. si rivela, attraverso l’ascolto del linguaggio. Variamente ripresa nell’ambito del postmodernismo, del poststrutturalismo e del cosiddetto pensiero debole, la posizione heideggeriana è stata svolta in chiave ermeneutica da Gadamer.

VIRTÙ

Il termine non ebbe originariamente quel significato specificamente morale che ha avuto in seguito nelle dottrine filosofiche e religiose. Il termine greco ἀρετή e quello latino virtus stanno, infatti, a indicare una particolare capacità o una condizione di eccellenza. Per Omero è la v. militare, cioè coraggio e destrezza, Cicerone fa derivare virtus da vir («uomo») e la identifica con la fortitudo («forza d’animo»), chiamata a sostenere due ardui compiti: il disprezzo della morte e del dolore (Tusculanae disputationes, II, 18).

Virtù e mondo morale. La v. diviene oggetto di indagine filosofica con Socrate, che si pone il problema di «che cosa è» la v. e lo risolve nel senso della stretta dipendenza della v. dal sapere, per cui la conoscenza è momento intrinseco della stessa volontà. Sviluppando l’impostazione socratica, Platone concepisce la v. come capacità di attendere a una funzione determinata: «in ciascuna cosa cui è attribuita una data funzione ci deve essere pure una v.»; così, se la funzione degli occhi è quella di vedere, la possibilità di vedere è la v. degli occhi. Egli individua quindi tante v. quante sono le funzioni fondamentali dell’anima (temperanza; coraggio; prudenza o σωφροσύνη; giustizia come armonia delle precedenti) e le pone alla base dell’organismo statale (*Repubblica*, I, 353 a-d; IV, 440-445). Aristotele, in corrispondenza delle due parti dell’anima, l’una razionale l’altra priva di ragione, distingue tra due specie di v.: le dianoetiche (→) (arte, τέχνη; scienza, ἐπιστήμη; saggezza pratica o prudenza, φρόνησις; intelletto, νοῦς; e sapienza, σοφία) e le etiche (coraggio, temperanza, liberalità, magnanimità, mitezza, affabilità, sincerità, urbanità, giustizia, equità, continenza e amicizia). Le prime sono legate al prevalere della ragione discorsiva o conoscitiva, o

διάνοια (*Etica Nicomachea*, 1103 a; 1139 b), e le seconde al dominio sull'impulso sensibile (*Etica Nicomachea*, 1102 b) secondo il criterio del «giusto mezzo» fra gli estremi (*Etica Nicomachea*, 1106 a). Lo Stagirita, inoltre, presenta la v. etica come un «abito», cioè una stabile disposizione o qualità dell'anima che l'uomo non possiede per natura ma che acquisisce operando fattivamente e compiendo gli atti corrispondenti a ciascuna v. (*Etica Nicomachea*, 1103 a). Significative, nell'ambito delle dottrine antiche sulla v., le concezioni stoica ed epicurea che attribuiscono centralità alla v. della saggezza (φρόνησις) o prudenza, intesa dagli stoici come capacità di contrapporsi alla forza irrazionale e incontrollabile delle passioni in una prospettiva ascetica; e dagli epicurei come calcolo razionale dei «piaceri» in vista di una condizione di atarassia (→). In partic. gli stoici costruiscono sul loro concetto fondamentale dell'identità di ragione e natura una grandiosa e ricchissima casistica delle v. e dei vizi, che si riassume nell'antitesi «saggezza-stoltezza» e si articola nella dottrina delle passioni superate dalla v.; l'analisi stoica delle v. e dei vizi avrebbe poi fornito materia e argomenti alla letteratura moralistica dei secoli successivi.

Le virtù cristiane. Con il cristianesimo la v. cessa di essere un ideale di perfezione puramente umana e, in aggiunta alle quattro virtù platoniche – denominate nel mondo cristiano v. cardinali – entrano in campo le v. teologali (fede, speranza e carità) che portano l'uomo verso Dio. Queste sono v. soprannaturali, cioè abiti infusi nell'individuo da Dio, che ne è d'altronde l'oggetto. Per *Agostino* l'unica vera v. è l'amore di Dio, dalla quale deriva la capacità dell'uomo di vivere rettamente; tale v. non è una conquista dell'uomo, bensì «Dio la produce in noi senza di noi». Tommaso, riprendendo tale definizione (*Summa theologiae*, I-IIae, q. 55, a. 4), sottolinea che la causa efficiente della v. infusa è Dio, ma che per il resto la definizione di v. è comune a tutte, sia infuse sia acquisite. In questo modo egli conserva la distinzione tra due tipi di v. e tutela il valore (sia pure non assoluto) delle v. raggiunte dall'uomo grazie al proprio impegno; a quest'ultimo riguardo – come per altri problemi filosofici – il suo riferimento è ad *Aristotele* e all' *Etica Nicomachea*. Per Tommaso l'uomo è caratterizzato da un lato dalla finitezza (e quindi dalla fragilità e dal continuo pericolo di disordine morale e di peccato), dall'altro da un desiderio che non può essere soddisfatto da nessun bene finito; pertanto l'uomo non potrà realizzare sé stesso in una dimensione autarchica, ma dovrà aprirsi al bene infinito, cioè a Dio, per raggiungere il traguardo ultimo della salvezza. A tal fine Dio fa dono della grazia, un aiuto decisivo per vincere il peccato. L'obiettivo finale dell'uomo, dunque, non può essere conseguito per mezzo del solo impegno etico, e le v. morali, anche se necessarie, non sono sufficienti senza le v. teologali donate da Dio.

Virtù mondana e virtù naturale. Sarà poi l'Umanesimo, mettendo l'accento sulla dignità dell'uomo, a riportare in auge il tema antico della v. mondana. Nel Rinascimento importante è la fortuna del termine nelle pagine di Machiavelli, dove la v., sganciata da un significato morale, consiste nella capacità dell'uomo di non subire passivamente i casi della «fortuna», ma di dominarli. La v. consiste quindi nella forza dell'individuo di tradurre in atto il proprio volere, indipendentemente dalla valenza morale e religiosa degli scopi che egli si propone. Insieme alla fortuna, o complesso delle condizioni oggettive in continuo mutamento in cui l'uomo si trova a operare, e in contrapposizione con essa, la v. costituisce il fattore determinante del divenire storico. Successivamente, nelle definizioni spinoziane, la v. è nuovamente ricondotta a potenza o facoltà insita nelle cose e nelle persone (come capacità, attitudine, o disposizione naturale): «Per v. e potenza intendo la stessa cosa: cioè la v., in quanto si riferisce all'uomo, è la stessa essenza o natura dell'uomo, in quanto ha il potere di fare certe cose che possono spiegarsi con le sole leggi della sua stessa natura» (*Ethica*, 1677, IV, def. VIII). Nel Seicento è soprattutto il proposito di un esame razionale e scientifico del mondo morale ad accomunare la riflessione etica, sia nella forma di un'analisi meccanicistica dell'uomo e di una dimostrazione geometrica delle norme etico-politiche (*Hobbes*), sia in quella

dell'esame della base fisiologica delle passioni dell'anima (*Cartesio*). Una descrizione analitica e sottile delle v. e dei vizi è offerta dai moralisti francesi, da *Montaigne* e *La Rochefoucauld* in poi: l'interesse di questi filosofi va nella direzione di una disamina dei moventi primi delle azioni umane e delle passioni fondamentali che ne determinano il comportamento; mentre *Geulincx* sistema e riordina sulla traccia del pensiero cartesiano la dottrina e la casistica morale tradizionale. Nei filosofi inglesi e scozzesi del Settecento, a cominciare da *Shaftesbury*, si viene definendo un'idea di v. come tendenza, spontaneità: il fondamento della condotta morale sta, infatti, in un sentimento e non in un principio razionale o nell'ossequio a una legge divina. Un senso interiore guida l'uomo nella vita morale e lo spinge a fare il bene e a essere felice del bene altrui («simpatia»): moralità e senso della bellezza sono due aspetti di un medesimo «gusto» che indirizza l'uomo verso il buono e verso il bello, così come l'amore («eros») eleva la mente alla contemplazione della divinità, in un atteggiamento deistico che rintraccia uno spirito divino in tutto l'Universo e impegna gli uomini in un'etica sostanzialmente terrena (*Saggio sulla virtù e il merito*, 1699, I, II, III e *Caratteristiche di uomini, costumi, opinioni, tempi*, 1711, IV, I, 2, 1). Anche *Hutcheson* nella *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù* (1725), accanto ai sensi esterni come la vista e il tatto, postula un moral sense interiore, immediato e innato, e lo pone come principio della v. e fondamento delle nostre valutazioni etiche. Il «senso interiore» è un principio che indica all'individuo fini particolari, i quali però risultano provvidenzialmente coordinati entro una finalità universale in quanto «quando miriamo soltanto al bene degli altri, involontariamente perseguiamo il nostro maggior bene privato». Per *Hutcheson* la v. «è proporzionale al numero delle persone cui la felicità è destinata [...] sicché ottima sarà quell'azione che procurerà la massima felicità del maggior numero; e pessima quella che, analogamente, produrrà sventura». *Adam Smith* riprende le indicazioni di *Hutcheson*, polemizzando contro ogni intellettualismo e contro «la scienza astratta dei sentimenti morali»; egli analizza invece il senso morale sulla base del sentimento immediato e lo definisce come «simpatia» (attitudine a cogliere lo stato d'animo dell'altro): egoismo, altruismo, simpatia si integrano a vicenda nel libero gioco della natura, la quale mira ad armonizzare quegli obiettivi particolari che gli individui perseguono consapevolmente, in un più ampio bene sociale di cui sono strumenti inconsapevoli. La v. è dunque riassunta nei tre aspetti della «appropriatezza» (o dominio di sé, controllo dei propri sentimenti), prudenza (perseguimento di interessi privati) e benevolenza (interessamento per i casi altrui; *Teoria dei sentimenti morali*, 1759, III,1). Tale concetto di v. come innato senso morale e legame di simpatia tra gli uomini trova ampia diffusione nei circoli dell'Illuminismo francese. Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1754) *Rousseau* parla di una pietà naturale (intesa come spontaneo ritrarsi di fronte all'altro che soffre) che precede la riflessione razionale e *Voltaire* nel *Dizionario filosofico* (1764) scrive nella voce *Virtù* che essa non è altro che «fare il bene al prossimo». A questa concezione di un senso etico naturale, tuttavia, lo stesso *Rousseau* (poi seguito da *Kant*) contrappone una nozione di v. come tensione e impegno: «Cos'è dunque l'uomo virtuoso? È colui il quale sa vincere le sue affezioni; perché allora egli segue la sua ragione, la sua coscienza; fa il suo dovere» (*Emilio*, 1762, V).

La svolta di *Kant*. Secondo *Kant*, la condizione in cui la volontà si conforma naturalmente e senza sforzo alla legge morale con un senso di piena felicità è la condizione della santità; per l'uomo, invece, non è possibile la santità ma la v., che si realizza quando l'intenzione morale lotta coraggiosamente contro le inclinazioni e gli impulsi (*Critica della ragion pratica*, 1788, I, I, III). Nel quadro di una concezione della libertà morale come autonomia (essere liberi significa obbedire a sé stessi, cioè trarre la legge morale dalla propria coscienza e non dal mondo esterno), *Kant* fa riferimento alla v. come alla forza morale necessaria al compimento del proprio dovere, che non può mai diventare un'abitudine (in polemica con *Aristotele*). È dunque solo nell'obbedienza al dovere

per il dovere, senza ulteriori fini utilitaristici o egoistici, e facendo riferimento esclusivamente all'intenzione, sempre pura e indifferente agli effettivi esiti pratici dell'azione, che si realizza il destino morale dell'uomo. Con *Kant*, quindi, avviene una svolta: il problema morale non consiste tanto nella classificazione delle azioni (considerate virtuose o viziose sulla base di un certo modello ideale), bensì è fondamentale il giudizio sull'intenzione in coscienza, cioè sulla volontà buona di chi agisce (Fondazione della metafisica dei costumi, 1785, II, L'autonomia della volontà come principio supremo della moralità). La Critica della ragion pratica (→), infatti, non fa tanto riferimento alla v., quanto alla moralità. Con l'elaborazione di questo concetto di v. (o meglio, di azione buona) come «buona intenzione morale» cessa la casistica e la determinazione della v., e delle v. e dei vizi, come cessa la casistica del bene e del male astrattamente concepiti e definibili astoricamente.

Decadenza di un concetto. Con l'Ottocento prende avvio un lento declino del concetto. Già *Hegel* osserva che «il parlare della v. confina facilmente con la declinazione vuota, poiché così si parla soltanto di un che di astratto e di indeterminato» (Lineamenti di filosofia del diritto, 1821, § 150). Per *Hegel* la piena realizzazione della dimensione etica può avvenire soltanto nello Stato; tale dimensione è infatti oggettiva e sociale e si distingue da quella della moralità che riguarda il singolo individuo da un punto di vista soggettivo. Anche per il positivismo l'indagine del comportamento umano deve essere condotta non come discussione di una normativa astratta, ma come studio dei diversi contesti storici e sociali, con l'ausilio di una serie di strumenti offerti da scienze come l'antropologia, la sociologia, la psicologia. Nel mondo contemporaneo la riflessione morale non si presenta più come un discorso sulla v., per assumere l'aspetto di un discorso sui valori e sulle norme; di conseguenza l'analisi del concetto di v. è confluita interamente nella problematica dell'etica (→).

VITA

La condizione di ciò che vive, cioè degli organismi dotati di una forma specifica, di una costituzione chimica determinata, capaci di conservare, ed eventualmente reintegrare, la propria forma e la propria costituzione e di riprodurle in altri organismi simili a sé.

Nel pensiero antico. Caratteristica della filosofia greca – che dispone di due espressioni per designare la v., ζωή e βίος – è la considerazione del reale come vivente, il cosiddetto *ilozoismo*. Già nei testi dei filosofi presocratici, la concezione del principio (αρχή) si svolge spesso attraverso argomentazioni di carattere biologico; per es., nell'identificazione dell'aria con la vita da parte di Diogene di Apollonia, nelle teorizzazioni dei pluralisti, o di *Empedocle*, che in alcuni frammenti parla della v. come dell'armonica unione dei quattro elementi (fuoco, aria, terra e fuoco), o dello stesso Anassagora, che definisce semi (σπέρματα) gli aggregati che formano gli uomini e tutti i viventi. In questa intuizione del reale, la v. viene peraltro immediatamente congiunta con la nozione di anima (ψυχή), concezione che *Platone* riprende nel *Timeo* (→), dove compare la famosa immagine del mondo come grande organismo. Lo stesso *Aristotele*, muovendo dalla nozione di sinolo, equipara la v. all'anima (ο ἐντελέχεια), in quanto «causa e principio del corpo vivente» (*De anima*, II, 4, 415 b), e svolge sistematicamente tale concezione nella dottrina dell'anima vegetativa, sensitiva e intellettuale. D'altra parte, in virtù del primato della forma sull'atto, lo *Stagirita* giunge a considerare come v. anche quella del motore immobile, e a stabilire quindi l'importante contrapposizione del βίος πρακτικός al βίος θεωρητικός, della vita attiva alla vita contemplativa (come la tradizione latina medievale tradurrà quei due termini classici), individuando nella conoscenza teoretica, capace di attingere a quel principio, il più alto ideale a cui potesse mirare l'uomo, e svalutando in tal modo le attività manuali e, in generale, la sfera della vita pratica. E questa concezione aristotelica verrà ripresa dal neoplatonismo, in forza della sua dottrina

emanatistica e della sua concezione dell'anima quale psiche cosmica, tratto d'unione tra il mondo ideale delle ipostasi e quello materiale delle realtà empiriche.

Concezioni medievali. Nel pensiero cristiano l'idea della v. muta assieme a quella del divino e si lega al tema, centrale già nel Vecchio Testamento, della volontà benefica di Dio e del rapporto tra morte e peccato; rapporto che nel Nuovo Testamento si rafforza ulteriormente, attraverso il messaggio escatologico di Gesù, che garantisce la v. futura, la risurrezione (sia pure alla fine dei tempi) a coloro che ascoltano e seguono le sue parole. D'altra parte, la filosofia medievale riprende, attraverso il neoplatonismo, l'ideale del βίος θεωρητικός, reinterpretando tale motivo nel senso religioso (quando non esplicitamente mistico) della preparazione alla v. ultraterrena, così come rielabora la dottrina aristotelica della v. organica al fine di renderla compatibile con la tesi cristiana dell'immortalità dell'anima.

Nella filosofia moderna. In età moderna, tra il 17° e il 18° sec., si afferma un nuovo modo di concepire la v., che si propone di studiare il vivente secondo l'analogia con la macchina, separando nettamente processi fisici e processi psichici. A tale prospettiva, teorizzata in partic. da *Descartes* e da *Hobbes*, ma avversata da *Leibniz* (che riprende il concetto aristotelico di entelechia, per definire la monade), si contrappone tuttavia, già a partire dal 18° sec., il vitalismo (→), in cui confluiscono motivi neoplatonici e magico-alchemici sviluppati dai filosofi rinascimentali (*Ficino*, Pico della Mirandola). E nuova attenzione si presta all'idea della v. nell'ambito delle filosofie romantiche della natura (*Herder*, Hölderlin, *Schiller*, *Jacobi*), che in vario modo si rifanno a *Kant*, segnatamente alla Critica della ragion pratica (→) e alla *Critica del giudizio* (→). Notevole rilievo assumono, in questo contesto, le teorizzazioni di *Goethe*, *Schelling* e *Hegel*; quest'ultimo, in partic., proponendosi di superare sia la posizione intellettualistica, che assume la v. come qualcosa di incomprensibile, sia la tendenza romantica, che tende a esaltare la v. contrapponendola al sapere, ne ricomprende il concetto nello sviluppo dialettico dell'idea, svolgendolo a partire dai momenti del sillogismo. Di segno sostanzialmente diverso sarà invece la cosiddetta filosofia della vita (ted. *Lebensphilosophie*) affermatasi agli inizi del Novecento; con tale espressione si designerà infatti – sulla scia di *Lukács*, il quale (in *La distruzione della ragione*) se ne serve per interpretare la filosofia tedesca posthegeliana quale espressione teorica dell'imperialismo tedesco – un orientamento filosofico niente affatto unitario, di varia provenienza speculativa, i cui principali interpreti possono essere individuati in *Dilthey*, *Rickert*, *Simmel*, *Scheler*, *Klages*, e specialmente in *Unamuno*, *Ortega y Gasset*, *E. d'Ors*, e altri ancora. Questi, accentuando o sviluppando motivi romantici, schopenhaueriani, nietzschiani, pongono talora un'antinomia tra v. e ragione, oppure riconducono le esigenze della ragione e i valori dello spirito al processo della v. e alle sue leggi immanenti, di cui sarebbero manifestazione. Il risultato di questa «vitalizzazione della ragione» (*Ortega*) è spesso l'irrazionalismo, il misticismo, l'amoralismo. Tale linea di pensiero ha trovato nuovi sviluppi nel secondo Novecento, soprattutto nell'ambito della filosofia francese, dove ha avuto i suoi massimi interpreti in *Deleuze* e di *Foucault*; in partic., sulla scorta degli studi storico-epistemologici di *Canguilhem* (→), il primo ha proposto una concezione immanentistica della v., incentrata sulla nozione di 'differenza', in sintonia con le analisi sulle istituzioni giudiziarie e detentive di *Foucault*, sfociate nella teoria del 'biopotere' come governo volto alla normalizzazione del vivente. In un quadro filosofico profondamente diverso, l'esigenza di ristabilire un rapporto proficuo tra la riflessione filosofica e lo sviluppo delle scienze, in partic. quelle biomediche, ha riportato il tema della v. al centro del dibattito della bioetica (→).

VITALISMO

Termine apparso verso la fine del 18° sec. per indicare il tratto distintivo della dottrina fisiologica di Paul Joseph Barthez e di altri medici della scuola di Montpellier. Esso è usato dalla storiografia filosofica per caratterizzare una concezione del vivente che, al di là di possibili varianti, presenta due elementi ricorrenti: (1) il richiamo alla specificità e alla differenza dei fenomeni vitali rispetto ai fenomeni dei corpi inanimati; (2) la tesi secondo la quale la costruzione regolare, la struttura organizzata e l'integrazione delle parti e delle funzioni riscontrabili nell'essere vivente derivano da un principio di attività che non è riconducibile alla materia. Con una certa frequenza a questa tesi è unita l'idea che nell'Universo tutto è vivente. Il termine designa allora una visione generale della realtà. Secondo alcuni interpreti nella filosofia di *Aristotele* è presente la tendenza a proiettare in tutta la natura un 'modello biomorfico'. Di v. in senso complessivo si può senz'altro parlare a proposito della tesi dell'anima o vita dell'Universo propria della tradizione neoplatonica e in riferimento all'*ilozoismo* di Paracelso o al pansichismo di Van Helmont. Appartengono alla concezione vitalistica del reale anche la teoria della vita plastica della natura sostenuta dal filosofo di Cambridge Cudworth, e la Naturphilosophie dell'idealismo tedesco.

Il vitalismo nelle teorie della generazione e nella fisiologia. Il v. come teoria del vivente è emerso e ha trovato un terreno particolarmente favorevole al suo sviluppo in due settori d'indagine: le ricerche sulla generazione e la spiegazione dei processi fisiologici. La dottrina della presenza di «ragioni» nei semi da cui si generano piante e animali (λόγοι σπερματικοί o rationes seminales), già presente nello stoicismo, assume particolare rilievo nell'ambito del neoplatonismo di *Plotino* e, nell'età del Rinascimento, nella riflessione di *Marsilio Ficino*. Per J.B. van Helmont, esponente di primo piano della filosofia chimica, la generazione è possibile in quanto l'archeus, o principio attivo, nel seme dispone e modella la materia secondo i tratti o le linee di un'immagine o idea che gli appartiene. Le teorie epigenetiche proposte da vari autori nel 17° e 18° sec. (William Harvey, Francesco Maria Nigrisoli, John Turberville Needham, Felice Fontana), per le quali lo sviluppo embrionale è un processo in cui si formano successivamente nuove parti secondo leggi naturali e non un semplice accrescimento di un essere già formato, si collocano per lo più sul versante del vitalismo.

Particolarmente significativa, da questo punto di vista, la dottrina del Bildungstrieb o nisus formativus proposta da Johann Friedrich Blumenbach negli anni Ottanta del Settecento. La strutturazione dell'organismo richiede come ragione esplicativa il riconoscimento di una forza che sia in grado di prefigurare l'organizzazione strutturale e funzionale da realizzare e che sia capace di attuarla secondo un piano di sviluppo. Forze specifiche tra loro integrate rendono possibile il funzionamento organico ma dipendono nel loro insieme dalla forza generativa. Al Bildungstrieb di Blumenbach può essere avvicinata la Gestaltungskraft di Karl Ernst von Baer. Sul versante della fisiologia esemplare appare il v. di Georg Ernst Stahl. Con particolare efficacia egli mette in evidenza l'impossibilità di render conto dei fenomeni vitali secondo il modello della macchina semovente proposto da *Descartes* o sulla base di microstrutture soggiacenti alle funzioni ipotizzate dai medici d'indirizzo iatromeccanico. Come ha osservato Fr. Duchesneau, per Stahl il 'tono' che regge l'interazione delle parti solide e liquide dell'organismo dipende da una sorta di razionalità priva di rappresentazione cosciente a sua volta connessa a un'anima che è eterogenea rispetto alla struttura corporea e che la dirige al fine di conservare la vita. Nel corso del Seicento e del Settecento un indirizzo di fisiologia vitalistica si afferma in Gran Bretagna con i lavori di Francis Glisson e, soprattutto, di John Hunter. La prospettiva del v. attraversa la fisiologia francese dalla scuola di Montpellier di Barthez e di Xavier Bichat fino a François Magendie e, in qualche misura, fino a Claude Bernard. In questa tradizione di studi il v. presenta una marcata valenza metodologica: appare come l'elaborazione di una prospettiva che orienta e favorisce la ricerca fisiologica in maniera appropriata e in senso specifico, cioè per procedere all'analisi e alla spiegazione delle

connessioni funzionali dell'organismo. Esso può essere caratterizzato come un vero e proprio programma di ricerca, nel senso stabilito da Lakatos. A questa forma di v. aperta all'indagine sperimentale si avvicina quella che si afferma in Germania sotto l'influenza della teoria di Blumenbach e della riflessione kantiana sul principio della finalità degli esseri organizzati esposta nella Critica della facoltà di giudizio (1790). Tale orientamento si definisce nello Handbuch der Physiologie des Menschens di Johannes Peter Müller, il cui primo volume appare nel 1833. Proprio sotto l'influenza di Müller la teoria cellulare di Theodor Schwann, da questi proposta nel 1839, assume una tonalità vitalistica di cui originariamente era del tutto priva. In questo contesto si costituisce la patologia cellulare di Rudolph Virchow e si afferma il principio Omnis cellula e cellula.

Affermazione e declino del vitalismo. È merito del v. (in partic. di autori come Xavier Bichat, Georges Cuvier, Lorenz Oken e *Lamarck*) aver contribuito in maniera decisiva, tra Settecento e Ottocento, alla nascita della biologia come sapere autonomo. I primi decenni dell'Ottocento segnano il periodo di massima espansione del v. a livello europeo. Anche la cultura medica italiana partecipa e contribuisce a questa diffusione. Prima di assumere un'impostazione sperimentale a partire dalla seconda metà del secolo, le indagini e le esposizioni fisiologiche si muovono in una prospettiva teorica idealistica e vitalistica. A questo proposito è emblematico il caso del medico napoletano Salvatore Tommasi, sostenitore, fino alla prima metà dell'Ottocento, di una fisiologia impostata sull'idea di vita che rende possibile l'organizzazione nelle sue molteplici forme. Nella seconda metà del secolo il riduzionismo – cioè la spiegazione dei fenomeni vitali secondo cause e leggi della fisica e della chimica – prevale nettamente sul vitalismo. Nei primi decenni del Novecento il v. è ripreso e proposto in polemica con il materialismo e il positivismo. Tre opere testimoniano in maniera significativa questa ripresa: *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* (1905; trad. it. Il vitalismo. Storia e dottrina) di Driesch, *L'évolution créatrice* (1907; trad. it. L'evoluzione creatrice) di Bergson e *Der Aufbau des Organismus* (1934) di Kurt Goldstein. Tracce significative di v. sono riscontrabili anche nell'opera che ha segnato la nascita dell'olismo, *Holism and evolution* (1926) di Jan Smuts. A partire dalla metà del 20° sec. il v. ha sempre più perso validità e influenza perché le tesi a cui esso dava espressione sono state fatte proprie e tradotte nel linguaggio della scienza dalla biologia. Anche se i corpi viventi non sono estranei alle leggi della fisica e della chimica, è un dato unanimemente riconosciuto che gli esseri viventi presentano caratteristiche speciali che non sono riscontrabili nei corpi inorganici e che fanno sì che vi sia discontinuità e differenza tra il mondo vivente e il mondo fisico (E. Mayr, *The growth of biological thought. Diversity, evolution, and inheritance*, 1982; trad. it. Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità). Una di queste caratteristiche, sicuramente tra le più rilevanti, è il possesso di un programma genetico. Proprio la scoperta del DNA (1953) come supporto materiale per la trasmissione dei caratteri ereditari – della sua struttura a doppia elica, della sua interpretazione in termini di informazione, del ruolo che esso svolge nella costruzione dell'organismo e nella trasmissione e continuazione della vita – ha contribuito in maniera determinante a emarginare il vitalismo. Occorre tuttavia tener presente che da parte dei seguaci della dottrina dell'Intelligent design la complessità delle sequenze di informazioni contenute nel codice genetico è stata messa in evidenza per sostenere la tesi secondo la quale nel DNA sono rintracciabili i segni di un progetto che rinvia a un essere intelligente (per es., in W. A. Dembski, *Intelligent design. The bridge between science and theology*, 1999; trad. it. Intelligent design. Il ponte tra scienza e religione). Inoltre, come risulta dal lavoro di Jonas in *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology* (1966; trad. it. Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica), il v. può essere riproposto in sede di ontologia del vivente con argomenti criticabili, ma pur sempre degni di attenzione.

VOLONTÀ

La facoltà del volere; potere insito nell'uomo di scegliere e realizzare un comportamento idoneo al raggiungimento di fini determinati, o, più genericamente, disposizione a fare qualche cosa. La natura della v. costituisce un tema di riflessione per la filosofia sia in quanto questa si propone di comprenderne la struttura interna, sia in quanto si prospetta la questione del rapporto della v. con le altre forme e attività dello spirito.

Nella filosofia antica. Nel pensiero greco, principalmente volto a indagare la funzione del conoscere e l'oggettiva realtà a essa corrispondente, il concetto di v. viene ad assumere nella maggior parte dei casi una posizione subordinata. Secondo il *Socrate* platonico l'azione malvagia si spiega con l'ignoranza; la v. infatti tende per sé al bene e dipende dalla conoscenza di questo: nessuno fa il male volontariamente. *Aristotele* affronta il problema della natura del volere in una prospettiva naturalistica e psicologica, ponendo nell'uomo il principio tanto del bene che del male. Tale principio non è l'intelletto, ma l'appetito il quale, ove operi in accordo con la ragione, si comporta come volontà. Un analogo rapporto di subordinazione della v. alle facoltà conoscitive superiori dell'uomo si ritrova anche in altre dottrine etiche antiche, orientate per lo più verso gli ideali dell'adiaforia, dell'atarassia, dell'apatia, della contemplazione, e cioè, al di là di ogni altra differenza, verso l'unico ideale dell'affrancamento, comunque raggiunto, dagli sconvolgimenti della volontà. Particolare rilievo assume in questo contesto la dottrina stoica della βουλήσις quale impulso nettamente distinto dal desiderio, dalla passione sfrenata, sul quale la ragione esercita il proprio controllo; essa verrà ripresa da *Cicerone*, nella sua definizione della voluntas come desiderio razionale (nelle *Tuscolanae disputationes*), che si distacca dall'uso epicureo del termine latino, già peraltro attestato in *Lucrezio*, che lo utilizza per illustrare la dottrina epicurea del clinamen.

Nella filosofia medievale. È il pensiero cristiano che per primo riserva alla v., in quanto libera, un ruolo centrale e lascia a essa la decisione del suo conformarsi o meno al volere dell'unico Dio creatore. Qui la problematica della v. si coniuga con il tema della scelta tra il bene e il peccato, del rapporto tra v. umana e v. divina, come pure tra v. e intelletto. Così, in *Agostino*, la v. umana è immagine di quella divina, quindi fundamentalmente libera, sebbene condizionata dal desiderio, ma ha bisogno della grazia per attuarsi compiutamente. E nella scolastica, la tendenza predominante è quella a riconoscere l'ambito della ragione come limitato e insufficiente, mentre si amplia il raggio di azione della v., che conduce all'adesione alle verità di fede, indipendentemente dalle conoscenze dell'intelletto (→ volontarismo), sebbene *Tommaso d'Aquino* tenti di mediare la tendenza volontaristica con l'istanza razionale, radicando la libertà umana nella ragione, che indica alla v. gli oggetti verso i quali deve tendere e i motivi del suo agire.

Nella filosofia moderna. Nel pensiero moderno il problema del rapporto ragione-v. si ripropone con *Descartes*, il quale, mentre ritiene che in Dio v. e intelletto si identifichino, concepisce la v., nell'uomo, come facoltà distinta e più estesa rispetto all'intelletto; pur essendo volta verso il bene, potendo concedere il suo assenso senza avere prima conseguito una conoscenza chiara e distinta delle cose, essa è quindi la causa dell'errore sia teoretico che pratico. Notevolmente diversa si presenta la posizione di *Spinoza*, che tende a ristabilire il primato teoretico dell'intelletto sulla v., anche con riferimento a Dio, e rifiuta pertanto, assieme all'idea di creazione, la nozione di una «causa libera» dell'agire umano, chiamando v. quel principio intrinseco all'essenza di ogni cosa (sforzo o conatus) che si riferisce alla sola mente, e che assume il nome di appetito quando viene riferito all'insieme del corpo e della mente. Pur non giungendo a negare il libero arbitrio, *Hobbes* ne riduce la portata nella sua indagine meccanicistica degli atti di volizione, che lo porta da un lato a

escludere l'esistenza di un'apposita facoltà e, dall'altro, a ricondurre la v. a un atto deliberativo, più in partic. l'ultimo che si ha in caso di successione alternata di appetiti contrari (desideri e motivazioni di carattere finalistico). In questa stessa linea interpretativa si collocano *Locke* e soprattutto *Hume*, che riduce la v. a un'impressione interna, legata ai movimenti del corpo, e sottolinea come la ragione, da sola, non possa guidarla, risultando impotente quando deve contrapporsi alle passioni. Parallelamente, nella Francia illuministica, segnatamente con Diderot e soprattutto con *Rousseau*, il concetto di v. assume una forte rilevanza politica; in partic. con il concetto di v. generale (*volonté générale*), *Rousseau* indica la v. del corpo politico inteso come persona pubblica, in cui ciascun membro è parte indivisibile del tutto; nettamente distinta dalla v. di tutti (*volonté de tous*), ossia dalla mera somma delle v. individuali (subordinate a interessi privati), la v. generale ha come unico fine l'utilità pubblica, è infallibile e, attraverso le leggi, ristabilisce nel diritto l'uguaglianza tra gli uomini, garantendo la libertà di ciascuno. E legislatrice è la v. anche nella filosofia kantiana, sebbene solo in campo morale, e opportunamente guidata dagli imperativi categorici della ragione, che depurano l'azione di motivazioni e contenuti concreti (piacere, felicità, ecc.). Nella filosofia tedesca del periodo postkantiano si delineano quindi, specialmente con *Hegel* e *Schopenhauer*, due tendenze contrapposte, che però si riallacciano entrambe alla Critica della ragion pratica: per il primo, infatti, il «volere», in quanto (a differenza dell'intelletto) non prende il mondo così com'è, ma mira a trasformarlo in base all'idea del bene, a farne ciò che deve essere, è momento fondamentale dello sviluppo dell'idea e della verità (trovando posto nella Logica), mentre la v. libera, in quanto prima forma dello spirito oggettivo, si attua nel diritto, cioè in un sistema di relazioni dotato di un contenuto oggettivo e razionale; per il secondo, invece, la v. rappresenta, kantianamente, l'accesso al noumeno, alla cosa in sé, ma come cieca e irrazionale v. di vivere, radicata nella corporeità, cui ci si può sottrarre soltanto con l'ascesi. La concezione di *Schopenhauer* sarà poi rielaborata da *Nietzsche*, sulla base della sua peculiare concezione della tragicità dell'esistenza, poggiante sulla nozione di dionisiaco, e culminerà nell'idea della v. di potenza quale esaltazione massima dell'energia vitale, con cui l'oltreuomo impone fini e valori che superano la morale corrente, fuoriuscendo dalla tradizione metafisica. Nel pensiero posthegeliano e nella filosofia novecentesca la nozione di v. è stata variamente reinterpretata alla luce di categorie meno legate alla tradizione, come quella di prassi (nel marxismo e nel pragmatismo), o di atto intenzionale (nella fenomenologia), se non direttamente derubricata a questione psicologica (in partic. nel neopositivismo), sulla scorta della puntuale indicazione di Wittgenstein: «Del volere quale portatore dell'etico non può parlarsi. E la v. quale fenomeno interessa solo la psicologia» (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.423).

VOLONTARISMO

Termine usato in generale (in contrapposizione a «intellettualismo» e a «razionalismo») per designare: (1) ogni concezione che ponga una preminenza della volontà sull'intelletto, o comunque su ogni altra funzione spirituale (v. psicologico e teologico); (2) ogni concezione che faccia della volontà il fondamento ultimo di tutta la realtà (v. metafisico). Il termine fu introdotto da F. Tönnies (nei suoi *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza*, 1883), poi diffuso da Paulsen (in *Einleitung in die Philosophie*, 1892) e da Wundt (in *Grundriss der Psychologie*, 1896). Il v. psicologico si ritrova più o meno in tutte le correnti mistiche, ma riceve le sue tipiche formulazioni, durante la scolastica, con i vittorini (Ugo di San Vittore definisce la fede volontaria *certitudo absentium* e accentua in essa l'*affectus*, cioè l'amore che orienta verso l'oggetto la volontà) e, ancor di più, con Enrico di Gand (per il quale l'intelletto è essenzialmente passivo e il suo oggetto è sottomesso alla volontà, per essenza sempre attiva) e con l'agostinismo francescano, particolarmente

con *Duns Scotto*, il quale sostiene l'autonomia della volontà che non è mai necessitata dall'intelletto. Lo stesso mondo dei valori è costituito dall'atto libero di Dio che li pone, senza che nulla possa determinare il suo agire (v. teologico). Da questo schietto motivo volutaristico *Duns Scotto*, pur mantenendo fermo nel concetto di Dio l'attributo della teoreticità e dell'onniscienza, trae le più decise conseguenze: la maggior parte delle verità religiose può essere, per lui, creduta solo per fede, e la stessa teologia non è tanto un'esposizione teorica di quel che si sa, quanto una determinazione pratica di quel che si deve fare. Tale v. è poi proseguito con *Guglielmo di Occam*, estendendosi nell'occamismo successivo al problema del rapporto tra Dio e i principi topici fondamentali (e, infine, se Dio è condizionato dal principio di contraddizione): accentuando il concetto dell'onnipotenza di Dio, tutto il mondo dei cosiddetti «principi» e «valori» della filosofia greca era messo in crisi. Nella filosofia moderna, già in *Berkeley* e in *Leibniz*, è fondamentale il concetto che la volontà o l'appetito è il fondo ultimo dell'anima. Posizione speciale è quella di *Kant*, in cui il volere pratico (che genera l'esperienza morale e che quindi presuppone quella libertà che non è mai dato incontrare nel mondo determinato dal principio di causalità secondo le categorie dell'intelletto) manifesta una superiorità ideale, che dà origine al cosiddetto «primato della ragion pratica» sulla ragione teoretica. Allo sviluppo del v. psicologico nei secc. 19° e 20° hanno contribuito pensatori di varie tendenze: da *Marx*, che teorizza il pensiero come praxis o «attività sensitiva umana», trasformatrice del reale («nella prassi soltanto l'uomo può provare la verità, cioè la realtà e potenza, l'oggettività del proprio pensiero»: 2ª Tesi su *Feuerbach*) a *Maine de Biran*, che pone il volere a base del conoscere (volo, ergo sum), a *Beneke* e al suo continuatore *K. Fortlage* (i quali pongono una tendenza, un impulso a base di ogni processo psichico, e nel sistema di tali impulsi fanno consistere l'anima), ai teorici delle varie filosofie dell'azione (*Lachelier*, *Renouvier*, *Spir*, *Blondel*, ecc.), del pragmatismo (*W. James*, *Schiller*), del contingentismo (*Boutroux*), della «volontà di potenza» (*Nietzsche*), dell'esistenza come scelta e opzione. L'idealismo italiano ha inteso superare le astratte opposte unilateralità dell'intellettualismo (priorità o preminenza dell'intelletto sulla volontà e sulle altre forme spirituali) e del v. (priorità o preminenza della volontà sull'intelletto e sulle altre forme spirituali), distinguendo (con *Croce*) la volontà, come spirito pratico, dal pensiero come spirito conoscitivo o teoretico, ossia (con *Gentile*) identificando conoscenza e volontà, autocoscienza e processo pratico, volitivo, di formazione dell'io. Il v. metafisico, che quasi sempre porta al v. psicologico, si sviluppa particolarmente nel pensiero moderno. È già evidente nella concezione fichtiana dell'io puro come volontà e attività, e in quella schellinghiana dell'essere originario come produttività; trova la formulazione tipica in *Schopenhauer* e in *Hartmann*, e informa le dottrine di vari pensatori, quali *Wundt*, *Paulsen*, *Fouillée*, e altri.

WELTANSCHAUUNG

Termine ted. («visione, intuizione [Anschauung] del mondo [Welt]»). Concezione della vita, del mondo; modo in cui singoli individui o gruppi sociali considerano l'esistenza e i fini del mondo e la posizione dell'uomo in esso.

III

AUTORI (in ordine alfabetico)

Adorno
Agostino
Anassimene
Antistene di Atene
Arendt
Aristotele
Bacone, Francesco
Bacone, Ruggero
Bayle
Berkeley,
Bernardo di Chiaravalle
Bloch, Ernst
Blondel
Bodin
Boezio
Böhme
Brentano
Bruno
Buber
Campanella
Carnap,
Carneade di Cirene
Cassirer
Cicerone
Clemente Alessandrino
Comte,
Cournot
Crisippo
Croce
Darwin

Democrito
Descartes
Dewey,
Duns Scoto
Durkheim
Eckhart
Erasmus da Rotterdam
Giansenio
Gödel, Kurt
Gorgia
Gramsci
Gregorio di Nissa
Guglielmo di Champeaux
Habermas
Haeckel
Hartmann, Eduard von
Hartmann, Nicolai
Hayek, Friedrich
Heisenberg, Werner
Heller, Ágnes
Helmholtz
Helvétius,
Herbart
Herder
Hilbert
Hobbes
Holbach
Horkheimer
Humboldt
Hutcheson
Hume
Huxley
Ippocrate

Isidoro di Siviglia

Jacobi

James, William

Jaspers

Jung

Kant

Kelsen

Kepler

Komenský

Kripke

Kuhn

La Mennais

La Mettrie

Lenin

Leonardo da Vinci

Leopardi

Lessing

Lévi-Strauss

Locke

Löwith

Lukács

Lucrezio Caro

Lullo

Lyotard

Mach

Machiavelli

Maimonide

Maine de Biran

Maistre, Joseph de

Malebranche

Mandeville

Mannheim

Marco Aurelio

Marcuse
Maritain
Marx
Massimo Confessore
Mead
Mead, Margaret
Meinong
Melantone
Melisso di Samo
Merleau-Ponty
Mersenne
Meyerson
Michele Scoto
Mill, John Stuart
Montaigne
Moore, George Edward
Morris
Natorp
Neurath
Newton
Niccolò da Cusa
Nietzsche
Origene
Paracelso
Pareto
Pareyson
Prodico di Ceo
Parmenide di Elea
Parsons, Talcott
Pascal
Peano
Peirce
Pestalozzi

Pico della Mirandola
Pier Damiani
Pietro di Giovanni Olivo
Pietro Lombardo
Pirrone
Pitagora
Platone
Plessner
Plotino
Poincaré
Pomponazzi
Popper
Protagora
Proudhon
Putnam, Hilary
Rawls, John
Quine
Ravaisson
Renan, Joseph-Ernest
Renouvier
Riccardo di San Vittore
Ricoeur, Paul
Rorty
Rosenzweig
Rosmini
Rousseau
Royce
Russell,
Ryle
Saint-Simon,
Santayana,
Sartre
Scheler

Schelling
Schlegel
Schleiermacher
Schlick
Schmitt
Schopenhauer
Schrödinger
Sesto Empirico
Sigieri di Brabante
Scoto Eriugena
Searle,
Senofane
Shaftesbury
Simmel
Smith, Adam
Socrate
Sorel
Spencer
Spinoza
Steiner
Stirner
Taine
Talete
Tarski
Taylor, Alfred
Taylor, Charles
Tertulliano
Teilhard de Chardin
Telesio
Teodorico di Chartres
Teofrasto di Ereso
Tommaso d' Aquino
Teresa d' Ávila

Tönnies, Ferdinand
Turing
Ugo di San Vittore
Vico
Wolff
Voegelin
Voltaire
Weber, Max
Weil, Éric
Weil, Simone
Weininger, Otto
Whitehead, Alfred North
Windelband,
Wittgenstein
Wolff
Wundt
Wyclif
Zenone di Cizio
Zenone di Elea
Zwingli

Adorno, Theodor Wiesengrund

Filosofo tedesco (Francoforte sul Meno 1903 - Visp, Vallese, Svizzera, 1969).

Vita e formazione. Di famiglia ebrea, studiò fin dalla giovinezza filosofia e musica, che rimasero i suoi interessi dominanti. Suoi maestri per la musica furono B. Sekles, E. Steuermann e A. Berg; ma la personalità che esercitò su di lui l'influsso più profondo fu quella di A. Schönberg, col quale A. entrò in contatto a Vienna. Laureatosi in filosofia nel 1924, nel 1931 fu nominato libero docente di filosofia all'univ. di Francoforte. Nel 1930 A. aveva iniziato a collaborare con l'Institut für Sozialforschung, di cui Horkheimer era divenuto direttore e di cui erano membri Marcuse, Benjamin, Fromm e Wittfogel. All'avvento del nazismo A. emigrò a Parigi, dove insieme a Horkheimer ricostituì l'Institut, di cui divenne condirettore nel 1936. Insegnò poi a Oxford (1935-37), e nel 1938 si trasferì negli USA, prima a New York e successivamente a Los Angeles, insieme agli altri esponenti dell'Institut. In America A. continuò gli studi musicologici (ebbe fra l'altro una parte molto importante, per gli aspetti musicali, nella stesura del Doktor Faustus di Thomas Mann, al quale era legato da un profondo rapporto intellettuale) e gli studi filosofici e sociologici. Nel

1950 rientrò in Germania, dove con Horkheimer ricostituì, ancora una volta, a Francoforte l'Institut.

Opere. Molto ampia è la produzione letteraria di A.; le opere più importanti e significative sono: Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen (1933; trad. it. Kierkegaard. La costruzione dell'estetica); Die Dialektik der Aufklärung (in collab. con Horkheimer, 1947; trad. it. Dialettica dell'illuminismo) (→); Philosophie der neuen Musik (1949; trad. it. Filosofia della musica moderna); The authoritarian personality (in collab. con altri, 1950; trad. it. La personalità autoritaria); Minima Moralia (1951; trad. it. Minima moralia: meditazioni della vita offesa); Versuch über Wagner (1952; trad. it. Wagner; Mahler: due studi); Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien (1956; trad. it. Sulla metacritica della gnoseologia: studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche); Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt (1956; trad. it. Dissonanze); Soziologische Exkurse (in collab. con Horkheimer, 1956; trad. it. Lezioni di sociologia); Noten zur Literatur (1958-65; trad. it. Note per la letteratura); Mahler. Eine musikalische Physiognomik (1960; trad. it. Mahler: una fisiognomica musicale); Einleitung in die Musiksoziologie (1962; trad. it. Introduzione alla sociologia della musica); Drei Studien zu Hegel (1963; trad. it. Tre studi su Hegel); Negative Dialektik (1966; trad. it. Dialettica negativa); Ästhetische Theorie (1970; trad. it. Teoria estetica).

La critica all'Illuminismo e alla scienza. Hegel, Marx, Husserl e Freud sono i pensatori che più hanno influenzato la complessa opera di Adorno. Fin dalla giovinezza A. si proclamava marxista: si trattava, però, di un marxismo prevalentemente filosofico, recepito attraverso le opere del primo Lukács e di Korsch, e mai approfondito sul piano dell'analisi economica. Del marxismo ad A. interessava soprattutto il metodo dialettico. Pur esprimendo un'adesione di fondo al materialismo storico, A. (come Horkheimer) si impegnò al tempo stesso in campi di indagine e applicò metodi molto lontani dal marxismo ortodosso. Basti pensare all'influsso che Freud e la psicoanalisi esercitarono su di lui, influsso percepibile in molti suoi lavori sociologici, soprattutto in The authoritarian personality, dove l'autoritarismo, il razzismo e il fascismo sono esaminati e spiegati attraverso un metodo psicologico e sociale. Profondo studioso di Husserl, A. ne condivise l'atteggiamento critico verso la scienza moderna, verso il naturalismo e lo psicologismo, nonché verso il formalismo della logica contemporanea, sostenendo poi che Husserl non era riuscito a soddisfare le esigenze da lui sollevate. Nonostante i suoi meriti, infatti, Husserl era caduto per A. in una forma di descrittivismo fenomenologico, che diventava spesso una mera accettazione dell'esistente e dunque, di nuovo, una forma di positivismo. La concezione filosofica di A. è in realtà profondamente influenzata da Hegel, secondo tre aspetti principali: egli ritiene che il reale abbia un significato e possa essere compreso mediante gli strumenti della ragione; che il reale consista nella sua processualità storico-dialettica; che soggetto e oggetto non costituiscano due sfere eterogenee e autonome (a questo proposito A. sottoscrive tutta la critica di Hegel a Kant). Tale ispirazione hegeliana del pensiero di A. costituisce l'immediato presupposto della sua polemica contro vari aspetti della riflessione filosofica contemporanea, in primo luogo contro l'esistenzialismo heideggeriano, contro la teorizzazione dell'assurdità, dell'opacità e dell'insensatezza dell'esistente, contro l'irrazionalismo, ecc. La filosofia di Hegel (in partic. la sua critica dell'intelletto) influì non poco anche sulla critica di A. all'Illuminismo e alla scienza: tanto l'uno che l'altra si basano sul principio della razionalità analitica, accettano positivisticamente il reale così com'è e mirano soltanto a inserirlo o a riprodurlo all'interno di operazioni tecnico-pratiche, le quali però mostrano sempre che il dominio dell'uomo sulla

natura implica il dominio dell'uomo sull'uomo, che la razionalità della scienza è astratta e oppressiva, perché tratta gli uomini come oggetti, esprimendo in ciò le tendenze più profonde della società borghese. La stessa ispirazione negativa e antipositivistica caratterizza gli studi musicologici di A., per il quale la musica, in quanto esprime le contraddizioni della società, nega la situazione esistente, prospetta la necessità di un suo superamento e indica il passaggio a una condizione interamente nuova.

Agostino, Aurelio

Filosofo e teologo (Tagaste in Numidia, od. Sūq-Ahras in Algeria, 354 - Ippona, od. Bona, 430). Vescovo d'Ippona e santo, è uno dei quattro grandi dottori della Chiesa occidentale, detto il Dottore della Grazia.

La conversione e l'episcopato. Figlio di un decurione, Patricio, ancora pagano, e della cristiana e pia Monnica, fu iscritto tra i catecumeni; compì gli studi in patria, a Madaura, poi a Cartagine: periodo da lui descritto come di abbandono alle passioni amorose. Da una concubina ebbe nel 372 un figlio, Adeodato. La lettura dell'Hortensius ciceroniano lo attrasse, diciannovenne, alla filosofia, e aderì presto al manicheismo, presentatogli come spiegazione scientifica dell'Universo. Se ne fece anzi propagandista a Tagaste, dopo la morte del padre, e a Cartagine dove ottenne qualche successo come retore, e scrisse il suo primo libro, *De pulchro et apto* (perduto), in cui pare si sforzasse a dare veste filosofica al manicheismo, nel quale era però rimasto semplice uditore. Passò poi, abbandonando la madre, a Roma; quindi, su raccomandazione di Simmaco, come professore ufficiale di retorica (autunno 384), a Milano, dove maturò la crisi spirituale, in seguito alla quale, dimessa la concubina e rinunciando al matrimonio vantaggioso per cui insisteva Monnica, si decise ad abbracciare il cristianesimo, che gli si palesava, allora, come in pieno e perfetto accordo con la filosofia neoplatonica e la predicazione di s. Ambrogio. A Cassiciacum (probabilmente Cassago, in Brianza), dimessosi dalla cattedra, scrisse le prime opere pervenuteci (i dialoghi *Contra academicos*, trad. it. *Contro gli accademici*; *De vita beata*, trad. it. *Della vita beata*; *De ordine*, trad. it. *Dell'ordine*; *Soliloquia*, trad. it. *Soliloqui*) e cominciò a comporre una serie di manuali delle arti liberali; fu battezzato da s. Ambrogio la notte del sabato santo (24-25 aprile) del 387. Trascorse a Roma l'inverno (Monnica morì a Ostia nel novembre) e tornò a Tagaste, continuando, nella vita monastica, la sua attività di scrittore. Nel 391 fu ordinato sacerdote a Ippona, dove, tra la fine del 395 e il 396, fu consacrato come successore dal vescovo Valerio già prossimo a morte. Nei 34 anni di episcopato lo tennero occupato, oltre le cure costanti dedicate alla sua chiesa, la copiosa corrispondenza (ci sono giunte 218 lettere di A., oltre i trattatelli in forma epistolare, e 53 dirette a lui), la predicazione (i sermoni conservati e noti finora sono più di 500), i concili, le eresie e gli scismi, la lotta contro i quali assorbì grandissima parte dell'attività letteraria, che ha reso A. proverbiale come uno non solo dei più dotti e profondi, ma dei più fecondi scrittori mai esistiti.

La polemica antimanichea e la dottrina dell'illuminazione. Le polemiche (insieme con la conversione, l'ordinazione e la consacrazione) contrassegnano i vari periodi dello svolgimento del pensiero di Agostino. Con la conversione comincia la polemica contro i manichei, già accennata nei «Dialoghi di Cassiciaco» e continuata in una serie di scritti per lo più filosofico-religiosi (per es., *De quantitate animae*, trad. it. *La grandezza dell'anima*; *De libero arbitrio*, trad. it. *Il libero arbitrio*; il libro VI *De musica*, trad. it. *La musica*; *De*

magistro, trad. it. Il maestro; De vera religione, trad. it. La vera religione; De utilitate credendi, trad. it. L'utilità del credere), in cui vediamo A. passare gradatamente dall'affermazione della superiorità essenziale della ragione sulla fede, a quella dell'utilità e ragionevolezza dell'affidarsi all'auctoritas, fondata sulla rivelazione e universalmente riconosciuta, della Chiesa; ed elaborare insieme la sua caratteristica dottrina della conoscenza. La felicità, cui gli uomini aspirano, non si consegue senza il possesso della verità. Contro gli scettici, egli usa l'argomento principe: se dubito, so di dubitare, dunque di essere; se sbaglio, sono (motivo che da taluni storici della filosofia viene indicato tra gli antecedenti del dubbio cartesiano: non sfugge comunque il diverso contesto). Ma la verità va cercata in me stesso: è la dottrina neoplatonica del ritorno su sé stessa dell'anima, che, riconosciuta la mutevolezza del mondo esteriore, percepito dai sensi, e la sua propria, si avvia a ricercare la verità immutabile, per cui è vero ogni ragionamento vero, e che è Dio medesimo. I sensi, dunque, e anche le parole del maestro, non fanno se non ridestare idee, che sono già nell'anima: non però nel senso della dottrina platonica della reminiscenza, ma in quanto in interiore homine habitat veritas, parla cioè, in fondo all'anima, il Maestro interiore, il Verbo divino; nell'uomo (in interiore homine) brilla la luce del vero che dona a ciascuno le rationes aeternae, principio e fondamento di ogni giudizio. È questa la teoria detta dell'illuminazione, che, non del tutto chiarita da A., si presta a varie interpretazioni (secondo che le rationes aeternae si intendano come 'idee innate', o come 'categorie' del giudizio); essa si collega alla dottrina del 'maestro interiore', il Verbo, il solo vero maestro: sicché l'insegnare degli uomini è solo un preparare ad ascoltare la voce del Verbo divino. Queste dottrine furono da A. mantenute anche in opere posteriori, ma il primitivo entusiasmo per Platone, Plotino e i 'platonici' (che, se fossero vissuti ora, dice, si sarebbero fatti cristiani) e per i neoplatonici si affievolì col tempo. La polemica antimanichea venne continuata in altri scritti (per es., Contra Adimantum, trad. it. Contro Adimanto; Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti, trad. it. Contro la lettera del fondamento di Mani) fino al voluminoso Contra Faustum (trad. it. Contro Fausto manicheo) e ad altri opuscoli fino al 405 circa, poi sporadicamente in un paio di opuscoli e, in parte, nel trattatello contro tutte le eresie (De haeresibus, 428-29; trad. it. Le eresie).

La polemica contro il donatismo. L'ordinazione sacerdotale obbliga A. a spiegare al popolo i libri sacri; egli partecipa più intimamente della vita della Chiesa e viene a conoscere lo scisma che tormenta la Chiesa africana. Comincia così la polemica contro il donatismo, con l'interessante Psalmus abecedarius contra partem Donati, primo esempio degli scritti popolareggianti di A. (versi di 16 sillabe, abbandono della prosodia e metrica classica, assonanza in e), poi con una serie di opere (Contra epistolam Parmeniani, trad. it. Contro la lettera di Parmeniano; De baptismo, trad. it. Sul battesimo; Contra litteras Petiliani, trad. it. Contro le lettere di Petiliano; Contra Cresconium, trad. it. Contro Cresconio) fino alla grande 'conferenza' di Cartagine (411; Breviculus collationis cum donatistis; trad. it. Sommario della conferenza con i donatisti) quindi, con minor frequenza di scritti, sino al Contra Gaudentium (420 ca.; trad. it. Contro Gaudenzio). In questa polemica, che lo portò a occuparsi dell'ecclesiologia, A. segue s. Cipriano e s. Ottato mantenendo fermissimo il principio della validità ed efficacia obiettiva (ex opere operato) dei sacramenti, la cattolicità e l'unità della Chiesa, fuori della quale non v'è salvezza e che è corpus permixtum: ne fanno parte cioè grano e zizzania, buoni e malvagi, che soltanto Gesù Cristo ha diritto di separare nel giorno del Giudizio. Ma mentre all'inizio, e ancora nel 411, A. non voleva ricorrere ad altro mezzo che la persuasione attraverso la discussione, tuttavia, con le leggi di Onorio contro gli

scismatici e di fronte alla loro ostinazione, cambiò parere: e come dalla netta distinzione tra scisma ed eresia passò a definire questa quale ‘scisma inveterato’, così ammise la legittimità e necessità della coercizione e del ricorso all’ autorità civile, fissando altresì il dovere per il sovrano cristiano di attenersi al magistero della Chiesa.

L’ *initium salutis*. Con l’ ordinazione A. si dedica anche con maggiore intensità allo studio della Bibbia: si applica specialmente al *Genesi*, passando dall’ interpretazione strettamente allegorica (388-90; *De Genesi adversus Manichaeos*; trad. it. *La Genesi difesa contro i manichei*) a quella letterale, e nello stesso tempo di valore filosofico (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*; trad. it. *Genesi alla lettera*), e allo studio di s. Paolo (*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*; *Epistolae ad Romanos expositio inchoata*; *Expositio Epistolae ad Galatas*; parecchie delle questioni trattate nel *De diversis quaestionibus octogintatribus*, trad. it. *Ottantatré questioni diverse*). Si coglie qui un momento importantissimo nello svolgimento del pensiero teologico di A., e oggetto di molte discussioni. Egli si è sforzato di mantenere in primo luogo la giustizia di Dio, che premia i buoni, cioè coloro che credendo si acquistano un merito, e che punisce i malvagi. Ma, dopo un lungo sforzo, A. viene a riconoscere che il momento iniziale dell’ atto di fede, l’ *initium fidei*, che è *initium salutis*, non è opera dell’ uomo ma viene da Dio: al quale non si può tuttavia rimproverare alcuna ingiustizia, se, gratuitamente, fa grazia ad alcuni; mentre gli uomini tutti, in cui sopravvive il peccato originale, non meritano se non la condanna. Questi concetti appaiono per la prima volta con tutta chiarezza nel primo scritto posteriore all’ episcopato di A., il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (trad. it. *Diverse questioni a Simpliciano*).

La memoria come misura del tempo. Frutto di questa conquista del suo pensiero, che lo induce a rimeditare sulla sua vita, si possono considerare le *Confessioni* (→) (398 ca.), nelle quali, altresì, sono ripresi altri due temi che lo appassionano: quello della cultura cristiana e quello dei principi che presiedono all’ interpretazione della Scrittura. La prima questione è da lui affrontata sotto l’ aspetto teorico nel *De doctrina christiana* (trad. it. *La dottrina cristiana*, interrotto, ma ripreso e terminato nel 426): come anche nelle *Confessioni* A. è sensibile ai pericoli della cultura tradizionale, pagana, ma vuole salvarne il buono, che va assunto e fatto proprio dal cristianesimo. Così, concludendo una lunga controversia, A. assicura col peso della sua autorità la trasmissione della cultura antica. Nelle *Confessioni* il problema della memoria (in essa è la misura del tempo) trascina con sé quello della creazione. A. la ritiene avvenuta nel tempo, anzi col tempo, dal nulla, e per tutte le cose simultaneamente, ma non allo stesso modo: alcune furono create da Dio non in atto e nella loro forma perfetta, ma solo in potenza, o in germe (*rationes seminales*, energie latenti destinate a svilupparsi nel tempo e a produrre, al momento opportuno per ciascuno, i diversi esseri). A queste conclusioni A. è portato da un nuovo studio dei primi tre capitoli del *Genesi* (*De Genesi ad litteram libri XII*, tra il 401 ca. e il 415 ca.). Accanto al quale, tra le opere esegetiche, vanno ricordati il *De consensu evangelistarum* (400 ca.; trad. it. *Il consenso degli evangelisti*), le *Enarrationes in Psalmos* (trad. it. *Esposizioni sui Salmi*), e i *Tractatus in evangelium Iohannis* (trad. it. *Commento al Vangelo di san Giovanni*), raccolte di sermoni su questi libri. Nelle *Confessioni* A. ha inserito anche un’ istruzione catechetica (proprio con il commento al *Genesi*), affine a quella da lui data in un’ altra operetta, il *De catechizandis rudibus* (400 ca.; trad. it. *La catechesi ai principianti*). E il motivo della memoria, che appare nelle *Confessioni*, diventa importantissimo in un altro trattato su cui A. si affaticò a lungo (400 ca. - 416 ca.): il *De Trinitate* (trad. it. *La Trinità*). L’ anima è un pensiero (*mens*) da cui nasce una conoscenza

(notitia), e nel suo rapportarsi a questa conoscenza nasce l'amore che essa si porta (amor). Nell'anima o, meglio, nella memoria, nell'intelletto e nella volontà, nella parte cioè più alta e nobile di essa, che ricorda, comprende e ama sé stessa, ma soprattutto ricorda, conosce e ama Dio, A. scorge le 'vestigia' della Trinità divina.

La centralità di Cristo. Della Trinità, criticando talvolta le formule di s. Ilario di Poitiers, A. mette in rilievo l'unità di sostanza, insistendo sull'uguaglianza delle tre Persone: le operazioni ad extra sono l'opera indistinta di tutte, ciò che si dice di ciascuna quanto alla sostanza, e anche alla sapienza e altri attributi, è comune, uguale, identico e numericamente uno in tutte; mentre esse si distinguono e si oppongono secondo le loro relazioni reciproche. Teoria che, chiarendo la processione dello Spirito Santo principaliter, sì, dal Padre, ma anche dal Figlio, divenne importantissima per lo svolgimento della teologia occidentale, cui A. ha legato il carattere 'cristocentrico', conforme alla tendenza fondamentale del suo pensiero, aggirantesi intorno alla persona e all'opera del Cristo e alla redenzione dell'uomo dal peccato, mercé la grazia.

La polemica contro Pelagio e la dottrina della predestinazione. Intorno a questi temi scoppiò la polemica con Pelagio, già scandalizzato in Roma per l'invocazione delle Confessioni a Dio: da quod iubes et iube quod vis e ora rifugiatosi in Africa con il suo compagno Celestio (che, denunciato da Paolino di Milano, venne condannato nel 411 da un concilio locale, a Cartagine). Si possono distinguere in essa varie fasi: quella iniziale, in cui A. combatte ancora soltanto le dottrine, non gli uomini, che sa molto stimati (*De peccatorum meritis et remissione*, trad. it. Il castigo e il perdono dei peccati, a Marcellino, il libro III composto dopo che A. ebbe conosciuto il commento di Pelagio a s. Paolo; *De spiritu et littera ad Marcellinum*, trad. it. Lo spirito e la lettera; e, a complemento, per asserire la necessità delle opere buone accanto alla fede, *De fide et operibus*, trad. it. La fede e le opere, nonché il *De bono viduitatis*, trad. it. La dignità dello stato vedovile, dedicato a Giuliana, madre di Demetriade, in occasione della monacazione di questa); quella della polemica diretta, provocata dalle vicende di Pelagio in Oriente fino alla condanna da parte del papa Innocenzo I (con la celebre affermazione che, dopo tanti concili, anche Roma locuta est; causa finita est; utinam aliquando finiatur error) e, dopo il grande concilio di Cartagine (418), da papa Zosimo (*De natura et gratia contra Pelagium*, trad. it. La natura e la grazia; *De perfectione iustitiae hominis*, trad. it. La perfezione della giustizia dell'uomo, contro Celestio; *De gestis Pelagii*, trad. it. Gli atti di Pelagio; *De gratia Christi et peccato originali*; trad. it. La grazia di Cristo e il peccato originale); quella della lotta contro i pertinaci difensori di Pelagio (*De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem*, trad. it. Le nozze e la concupiscenza; *Contra duas epistolas Pelagianorum*, trad. it. Contro le due lettere dei pelagiani; *Contra Iulianum*, trad. it. Contro Giuliano; *Contra secundam Iuliani responsionem*: il cosiddetto *Opus imperfectum*, contro lo stesso Giuliano di Eclano, interrotto per la morte di A.), intesa al tempo stesso a chiarire la sua dottrina ai monaci di Adrumeto (*De gratia et libero arbitrio*, trad. it. La grazia e il libero arbitrio; e *De correptione et gratia*, trad. it. La correzione e la grazia, dedicati all'abate Valentino) e a combattere i 'semipelagiani' della Gallia meridionale, insorti contro questi scritti (*De praedestinatione sanctorum*, trad. it. La predestinazione dei santi; e *De dono perseverantiae*, trad. it. Il dono della perseveranza). Questa dottrina agostiniana del peccato originale, della grazia e della predestinazione, precisatasi ma anche irrigiditasi e spinta alle estreme conseguenze nell'ardore della polemica, si è prestata a varie e contrastanti interpretazioni. A. prende le mosse dalla condizione di Adamo, creato esente dalla morte (posse non mori, diverso da non posse mori proprio degli esseri spirituali) e dalla

concupiscenza, capace quindi di non peccare (il posse non peccare, diverso dal non posse peccare degli eletti), e nella piena libertà di optare per il bene conformandosi a una ragione che aveva il perfetto predominio sui sensi, capace altresì di perseverare nel bene, grazie all'aiuto (*adiutorium sine quo non*) concessogli da Dio. Avendo Adamo peccato, la sua colpa si trasmise all'intero genere umano, divenuto così massa dannata; peccato di origine, che A. dimostra, fra l'altro, in base all'uso della Chiesa di amministrare agli infanti il battesimo che annulla la concupiscenza in quanto reato, ma la lascia sopravvivere *actu*, così che l'uomo, pur conservando il libero arbitrio, è privato di quella *libertas ... quae in Paradiso fuit* (*Enchiridium ad Laurentium*, 26-27). Per poter resistere cioè alla concupiscenza, occorre ora un aiuto divino maggiore di quello dato ad Adamo: la grazia è dunque necessaria per avere la fede, e questa perché vi sia quell'amore di Dio, in quanto sommo bene, senza di che non esiste né beatitudine né vera moralità (e non vi sono pertanto vere virtù fra i pagani). Però questo soccorso (*adiutorium quo*) non è concesso a tutti: Dio, senza alcuna ingiustizia, ma per un suo gratuito atto di misericordia, prepara per alcuni i mezzi, pienamente efficaci, per condurli alla salvezza cui li ha predestinati *ab aeterno*. Accusato dai pelagiani di manicheismo, A. tuttavia, come si vede, non considera come malvagia la stessa natura umana, e non condanna la procreazione: nel matrimonio, il male è la *concupiscentia carnis*; e anche questo può essere rivolto a un fine buono, la generazione dei figli congiunta alla volontà della loro rigenerazione attraverso il battesimo. Ma i bambini morti senza di questo, secondo A., non si sottraggono alla pena eterna. Poiché la trasmissione del peccato originale si spiegava più facilmente mediante la teoria secondo cui l'anima è generata, spiritualmente, da quella dei genitori (*traducianismo*), mentre, più conforme alla sua dottrina dell'illuminazione, era l'altra teoria, della creazione di ogni anima da Dio (*creazionismo*), A. rimase incerto fino all'ultimo (*De anima et eius origine*, 419-20; trad. it. *L'anima e la sua origine*). E poiché è ignoto chi siano gli eletti, la concezione agostiniana della predestinazione coincide con quella della Chiesa come *corpus permixtum*.

La concezione della storia. La scossa profonda data a tutto il mondo romano dall'incursione di Alarico, le querimonie dei pagani che additavano nel cristianesimo la causa di tutti i mali del mondo, indussero A. a meditare sulla storia, e a scrivere l'altra delle sue opere maggiori e più celebri dopo le *Confessioni*: il *De civitate Dei* (trad. it. *La città di Dio*) (→). Nel corso della storia procedono unite le due città (*Civitas Dei* e *Civitas terrena*), nate l'una dall'amor Dei *usque ad contemptum sui*, l'altra dall'amor sui *usque ad contemptum Dei* e predestinate, la prima a regnare in eterno con Dio, l'altra a subire l'eterno supplizio. Neppure quest'opera è, in fondo, davvero sistematica; cosciente dello sviluppo del proprio pensiero, A. sembra invitare i lettori a imitarlo nello sforzo di progredire: del resto volle egli stesso correggere i suoi errori (ma anche dimostrare, specie contro i manichei, la sua fondamentale coerenza) in quella originalissima rassegna dei suoi scritti che sono le *Retractationes* (426-27; trad. it. *Le ritrattazioni*). Va menzionato ancora, breve e bellissimo compendio della dottrina cristiana, l'*Enchiridium ad Laurentium* (*De fide, spe, charitate*, 421; trad. it. *Fede, speranza, carità: Enchiridion*); e va almeno accennato il valore letterario dei suoi scritti, specie delle *Confessioni*.

Il pensiero pedagogico. L'interesse educativo di A. non è limitato ai problemi pedagogici più dibattuti dalla patristica, e cioè all'utilizzazione della cultura pagana nella formazione dei ragazzi, e ai modi e metodi dell'educazione religiosa. Esso si connette piuttosto a un tema filosofico fondamentale nella sua speculazione, quello della 'verità interiore' e quindi con la dottrina dell'illuminazione. Il processo educativo consiste nel trarre alla luce la verità, nel

ritrovare Dio-maestro nel profondo dell'anima (Christus intus docet). Il maestro vero è quindi solo Cristo, mentre i maestri terreni non possono far altro che stimolare la riscoperta della verità stessa che è in noi come segno della presenza di Dio. Dal punto di vista didattico A. accoglie la necessaria propedeutica delle 'arti liberali', ma la cultura per sé non è indispensabile, poiché le virtù cristiane si realizzano anche al di fuori di esse. Necessaria è invece la cultura religiosa da impartire anche alle menti più rozze: nel *De catechizandis rudibus* A. parla di tale opera educativa, ponendo in rilievo la funzione fondamentale che ha in essa l'amore con cui il maestro discende al livello dell'educando (così come Cristo ha fatto per l'uomo facendosi uomo) e vivifica anche gli aspetti più elementari e consueti del fatto educativo.

Anassimene di Mileto

Filosofo (585 o 584 - tra 528 e 524 a.C.).

Fu forse discepolo di Anassimandro e suo ideale successore nella scuola di Mileto. In stile semplice e piano, nel nativo dialetto ionico, diffuse le conoscenze astronomiche della scuola ionica, dallo gnomone alle eclissi. Nell'ambito della ricerca dell'ἀρχή, ossia di quel «principio» delle cose che tutti i filosofi ionici indagano, A. lo individua – come Talete e a differenza di Anassimandro – in una delle cose particolari, ossia nell'aria. Si tratta tuttavia dell'elemento che meno sembra fornito di limite e di forma, e ciò dimostra che in qualche modo egli avrebbe tenuto presente la dottrina di Anassimandro. Dall'aria, secondo A., derivano tutte le cose e nell'aria tutte le cose si dissolvono: ciò avviene attraverso un duplice e antitetico processo di condensazione (che conduce alla generazione di venti, nuvole, acqua, terra, ecc.) e di rarefazione (che dà origine al fuoco). L'aria è sempre in movimento, e il caldo e il freddo non sono qualità a sé stanti, bensì effetti secondari del movimento: la concezione di A. costituisce quindi un passo importante verso una concezione interamente meccanicistica dell'Universo. L'aria è anche quel respiro che indica la vita del corpo organico e che secondo i primitivi è l'anima; così egli può considerare l'aria come principio promotore e conservatore della vita cosmica.

Antistene di Atene

Filosofo (n. forse 436 a.C.).

Fu il fondatore della scuola cinica, e visse circa settant'anni. Discepolo prima di Gorgia e poi di Socrate, tenne scuola dopo la morte di quest'ultimo nel ginnasio di Cinosarge. Sembra abbia scritto diverse opere. Risulta difficile stabilire che cosa spetti ad A. nell'elaborazione delle dottrine della scuola cinica; assai celebre è la critica che gli viene attribuita della dottrina platonica delle idee («Platone, vedo il cavallo ma non la cavallinità»): da ciò si è voluto dedurre un sensismo gnoseologico, ma in realtà si tratta di un nominalismo, nel senso che la conoscenza di ciascuna cosa individuale è ricondotta alla conoscenza del 'nome' che la esprime secondo verità. Di qui la negazione di ogni giudizio che non sia un giudizio identico («l'uomo è uomo»), cioè la negazione della possibilità di attribuire molti 'nomi' a un'unica cosa. Da ciò deriva anche l'idea che la virtù è una e non molteplice e che essa o è posseduta per intero o manca del tutto. Tale virtù è essenzialmente esercizio, liberazione dai desideri e dai piaceri: assoluto autodominio, esaltazione della fatica, affrancamento da tutto ciò che è

per 'legge' e per 'convenzione' e non 'per natura'. In ciò risiede la saggezza e la stessa felicità.

Arendt, Hannah

Filosofa tedesca della politica, naturalizzata statunitense (Hannover 1906 - New York 1975). Significativo esempio di studiosa impegnata, A. ha lasciato una originale produzione scientifica che intreccia contributi filosofici, politologici e sociologici. Allieva di Husserl e Heidegger, laureatasi in filosofia a Heidelberg con Jaspers, fu costretta a lasciare la Germania (1933) perché di famiglia ebraica: lavorò a Parigi per un'organizzazione sionista fino al 1940; quindi emigrò negli Stati Uniti, dove fu attivista in organizzazioni ebraiche, fra cui la Jewish Cultural Reconstruction. La sua carriera accademica si svolse nelle univ. di Berkeley, Princeton, Chicago (dal 1963) e alla New School for Social Research di New York (dal 1967). Il problema dell'agire umano nella storia e della sua politicità (cioè del rapporto dell'uomo con gli altri uomini in comunità organizzate) è delineato in *The origins of totalitarianism* (1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*), una delle prime e più importanti analisi di un sistema politico manifestatosi, secondo A., per lo più nella Germania nazista e nell'URSS. Il totalitarismo si lega al declino dello Stato nazionale e al sorgere dell'imperialismo, alla rottura del sistema classista e all'atomizzazione della società di massa; e viene definito come «forma di governo la cui essenza è il terrore e il cui principio d'azione è la logicità del pensiero ideologico». Problemi ripresi in *The human condition* (1958; trad. it. *Vita activa*), in cui si afferma l'importanza della sfera pubblica come luogo privilegiato per la formazione del cittadino come protagonista della vita sociale e politica in tutta la ricchezza delle sue manifestazioni, secondo il modello della polis greca; a proposito del controverso rapporto sulla banalità del male come prodotto di un'organizzazione burocratica e dell'acquiescenza degli individui in *Eichmann in Jerusalem* (1963; trad. it. *La banalità del male*); nell'analisi della rivoluzione come fenomeno essenzialmente moderno inteso a liberare e a produrre libertà in *On revolution* (1963; trad. it. *Sulla rivoluzione*); nella riflessione sulle funzioni e sull'ubiquità della violenza in *On violence* (1970; trad. it. *Sulla violenza*). In polemica con le comunità ebraiche nell'affermazione della sua laicità, A. ebbe come filo unificante del suo pensiero la ricerca delle condizioni della libertà di fronte all'erosione della distinzione fra sfera privata e sfera pubblica, presentato nei volumi *Pensare e Volere* di un'incompiuta trilogia (manca *Giudicare*): *The life of the mind* (post. 1978; trad. it. *La vita della mente*).

Aristotele

Filosofo (Stagira 384-83 a.C. - Calcide 322 a.C.).

Vita e formazione. Figlio di Nicomaco, medico di Aminta II di Macedonia, A. trascorse i primi anni della sua giovinezza a Pella. Morto il padre, ebbe come tutore un parente di nome Prosseno, di cui poi adottò il figlio. A diciotto anni si trasferì ad Atene ed entrò a far parte dell'Accademia platonica rimanendovi per quasi vent'anni, fino alla morte di Platone, verso il quale nutrì sempre, malgrado tutte le invenzioni e le maldicenze, profonda amicizia e venerazione: basta ad attestarlo il celebre elogio – che certo va riferito a Platone – dell'«uomo che i malvagi non hanno nemmeno il diritto di lodare», contenuto nell'elegia per l'altare dedicato a Eudemo di Cipro. In parte per motivi politici, in parte per i dissensi con

Speusippo, il nuovo scolarca dell'Accademia, lasciò quindi Atene, in compagnia di Senocrate, per recarsi in Asia Minore, presso Ermia, tiranno di Atarneo. Nella vicina Troade, a Scepsi e ad Asso, esistevano comunità platoniche, e in esse A. cominciò a svolgere il suo magistero. Vi rimase tre anni ed Ermia gli dette in moglie la nipote e figlia adottiva Pizia. Forse proprio per le insistenze del discepolo Teofrasto si trasferì quindi a Mitilene, dove insegnò fino al 343-42, quando accolse l'invito di recarsi alla corte di Filippo II di Macedonia per occuparsi dell'educazione del principe Alessandro. Salito questi al trono, tornò ad Atene e vi fondò nel 335-34 una scuola che, dalla sua sede, il recinto sacro ad Apollo Liceo, trasse il nome di Liceo, e dal περίπατος, la «passeggiata», che i suoi membri percorrevano discutendo, quello di Peripato, o scuola peripatetica. Dopo circa dodici anni di direzione della scuola, morto Alessandro e prevalso in Atene il partito antimacedonico, A. fu accusato di empietà, ma sfuggì al processo riparando a Calcide nell'Eubea, dove morì l'anno dopo (322) di una malattia di stomaco.

Le opere. Circa la storia e il carattere degli scritti di A. molta luce è stata fatta nella seconda metà del Novecento: gli antichi conobbero una serie di opere, nella maggior parte dialogiche, pubblicate da A. stesso e lodate anche per i pregi della loro forma letteraria, di cui sono rimasti soltanto pochi frammenti (tra le principali: Grillo, Eudemo, Protrettico, Sulla giustizia, Sulla filosofia, Sulle idee, Politico, Sofista, ecc.). La perdita di queste opere dedicate al pubblico (e perciò dette essoteriche) è certamente dovuta alla pubblicazione, fatta da Andronico da Rodi, degli scritti che A. e alcuni discepoli avevano redatto in funzione dei corsi di lezioni svolti all'interno del Liceo (perciò detti esoterici o, anche, acroamatici, cioè destinati all'ascolto, e costituenti il Corpus aristotelicum da noi attualmente posseduto). Questa pubblicazione che, secondo la tradizione, conclude una storia assai romanzesca di tali scritti, fece con il tempo passare in secondo piano gli scritti essoterici. La ricostruzione delle vicende degli scritti di A. e degli ambienti in cui esse si svolsero ha permesso di comprendere come gradatamente, anzi, gli scritti essoterici venissero nettamente contrapposti a quelli esoterici; e poiché nei primi si scorgevano larghe tracce di dottrine platoniche, si immaginò che in essi A. non avesse svelato il suo vero pensiero (riservato ai discepoli iniziati e alle opere esoteriche), ma avesse solo espresso false opinioni altrui; ciò anche in base all'errata convinzione che A. avesse radicalmente criticato la dottrina platonica fin dal suo primo soggiorno nell'Accademia. Questa tradizione, assieme all'immagine stereotipa di un A. sistematico, rigido e immutabile, hanno per lungo tempo paralizzato anche la critica moderna, oscillante tra la tendenza a considerare non autentiche le opere essoteriche (W.D. Ross) e quella a espungere da esse ogni traccia di platonismo per salvarne l'autenticità (J. Bernays). È grande merito di W. Jaeger (e in Italia di E. Bignone) aver dato un'impostazione nuova al problema, considerando le opere essoteriche e il platonismo in esse espresso come documento della prima fase dell'evoluzione filosofica di A., evoluzione rintracciabile anche tra i vari strati redazionali riconoscibili nelle stesse opere acroamatiche. Nella loro disposizione sistematica esse sono le seguenti: (1) Opere di logica (in seguito indicate sotto il nome complessivo di Organon): Categorie, Sull'espressione, Analitici primi (2 libri), Analitici posteriori (2 libri) (→), Topici (8 libri), Elenchi sofistici; (2) Opere di fisica: Fisica (8 libri), Il cielo (4 libri), Generazione e corruzione (2 libri), Meteorologia (4 libri), Storia degli animali (10 libri), Parti degli animali (4 libri), Generazione degli animali (5 libri), altre minori, nonché Sull'anima (→) (3 libri) e una serie di opuscoli raccolti sotto il nome di Parva naturalia; (3) Scritti di filosofia prima: Metafisica (→) (14 libri), così chiamata, sembra, perché posta «dopo i libri di fisica», in greco τὰ μετὰ τὰ φυσικά; (4) Opere morali e

politiche: Etica Eudemea (7 libri), Grande Etica (2 libri: d'incerta autenticità), Etica Nicomachea (→) (10 libri), Politica (8 libri), Costituzione degli Ateniesi; (5) Opere di poetica: Retorica (3 libri), Poetica. Di una serie di altri scritti compresi nel corpus (Problemi, Retorica ad Alessandro, Fisionomici, ecc.) è stata messa in dubbio l'autenticità, con numerose ragioni. Le linee dello sviluppo filosofico di Aristotele, quali si sono venute sempre meglio individuando sulla scorta degli studi di Jaeger, consentono di distinguere tre periodi: quello accademico, quello del soggiorno ad Asso, a Mitilene e in Macedonia e, infine, quello dell'insegnamento presso il Liceo. Nel primo periodo, a cui risalgono, tra gli altri, gli scritti Eudemo, Protrettico e Sulla giustizia, A. riprende la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima, considerata come «forma determinata», cioè come sostanza (e non ancora, quindi come «forma di qualcosa», cioè del corpo, come sarà più tardi); esalta la vita contemplativa e l'esercizio della φρόνησις (platonicamente intesa come la forma più alta di riflessione e quindi come il più nobile atteggiamento che il filosofo possa assumere, ben diversa, quindi, da quella «prudenza» che A. includerà nella serie delle virtù nell' Etica Nicomachea), considera il bene come il «fine» (τέλος) supremo. Nel secondo periodo, A. porta in primo piano i motivi di divergenza dal platonismo: Platone stesso, nei suoi ultimi dialoghi, aveva sottoposto la sua dottrina delle idee a un potente sforzo di rielaborazione, consapevole delle numerose difficoltà da essa suscitate. Speusippo, d'altra parte, aveva accentuato l'aspetto matematico delle idee e su questa interpretazione si appuntarono dapprima le critiche di A., per estendersi poi gradatamente alla dottrina platonica in generale e soprattutto alla «separazione» delle idee dalle cose. Risalgono a questo periodo, oltre agli scritti Sulla filosofia e Sulle idee, le sezioni più antiche della Fisica, della Metafisica, dell'Etica Eudemea e della Politica, in cui più evidenti sono ancora le tracce del platonismo (Dio, supremo ordinatore e fine di tutte le cose; l'animazione dei cieli; l'etere quinto elemento, ecc.). Nel terzo periodo, infine, in cui va collocata la redazione di quasi tutto il Corpus aristotelicum da noi posseduto, A. raggiunge la piena maturità dottrinale, distaccandosi pienamente dalla filosofia di Platone.

Metafisica. Se le idee hanno un'esistenza assolutamente separata dagli oggetti dell'esperienza sensibile, come possono essere fondamento della realtà delle cose? Per costituirne l'essenza devono essere intrinseche a esse: e se anche questo si ammette, parlando di una «presenza» dell'idea in ciascuno degli individui che ad essa «partecipa», bisogna concludere che la sua esistenza separata e indipendente non aggiunge nulla di essenziale al quadro della realtà, dando anzi luogo a un suo duplicato superfluo (cosiddetto argomento del terzo uomo). L'idea, essenza eterna, universale, dominante l'esistenza transeunte degli individui, si determina nella materia, costituendo la singola e concreta realtà. L'idea platonica si trasforma così nella «forma» aristotelica (μορφή, o ancora, con il vecchio nome, εἶδος), e quell'elemento negativo che nella natura, per Platone, si componeva con il puro essere dell'idea, facendo sì che essa divergesse sempre dalla sua perfezione, diviene la «materia» (ύλη), che la forma plasma nell'individuo, o «sinolo» (σύνολον, «insieme», dei due elementi). Solo questo individuo è reale, non avendo esistenza autonoma né la forma, né la materia. Ciò poi non toglie che la forma possa essere concepita dal pensiero nella sua pura indipendenza, cioè nella sua universalità scevra di ogni determinazione particolare: da questo punto di vista, la forma costituisce l'universale (καθόλου), che viene conquistato dal pensiero nelle cose esterne mediante un processo di separazione, o astrazione, dalle particolarità individuali, che fa comprendere il senso della sua posteriore qualificazione come «universale astratto». D'altra parte, la materia non è soltanto un sostrato inerte su cui si imprime la forma, ma di

questa forma ha in sé la possibilità; e la forma quindi non la determina estrinsecamente, ma costituisce la traduzione in atto della capacità implicita in quella. Il binomio statico di materia e forma si risolve quindi in quello dinamico di potenza e atto. La «potenza» è la δύναμις, concreta capacità di svilupparsi nel senso di una certa forma. L'«atto» è «energia» (ἐνέργεια), in quanto attiva realizzazione di una data capacità o potenza, ed «entelechia», in quanto forma, anzi materia formata, attuata realtà individuale (ἐντελέχεια, da ἐν «in», τέλος «fine» e ἔχειν «avere»: realtà che ha il suo fine in sé stessa, avendolo raggiunto con il compimento del suo processo di sviluppo). Questo passaggio dalla potenza all'atto non dev'essere concepito come realizzantesi una volta per sempre; ogni momento del divenire è attuazione di una precedente potenza e costituzione di una potenza che renderà possibile una nuova attuazione. Tutto il mondo è così un processo di crescente determinazione, in cui la perfetta idealità della forma si attua sempre più dall'imperfetta materialità della potenza. Al limite di questo processo, A. pone un ente perfetto che, avendo pienamente attuato la sua natura, è «atto puro», atto del tutto scevro di potenza (Dio). Ciò non toglie però che questo influisca sul mondo come scopo supremo di tutto il suo processo di attuazione: Dio muove come «oggetto dell'amore», muove senza muoversi («motore immobile»: κινεῖν ἀκίνητον). D'altra parte, la sua superiorità a ogni esigenza di attività e di movimento non può concepirsi come assoluta mancanza di vita (ciò che sarebbe inconciliabile con la sua suprema perfezione): quindi la sua vita senza attività non può essere che la contemplazione, non di una verità diversa da sé medesimo (ciò che implicherebbe, non attuale possesso della verità, ma potenza conoscitiva tendente al possesso della verità), bensì della verità che egli stesso costituisce: Dio pensa sé stesso, è «pensiero del pensiero» (νόησις νοήσεως). In ultima analisi, se nella gerarchia cosmica dell'essere non c'è forma o attualità che non sia legata alla materia o potenza, all'estremo suo vertice la forma o attualità torna a sussistere con l'indipendente purezza dell'idea platonica, e solo in tale purezza essa fornisce senso e valore a tutto l'edificio della realtà. Ciò dimostra quanto tenacemente persista nella mente di A., nonostante la sua viva aspirazione all'immanenza, la concezione trascendentistica della realtà, appresa in gioventù alla scuola di Platone.

Etica. Anche nell'etica, A. è ben lontano dall'a-scesi platonica, mirante all'assoluta separazione dell'anima dalla schiavitù corporea. La virtù rappresenta un «abito», un'attitudine del volere a comportarsi in un certo modo, che non dipende tanto da dottrine e da convinzioni teoretiche quanto da concrete capacità pratiche. In generale, essa consiste nella condizione di equilibrio in cui l'anima viene a trovarsi quando si tiene lontana da entrambi gli estremi della passione: tra il vizio dipendente dal difetto e quello dipendente dall'eccesso, essa occupa il «giusto mezzo». Ma se, in tal modo, le virtù propriamente «etiche» si distaccano dalla sfera della scienza e si rinchiudono in quella dell'esperienza pratica o del «costume» (ἔθος), a queste sovrastano d'altro lato le virtù dianoetiche, o virtù della διάνοια, del retto «esercizio intellettuale». E così, culmine della possibile perfezione e felicità dell'uomo è, anche per A., non l'azione ma la contemplazione, quella vita teoretica, d'impronta platonica, in cui meglio il mortale si avvicina alla soddisfatta beatitudine di Dio. Ciò non toglie che per A. soltanto nella vita sociale l'uomo, che è l'«animale politico» per eccellenza, possa attuare il suo perfezionamento morale e conseguire la sua felicità. Lo Stato infatti, la più perfetta delle organizzazioni sociali, è l'atto rispetto al quale l'individuo e la famiglia sono la potenza, ed è quindi il fine verso cui tende lo sviluppo dell'uomo.

Psicologia. Anche in tema di teoria dell'anima, l'A. della maturità abbandona la contrapposizione platonica di anima e corpo. L'anima è la forma della materia corporea,

costituente con essa il vivente individuo umano. Anche la pianta ha un'anima, che è la stessa sua vitalità di organismo: ma quest'anima è puramente «nutritiva», o «vegetativa», mentre nell'animale essa non è soltanto tale, ma anche «motrice» e «senziente», e nell'uomo, infine, anche «pensante» (l'Universo essendo per A. un sistema di forme viventi gerarchicamente ordinato, secondo la maggiore o minore determinazione che l'una presenta rispetto all'altra). Ma sotto ciascuno di questi aspetti l'anima è sempre mortale, perché legata, quale forma, alla sorte della sua materia (il corpo). D'altra parte, però, se l'anima è legata al corpo e lo sviluppo conoscitivo ha il suo primo fondamento negli organi di senso, da essi derivando quelle sensazioni che preparano la conoscenza dei concetti universali, quest'ultima conoscenza è poi considerata come del tutto diversa dalle altre e affatto indipendente dalla sintesi psico-corporea costituente l'organismo umano. La conoscenza intellettuale, o noetica (cioè del νοῦς, dell'«intelletto»), ha un valore di verità e universalità di tanto superiore alle altre, che va fatta dipendere dall'intervento esterno di una divina e universale attività intellettuale, di fronte alla quale non sussiste nell'organismo umano se non la capacità di adeguarsi passivamente a essa. Di qui la distinzione del sopraumano «intelletto agente» (νοῦς ποιητικός: l'espressione, coniata da Alessandro di Afrodisiade, diviene comune nell'aristotelismo medievale; A. parla di un intelletto che è causa agente dell'intendere: ὁ νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν) dall'umano «intelletto in potenza» (νοῦς δυνατός: spesso dai commentatori confuso col νοῦς παθητικός o «intelletto passivo», che è invece da identificare con la «fantasia»).

Logica. La stessa sopravvalutazione conclusiva, e intrinsecamente platonica, della conoscenza noetica si ha poi anche nella logica, che di tutte le dottrine aristoteliche è la più originale. Da una parte, infatti, essa tende, con motivo immanentistico e antiplatonico, a rendere ragione della realtà individuale, e teorizza il metodo «induttivo» o «epagogico» che, accostando casi simili, trae da essi il tipo comune e fonda così la norma generale sull'accordo dei particolari (metodo specialmente adatto allo studio delle scienze della natura); ma, dall'altra parte, ritiene che tale metodo induttivo non serva per la vera e propria dimostrazione delle verità filosofiche, perché incapace di fondare verità in sé necessarie ed eterne. Per dimostrare con assoluto rigore logico, occorre il metodo apodittico (dimostrativo), o deduttivo, che procede dall'universale al particolare, o dal più universale al meno universale: sua forma tipica è il sillogismo. La ricerca dei vari tipi di sillogismi e la distinzione di quelli validi da quelli non validi occupa la maggior parte degli Analitici primi e costituisce un sistema di logica 'formale', in quanto questa determina le forme di cui il pensiero si avvale per dedurre necessariamente verità più particolari da verità più universali, ma non gli fornisce il contenuto con cui riempire le forme, i punti di partenza da cui muovere nel suo metodo deduttivo. A capo di ogni processo apodittico è necessario porre due «premesse immediate», e cioè non dedotte in funzione di un superiore «medio» sillogistico, perché altrimenti si risalirebbe all'infinito dalla conclusione alla premessa, e non vi sarebbe mai un saldo punto di partenza per la deduzione scientifica. Esse debbono venir semplicemente intuite dall'intelletto, dal νοῦς, che non scinde, come fa la διάνοια (facoltà giudicante e sillogizzante), le verità in soggetti e predicati, per riunirle poi nella sintesi affermativa o negativa, ma le appercepisce nella loro immota e perfetta unità. Così, al disopra della logica dianoetica sta la logica noetica: al disopra della realtà, più schiettamente aristotelica, della dimostrazione, la condizione ultima, più propriamente platonica, della contemplazione.

Teoria dell'arte, retorica e concezioni linguistiche. Nella dottrina dell'arte, A. rivaluta il fatto estetico, osservando che l'imitazione artistica non si riferisce alla realtà singola (secondo la tesi che più giustificava la condanna platonica), ma a quella stessa realtà ideale che nel singolo traluce come sua universale forma. Essa inoltre ha un potere catartico, quale particolarmente si constata nel dramma tragico. Rimane però, in questa teoria, immutato il presupposto platonico dell'imitazione, come carattere costitutivo dell'attività artistica, il quale di fatto sottrae a questa attività ogni aspetto di libera creazione. Il tardo sviluppo dell'estetica, nei secoli successivi, avrà tra le sue cause precipue l'influenza negativa di quel concetto della mimesi. Giudicando dalle opere giunteci dalle fonti, la teoria del linguaggio fu toccata da A. sempre in funzione di altri settori di indagine: le dottrine logico-formali e politiche, le teorie dell'arte poetica e della retorica. Tuttavia, per quanto esternamente frammentario, l'insieme delle dottrine linguistiche di A. ha una notevole coerenza interna. Le voci umane si distinguono dalle voci degli animali per essere articolate, cioè composte da una successione di elementi semantici, le parole, a loro volta analizzabili in elementi asemantici, *στοίχεια* o *γράμματα* («elementi» o «lettere»). Le parole si classificano in tre categorie (o quattro, a seconda della lezione seguita dagli interpreti): i nomi, definiti «voci significative senza tempo», i verbi, o «voci significanti con tempo», i legamenti (preposizioni, articoli, ecc.), la cui funzione è quella di collegare gli elementi propriamente semantici. Nomi e verbi hanno la caratteristica della genericità semantica: cadendo nella frase essi si modificano nella forma e si determinano nel significato. A tale processo di determinazione formale e funzionale A. dà il nome di *πτώσις* «caduta, caso» (termine che ha palesemente un'accezione ancora molto più vasta di quella conferitagli dagli stoici). Soltanto quando siano combinate tra loro nella frase le parole possono essere oggetto di un giudizio di verità o falsità: in sé, un nome (o un verbo) non è né vero né falso, ma indica convenzionalmente (*κατά συνθήκεν*) un certo significato. Il significato è concepito in termini psicologici come *πάθος τῆς ψυχῆς* «affezione dell'anima», corrispondente a un dato ontologico. Dalle dottrine di A. è dunque assente il riconoscimento della storicità (variabilità etnica e temporale) del mondo dei significati, pur non mancando alcuni cenni alla diversità formale delle lingue e al legame tra usi linguistici e vita associata dei popoli. Agli *στοίχεια*, cioè, in particolare, ai fonemi costitutivi delle parole greche, A. dedica osservazioni penetranti nella Poetica: a lui risale un primo tentativo di sistemazione della fonologia del greco antico. Questo corpo dottrinale, giudicato dagli studiosi ottocenteschi «ingenuo» (H. Steinthal), appare oggi sorprendentemente moderno: soprattutto le due idee dell'arbitrarietà delle forme linguistiche e del loro articolarsi in unità collocate a distinti livelli sono state decisamente rivalutate dal pensiero linguistico del Novecento.

Politica. In A., l'amore dell'assoluto e dell'eterno (che caratterizza la personalità del suo maestro) cede sempre più di fronte all'interesse (che forse meglio esprime il suo spirito) per la ricerca induttiva ed empirica del particolare, indagato nelle sue forme concrete mediante una larga e paziente organizzazione. E ciò appare già nel grande corpus in cui A., che già aveva tentato di stabilire la costituzione dello Stato ideale, passa all'analisi realistica delle varie forme esistenti di costituzioni politiche, raccogliendone ben 158, storicamente sancite in Grecia e altrove. Di tale analisi ci rimangono pochi frammenti e il trattato della Costituzione di Atene, ritrovato da F.G. Kenyon nel 1891 in un papiro in Egitto; ma l'imponenza stessa di questa raccolta ci fa pensare che A. non attendesse da solo a tale lavoro, ma organizzasse e dirigesse ricerche compiute da tutta la sua scuola, che egli indirizzò all'indagine empirica.

Fisica. In base al concetto di scienza come conoscenza mediante cause di una realtà che «è sempre o per lo più» (escludendo pertanto una scienza del contingente e dell'accidentale), A. aveva distinto tre possibili scienze speculative: matematica, fisica e filosofia prima, assegnando alla fisica come oggetto proprio un particolare aspetto dell'essere, cioè «quella sostanza che ha in se stessa la causa del suo movimento». I principi di questa scienza, attraverso i quali soltanto è concepibile il divenire, sono quelli generalissimi di materia e forma, cui si aggiunge quello di privazione (στήρσεις): in base a essi si effettua la riduzione delle cause a quattro tipi fondamentali (formale, materiale, efficiente, finale), cui tutte le altre possono riportarsi. Conformemente a questa impostazione A. esclude come mezzo di spiegazione qualsiasi elemento di natura casuale o fortuita, in contrapposizione all'atomismo di Democrito, indirizzando quindi finalisticamente l'indagine. La fisica di A. è una fisica essenzialmente qualitativa: in essa si distinguono infatti quattro tipi di movimento (generazione e corruzione, mutamento, aumento e diminuzione, traslazione) – di cui quello di traslazione è il più importante, potendosi gli altri spiegare in base a esso – e si introduce la teoria dei luoghi naturali assoluti, secondo la quale tutti i corpi si muovono di moto rettilineo, verso l'alto quelli leggeri, verso il basso quelli pesanti, in conformità agli elementi che li compongono (in ordine di pesantezza: terra – al centro dell'Universo – acqua, aria, fuoco). Proprio dei soli corpi celesti è invece il moto circolare, moto perfetto che non ammette contrari ed esclude qualsiasi mutamento, sicché essi risultano eterni e incorruttibili; è necessario, di conseguenza, ammettere l'esistenza di un quinto elemento, esclusivo di questi corpi: l'etere. Nella sua teoria del cielo A. riprende il sistema delle sfere omocentriche di Eudosso, modificato da Callippo, aumentandone il numero, e ponendo la Terra al centro di un sistema di sfere cristalline che nel loro movimento di rotazione trascinano gli astri su di esse situati. La finitezza dell'Universo, la negazione del vuoto e dell'infinito attuale – ammesso solo come potenziale riguardo alla divisibilità – rappresentano poi alcune delle principali conseguenze della fisica di A., che per la stretta dipendenza dai principi generali della sua speculazione, per il suo carattere sistematico e il rigore dell'impostazione, esercitò profonda influenza sul pensiero scientifico dei successori. Sembra che ad A. sia dovuto l'uso di rappresentare con lettere le grandezze prese in esame.

Iconografia. Molti furono i ritratti di A. prodotti nell'antichità: Alessandro gli dedicò un'erma ad Atene, un altro ritratto Teofrasto, una statua era a Olimpia; molto diffuse erano nel mondo romano le erme che lo effigiavano. Si conservano varie copie di un tipo, creato forse verso la fine del 4° sec. a.C., di un notevole realismo.

Aristotele nella leggenda. La leggenda medievale di A. rispecchia il fatto storico che Alessandro giovinetto fu allievo di A.; essa è infatti intessuta di diversi racconti sulle materie d'insegnamento, sui consigli preziosi dati all'allievo, e giunge fino a mostrare in A. un infallibile indovino. Alcuni episodi rivelano una vena d'innocente umorismo, come quello in cui il venerando sapiente, avendo disapprovato l'arrendevolezza del discepolo al fascino femminile, è messo alla prova e graziosamente raggirato da una bellissima fanciulla. La scenetta di A. carponi, spesso con il morso fra i denti e le briglie sul collo, è il soggetto di numerose rappresentazioni tardomedievali.

Bacone, Francesco

Forma italianizzata del nome del filosofo inglese Francis Bacon (Londra 1561- ivi 1626).

La vita pubblica. B. trovò già nell'ambiente familiare importanti modelli culturali e politici (il padre, sir Nicola, era lord guardasigilli; lo zio, lord Burghley, il maggiore statista dell'epoca). Dopo gli studi a Cambridge, acquistò fama di scrittore nel 1597, pubblicando con grande successo gli *Essays* (Saggi). La sua vita pubblica, sotto i regni di Elisabetta e di Giacomo I, fu intensissima: nel 1584 entrò nella Camera dei comuni; successivamente, protetto da Giacomo I e dal duca di Buckingham, conseguì gli onori più elevati (Solicitor general, 1607; Attorney general, 1613; membro del Consiglio privato della corona, 1616; lord guardasigilli, 1617; lord cancelliere, 1618); fu quindi ammesso tra i pari come barone di Verulamio (1618) ed ebbe il titolo di visconte di Sant'Albano (1621). Nel 1621 fu processato per peculato e imprigionato; liberato dopo pochi giorni, per un atto di clemenza, si ritirò a vita privata. Dopo la condanna poté realizzare il suo sogno giovanile e dedicarsi interamente agli studi filosofici e scientifici, con particolare riferimento alle ricerche naturalistiche.

La riforma del sapere. B. partecipò vivamente alla critica, tipica dell'Inghilterra elisabettiana, della cultura tradizionale di impianto aristotelico-scolastico: a un sapere astratto e sterile veniva contrapposto l'ideale di una scienza che fosse utile all'uomo, così come all'ammirazione per gli antichi si veniva sostituendo quella per i grandi contemporanei che in quegli anni fondavano la potenza marinara e commerciale dell'Inghilterra moderna. Tra i temi che s'intrecciano nell'opera di B. torna, infatti, con insistenza il richiamo alla finalità pratica e operativa del sapere, affinché le ricerche di filosofia naturale siano volte non a una disinteressata speculazione di realtà immobili, ma a un diretto e utile dominio sulla natura (un tema, questo, che ha connessioni con la tradizione astrologico-magica rinascimentale). Il pensiero di B. trova infatti i suoi antecedenti nella filosofia del Rinascimento, di cui costituisce in parte la continuazione, in parte la negazione. Del pensiero del Rinascimento B. coglie i caratteri della ribellione al dominio della tradizione, e del naturalismo, che spinge i sapientes a conoscere a fondo la natura, in contrapposizione al Medioevo, che invece l'aveva disprezzata o troppo poco apprezzata. Su questa base B. prende posizione contro la tradizione peripatetico-scolastica e il suo caposcuola, Aristotele, che aveva elaborato un complesso di «ragnatele» presentate «come cause mentre sono prive di consistenza e di valore». A tale impostazione B. contrappone l'esigenza di una conoscenza certa della realtà naturale e il grandioso progetto di una riforma delle scienze, da esporre in un'opera monumentale, una nuova enciclopedia di tutto il sapere (*Instauratio magna*) che avrebbe dovuto articolarsi, secondo il suo piano, in sei parti: (1) *Partitiones scientiarum* (suddivisione e descrizione di tutte le scienze e arti, indicando le lacune ancora esistenti nel sapere); (2) *Novum Organum sive indicia de interpretatione naturae* (la logica della scienza, o la teoria del nuovo metodo); (3) *Phaenomena Universi sive historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam* (la storia sperimentale e naturale, considerata il fondamento necessario della filosofia della natura); (4) *Scala intellectus sive filum labyrinthi* (scala che insegna a salire dai fatti particolari a proposizioni universali e poi a ridiscendere a nuove applicazioni, cioè il «filo» che guida lo studioso, inoltrato nella selva intricata, o «labirinto», dei fenomeni naturali, a trovare la strada sicura; si tratta dunque del metodo induttivo e deduttivo); (5) *Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae* (anticipazioni e scoperte acquisite con l'antico metodo e perciò accettate soltanto provvisoriamente); (6) *Philosophia secunda sive scientia activa* (sintesi di proposizioni generali riguardanti gruppi di fatti, destinata a dirigere l'attività pratica con l'applicazione dei principi scoperti col nuovo metodo scientifico). Questo ambizioso disegno fu attuato in misura assai ristretta, perché veramente completa è solo la prima parte, rappresentata dal *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), in nove

libri, traduzione latina ampliata di un precedente scritto inglese in due libri (*Of proficience and advancement of learning*, 1603-05; trad. it. *Sul progresso del sapere umano e divino*). La seconda parte è costituita dal *Novum Organum* (→) (1620, in cui è rifiuta l'opera *Cogitata et visa*, 1607, edita post. nel 1653); il materiale di osservazioni scientifiche che doveva servire per la terza parte è compreso nella *Sylva sylvarum* (una miscellanea di inediti raccolta dal segretario e pubblicata post. nel 1627 insieme all'opera utopica *New Atlantis* in appendice); delle altre tre parti non rimane che il disegno generale. Il movente della ricerca di B. è sempre costituito dall'esigenza dell'applicazione pratica della scienza: questa non deve essere passiva contemplazione, ma guida dell'azione, e deve servire alla vita concreta. L'uomo, secondo B., può tanto quanto sa: il *regnum hominis* consiste nella scienza, perché, dal momento che non si può infrangere la catena delle cause naturali, si può comandare alla natura soltanto se le si obbedisce.

Il metodo induttivo. Strettamente connesso a questo concetto di scienza è il problema del metodo: la crisi del sistema peripatetico della natura aveva messo in evidenza la fallacia della concezione aristotelica di una scienza fondata su procedimenti sillogistico-deduttivi. All'inutilità di questo metodo, che sostituisce parole a cose, processi verbali a processi reali, e non fa progredire il sapere, B. contrappone un metodo che sappia ritrovare il significato dell'esperienza, e assuma quest'ultima come fondamento di un nuovo sapere. Tale metodo è quello induttivo, che viene distinto da una conoscenza meramente descrittiva della natura quale risulterebbe da un'indagine che si fermasse agli immediati dati empirici (per simplicem enumerationem). Il *Novum Organum* costituisce la nuova logica della scienza della natura. A differenza della logica «volgare» o dialettica, quella nuova deve insegnare a trovare non ragionamenti probabili, ma *res et opera* (cioè invenzioni, applicazioni pratiche), perciò non adopera il sillogismo, che serve soltanto nelle discussioni per ottenere il consenso, ma l'induzione. La parte positiva del *Novum Organum* (*pars construens*), cioè la vera e propria teoria metodologica, è preceduta da quella negativa o polemica (*pars destruens*), la critica degli «idoli» (ossia delle cause di errore), sia innati sia provenienti dall'esterno, da cui bisogna purificare la mente. Sono innati gli *idola tribus* («idoli della tribù», i pregiudizi della specie umana), fondati sulla natura stessa dell'uomo, che nascono dal fatto che l'uomo pretende di porsi come misura di tutte le cose, mentre nelle sue percezioni, sensibili o intellettuali, ha delle cose rappresentazioni non oggettive, ma soggettive. Poi vengono gli *idola specus* («idoli della spelonca», con riferimento al mito platonico della caverna, ossia quelli propri dell'individuo singolo), dei quali fa parte l'eccessivo ossequio per l'antichità; per B. *veritas temporis filia dicitur* e i veri antichi sono i moderni perché posseggono maggiore ricchezza di esperienza e più matura riflessione: «La scienza si deve derivare dalla luce della natura, non dall'oscurità dell'antichità». Vi sono poi gli errori che vengono dall'esterno: gli *idola fori* («idoli del mercato»), provenienti dalle relazioni sociali, e gli *idola theatri* («idoli del teatro»), prodotti dalle dottrine filosofiche e dai processi dimostrativi difettosi; le filosofie finora elaborate sono tante rappresentazioni teatrali che hanno creato mondi fantastici. Alla parte polemica del nuovo metodo segue quella positiva, l'arte d'interpretare la natura, divisa in due sezioni: la contemplativa o teorica, che insegna a salire dall'esperienza a proposizioni generali (o assiomi), e l'operativa o pratica, che insegna a discendere da esse a nuove applicazioni. La prima comprende la trattazione degli aiuti (*ministrations*) che si debbono dare al senso, alla memoria e all'intelletto. Punto di partenza è l'osservazione della natura, che deve essere accurata e circospetta («non di ali ha bisogno il nostro spirito, ma di suole di piombo»); vengono poi gli ausili della memoria, che risiedono

nella scrittura, ma soprattutto nelle tavole di scoperta in cui il materiale empirico deve essere organizzato, e cioè la *tabula presentiae* (in cui sono raccolti i casi in cui il fenomeno studiato si presenta), la *tabula absentiae* (che include i casi in cui, pur in presenza di condizioni simili, è assente) e la *tabula graduum* (che registra l'aumento o diminuzione di intensità del fenomeno). Si procede quindi alla vendemmia: raccolti i dati, si formula un'ipotesi interpretativa. Per giungere a conclusioni necessarie il procedimento induttivo non può limitarsi a considerare solo i casi positivi (come si fa di solito), ma deve avvalersi anche dei negativi per scartare le possibili soluzioni errate. Spesso, a questo proposito, B. insiste sulla necessità di fare uso di un procedimento sperimentale attivo con cui lo scienziato, per verificare un'ipotesi, modifica il corso abituale della realtà: i sensi si limitano a constatare i fatti, mentre l'esperimento predeterminato dall'intelletto, ossia l'intelletto stesso che lo ha concepito per raggiungere i suoi fini scientifici, dà un giudizio sulla natura e sulle cause dei fatti stessi.

Il progresso delle scienze e la Nuova Atlantide. Nella piena consapevolezza di vivere in un'epoca di svolta e di riforma del sapere, B. non solo attacca la cultura antica (la filosofia di Aristotele è sofistica e quella di Platone è mista a teologia e poesia), ma soprattutto si richiama alle arti meccaniche: i grandi cambiamenti in questo campo dimostrano che il sapere è suscettibile di crescita. Per B. il progresso del sapere ha come immediata conseguenza l'aumento del potere dell'uomo sulla natura al fine di realizzare migliori condizioni di vita. Egli è quindi portatore di una visione ottimistica della crescita delle conoscenze positive e dell'avvento di un nuovo mondo, caratterizzato dallo studio della natura e dalla collaborazione tra gli scienziati. Questi temi trovano una loro esposizione programmatica nella *New Atlantis* (composta forse nel 1621, edita post. nel 1627; trad. it. *Nuova Atlantide*), utopia pansofica in cui la descrizione dell'ideale «Casa di Salomone» si presenta come raffigurazione di quella nuova organizzazione dei saperi e del mondo della cultura che B. andava proponendo ai suoi contemporanei.

Bacone, Ruggero (ingl. Roger Bacon o Bachon)

Filosofo e scienziato (Ilchester, Somersetshire, 1214 ca. - forse Oxford dopo il 1292), detto talora per la sua vasta cultura *Doctor mirabilis*.

Discepolo a Oxford di Roberto Grossatesta prima del 1235, nel 1245-55 si trova a Parigi per gli studi di teologia; entrato nel 1255 nell'ordine francescano, B. v'incontrerà gravi difficoltà a proseguire l'attività scientifica, soprattutto a motivo dei suoi programmi di riforma (che B. credette di poter realizzare ispirando l'opera di Clemente IV, che li aveva incoraggiati). Della vasta opera di B. sono da ricordare anzitutto l'*Opus maius*, l'*Opus minus* e l'*Opus tertium*, inviati tra il 1267 e il 1268, forse insieme al *Tractatus de multiplicatione specierum*, a Clemente IV come anticipazione di un *Opus* o *Scriptum* principale, grande enciclopedia delle scienze in 4 parti (che avrebbe forse dovuto avere il titolo di *Compendium philosophiae*) cui stava lavorando ma che non riuscì mai a portare a termine (ne restano alcune parti, tra le quali il *Compendium studii philosophiae*, i *Communia mathematicae*, i *Communia naturalia*); e inoltre le giovanili *quaestiones* su scritti di Aristotele, l'*Epistola de secretis operibus naturae* e il *Compendium studii theologiae*, la sua ultima opera (1292). Agostiniano, B. accentua il valore dell'illuminazione divina come fondamento di tutto l'umano conoscere (distinguendo in essa sette gradi, dalle *illuminationes* pure scientiales, fino al rapimento mistico), e della rivelazione concessa ai primi uomini per soddisfare l'innato desiderio di sapere e destinata a

essere completata dalla rivelazione concessa al popolo ebreo e conservata nella Bibbia. La rivelazione biblica – manifestazione di quella stessa luce di verità presente nell'intelletto umano (B. vede in Dio l'intelletto agente, come Guglielmo d'Alvernia e Adamo di Marsh – diviene così condizione indispensabile non soltanto per il discorso teologico ma per la stessa verità filosofica; ch anzi propriamente non si d distinzione formale tra filosofia e teologia, che si intrinsecano con il netto primato della teologia. Di qui la polemica di B. contro i «peccati della teologia» contemporanea, individuati anzitutto nel prevalere della filosofia aristotelica nella teologia e nell'abbandono della Bibbia, sostituita dal testo delle Sentenze, e da una tecnica argomentativa che eliminava la dimensione storica della riflessione teologica legata alla Bibbia (di qui anche la richiesta di un pi approfondito studio della Sacra Scrittura attraverso la conoscenza dell'ebraico, e anche la necessit di emendare il testo, corrotto da cattivi copisti: sono temi cari a B.). Ma connessa a questo aspetto – che riprende i temi pi caratteristici della tradizione agostiniana e francescana – va tenuta presente un'altra fondamentale caratteristica della personalit di B., l'amore cio per l'osservazione empirica, per la scienza *experimentalis* (con significato che non coincide per con quello pi moderno) e anzitutto per la matematica che, seguendo Grossatesta, egli intende come essenziale per un'adeguata spiegazione dei fenomeni fisici; e alla matematica si connette l'ottica (e questa alla 'metafisica della luce'), la quale diviene la scienza di valore metodologico paradigmatico. Animato dal gusto per l'osservazione della natura (pur accettando, uomo del suo tempo, quanto di fantastico conteneva l'idea di natura del 13° sec.), B. seppe intendere – soprattutto per l'influenza di Pietro di Maricourt e per la lettura di libri astrologici e 'magici' arabi – il valore delle tecniche nella conoscenza della natura e i fini pratici del sapere (di qui anche le sue intuizioni su future possibilit dell'uomo nel dominio dei fenomeni). Va poi notato che tale interesse scientifico-pratico di B. non resta estraneo o giustapposto ai motivi religiosi e teologici del suo pensiero, ma anzi con questi si connette strettamente in una prospettiva di riforma della Chiesa che comprendeva la conversione di tutto il genere umano (con suggestioni apocalittiche). Per questa ragione egli aveva dedicato le sue opere al papa, al quale a suo avviso spettava, in quanto 'Dio terreno', la direzione di tutta l'umanit e quindi anche l'iniziativa e la responsabilit della riforma.

Bayle, Pierre

Storico, filosofo e polemista francese (La Carla, Arige, 1647 - Rotterdam 1706).

Di famiglia calvinista, studi all'Accademia riformata di Puylaurens, poi a Tolosa, dove, seguendo come esterno i corsi del collegio dei gesuiti, si convert al cattolicesimo (1669) per ritornare poco dopo al calvinismo, lasciando Tolosa per Ginevra (1670). Insegn all'Accademia protestante di Sedan (1675-81), poi a Rotterdam all'cole illustre aperta ai rifugiati francesi; nel 1693 perse la cattedra e il diritto d'insegnare. Continu la sua attivit di studioso lavorando con l'editore R. Leers. La ricchissima produzione di B., nata prevalentemente da intenti polemici e impegnata su temi di attualit, pu ritrovarsi esemplarmente espressa in due delle sue imprese pi fortunate: le *Nouvelles de la Rpublique des lettres* e il *Dictionnaire historique et critique* (trad. it. Dizionario storico critico). Le *Nouvelles*, pubblicazione periodica (1684-87), passavano puntualmente in rassegna i libri che venivano via via comparando in Europa e ci offriva la possibilit di intervenire tempestivamente su argomenti diversissimi, determinando interpretazioni e orientamenti. Il *Dictionnaire* (1a ed. 2 voll., 1695-96; poi 4 voll., ed. definitiva a cura di P. Desmaizeaux,

1730 e 1740), che nel primitivo progetto voleva correggere gli errori del Dictionnaire di L. Moréri e della precedente tradizione biografica, mette in evidenza la sterminata erudizione di B. e rivela un grande disegno di ricostruzione e interpretazione storica non solo di personaggi (l'impianto del Dictionnaire è biografico) ma, attraverso di essi, di grandi problemi. È soprattutto nelle «note» (remarques), la parte prevalente dell'opera, che vengono affrontati problemi eruditi (autenticità di fonti, correzioni di date e biografie della storia sacra e profana), così come i grandi temi della cultura contemporanea (celebri, per es., gli articoli: Manichéens, Maronites, Pauliciens per il problema del male e del dualismo; Rorarius per la discussione sull'anima delle bestie; Spinoza per l'interpretazione critica della sua filosofia, ecc.). Molto materiale raccolto ma non utilizzato per il Dictionnaire verrà a costituire la Réponse aux questions d'un provincial (4 voll., 1703-06; un quinto volume uscì postumo): qui tra l'altro B. discute le tesi di W. King sul male. La fortuna del Dictionnaire fu larghissima e costituì nel Settecento un veicolo privilegiato della cultura storico-critica e del razionalismo secentesco. Il gusto per l'erudizione quale strumento di una ragione storica e scettica, l'impegno nella lotta contro antichi pregiudizi, la discussione sempre problematica di grandi temi teologici, costituiscono le caratteristiche di tutte le opere di Bayle. Così nelle Pensées diverses... à l'occasion d'une comète (1682; trad. it. Pensieri sulla cometa), combattendo le interpretazioni astrologiche e teologiche della recente comparsa di una cometa, B. allarga il discorso a problemi di ordine religioso e morale: qui enuncia fra l'altro la celebre tesi della possibilità di una «società di atei», cioè di un ordinamento civile fondato su una morale e una giustizia naturale e svincolato da presupposti religiosi, tesi arditissima rispetto a un'omogenea tradizione che aveva sempre considerato la religione come fondamento essenziale della legge morale e politica; B. non solo difende la 'virtù' degli atei, ma combatte contro astratti schemi di coerenza teoria-pratica (mostrando anche gli effetti negativi per una società politica che volesse attuare i principi cristiani) e sottolinea fortemente l'importanza delle 'passioni' per la vita sociale. A questo complesso di tesi si congiunge la difesa della tolleranza. Il tema, già da tempo operante nella cultura europea, è svolto da B. nel Commentaire philosophique (1686) al versetto evangelico: «Compelle intrare»; B. (in polemica diretta con la teoria agostiniana della repressione dell'eresia, seguita concordemente dalla tradizione teologica) nega la legittimità dell'intervento del braccio secolare per imporre una determinata confessione religiosa, difende i diritti di ciascuno di professare il proprio credo e quindi anche i diritti di libertà della «coscienza errante». Di qui la difesa della libertà di coscienza il cui rispetto è conforme «al genio di ogni religione e specialmente al Vangelo». Fondamento di questa tesi è il rifiuto di ogni dogmatismo e la difesa di un relativismo che è rispetto del diverso modo con cui ciascuno ritiene di aderire alla verità («L'idea particolare di ogni uomo è per lui la sua verità»). Altri problemi sono affrontati nelle opere di B. (insistente il ritorno sul problema della provvidenza, del male, del libero arbitrio): in tutte le sue trattazioni circola il medesimo spirito critico che è espressione di una ragione storica il cui scetticismo non è mai rinuncia ma impegno a costruire un sapere non dogmatico.

Berkeley, George

Filosofo irlandese di famiglia di origine inglese (Dysert, Irlanda, 1685 - Oxford 1753).

La vita e l'attività apologetica. Nel 1700 entrò al Trinity College di Dublino, nel quale rimase poi come insegnante di greco, di teologia e di ebraico; presi gli ordini nel 1709, fu nominato

più tardi predicatore dell'università. Nel 1713 si recò a Londra e fu presentato a corte dall'amico J. Swift. Frequenti furono i suoi viaggi in Europa; in partic., tra il 1716 e il 1720 soggiornò parecchi mesi in Italia lasciando anche quattro vivaci diari delle sue visite alle più importanti città. Le opere giovanili, *An essay towards a new theory of vision* (1709; trad. it. *Saggio su una nuova teoria della visione*); *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1^a parte, ma rimasta unica, 1710; trad. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*); *Three dialogues between Hylas and Philonous* (1713; trad. it. *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*), sono anche le più importanti per originalità speculativa. Nel 1722 presentò in Parlamento un progetto di evangelizzazione delle popolazioni indigene americane (*A proposal for the better supplying of Churches*, 1724) da realizzarsi fondando un collegio alle Bermude; ottenuto nel 1726 un finanziamento di 20.000 sterline, B. partì con la moglie Ann Forster e sbarcò a Rhode Island, sulla costa americana, nel 1729, ma dovette ben presto rinunciare al suo progetto per mancanza di mezzi. Rientrato in patria, nel 1734 fu nominato vescovo di Cloyne in Irlanda, dove rimase fino al 1752, quando si trasferì a Oxford.

La negazione della materia. La principale preoccupazione di B. è anzitutto religiosa: la sua filosofia nasce infatti dall'esigenza di difendere la religione dagli attacchi di atei, materialisti e liberi pensatori e di combatterli utilizzando il loro stesso metodo empiristico. B. intende opporsi al dualismo pensiero-materia, la cui accettazione è, a suo avviso, alla base dello scetticismo moderno. Contro tale dualismo, B. fa una scelta radicale: dal momento che è impossibile negare l'esperienza della coscienza, egli imbecca la strada dell'affermazione di un monismo spiritualistico che porta alle estreme conseguenze la scoperta della soggettività del reale. Nell'Essay, muovendo dall'esame dell'origine dell'idea di distanza, B. analizza le idee di estensione, di figura e di movimento, che sembravano comuni alla vista e al tatto, e perciò erano state considerate da Locke come qualità primarie, oggettive, non meri modi nostri di percepire le cose (come le qualità secondarie, soggettive). B. dimostra l'eterogeneità delle idee riferite alla vista da quelle riferite al tatto, pur riconoscendo un'associazione tra esse per opera dell'abitudine, onde la coscienza visiva può costruirsi un sistema di segni, per sé arbitrari, che tuttavia simboleggiano una serie di esperienze tattili. Questo esame critico viene ripreso e completato nel Treatise, la sua opera principale: qui B. distrugge la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, adducendo che sono tutte nostre percezioni o idee, ed esprime tale principio con la formula *esse est percipi*. B. si rifà, da un lato, al cogito cartesiano, cioè al pensiero autocosciente posto come principio primo di ogni realtà; dall'altro, a Locke, il quale dalle idee semplici (fornite dalla percezione) ricava per sintesi idee più o meno complesse, e dal rapporto tra le idee in generale deriva tutte le conoscenze relative al mondo corporeo e incorporeo. Descartes però lasciava sussistere la realtà del mondo materiale come «sostanza estesa» del tutto eterogenea a quella «pensante», spirituale. Così Locke, nonostante l'affermazione che il mondo per noi reale è quello di cui abbiamo idee, lasciava anch'egli sussistere un mondo extrasoggettivo, presupposto a quello di cui abbiamo esperienza e conoscenza. B. invece nega quel presupposto, e in tale negazione sta la sua originalità. Per B. esiste solo lo spirito: le cose esistono in quanto idee o collezioni di idee, ma sono interne allo spirito che le percepisce (e non esistono fuori da esso) sebbene si presentino allo spirito come oggetti; lo stesso corpo viene dichiarato anch'esso un'idea. B. giunge così alla negazione della materia (immaterialismo) intesa come sostrato delle qualità sensibili, dal momento che queste, non essendo altro che idee, non possono esistere se non in una mente (*mind*). Ed esse esistono nella mente dell'uomo perché Dio le produce in noi (le cose, infatti, non esistendo, non possono produrle). B. pensava, in questo modo, di aver

eliminato una volta per sempre ogni motivo al risorgere del materialismo, fondamento, secondo lui, dello scetticismo e soprattutto dell'ateismo e dell'irreligione che si veniva diffondendo in Inghilterra con l'Illuminismo e con il deismo. In seguito, però, proprio dalle sue premesse avrebbe preso spunto Hume per negare non solo la sostanza materiale, ma anche quella spirituale e, con la critica dell'idea di causalità, il fondamento della dimostrazione berkeleyana dell'esistenza di Dio.

Dio e la scienza. Una volta dimostrata l'impossibilità di ammettere l'esistenza della materia B. avanza una ontologia alternativa per rendere conto della validità delle leggi scientifiche: uniche realtà esistenti sono gli spiriti finiti degli uomini e lo spirito infinito di Dio; quest'ultimo si manifesta ai primi attraverso le idee, che non sono altro che un linguaggio divino in cui gli scienziati rintracciano quelle regolarità che enunciano nelle leggi naturali. B. riassume le linee generali della sua filosofia nei divulgativi *Three dialogues*. Nel *De motu* (1721) B. sottolinea la pericolosità per la fede delle concezioni, proprie della fisica di Newton, di uno spazio e tempo assoluto e di una forza gravitazionale della materia. L'attacco contro i deisti e i liberi pensatori viene ripreso esplicitamente nel dialogo *Alciphron or The minute philosopher* (1732; trad. it. *Alcifrone*, ossia il filosofo minuzioso) in cui B. difende il teismo delineando l'apporto che il ragionamento analogico può offrire a una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Forte di notevoli conoscenze matematiche, B. sottopone a un esame critico l'analisi infinitesimale di Newton in *The analyst or A discourse addressed to an infidel mathematician* (1734; trad. it. *L'analista: discorso a un matematico infedele*) e in *A defence of freethinking in mathematics* (1735). Alla concezione del mondo meccanicistica B. finisce poi con il contrapporre nella sua ultima opera, *Siris* (1744; trad. it. *Siris, catena di riflessioni e ricerche filosofiche sulle virtù dell'acqua di catrame*), una cosmologia di ispirazione neoplatonica che, partendo da un inno alle virtù medicamentose dell'acqua di catrame come rimedio contro la peste, individua nel mondo una catena di esseri che risale fino al Dio sovranaturale. B. non mancò di intervenire in numerose occasioni a difendere i principi politici del partito tory. Su questa linea sono i tre sermoni sulla *Passive obedience* (1712), i suoi saggi sulla rivista *The Guardian* (anni 1713-1714) contro i liberi pensatori, il suo attacco ai giacobiti in *Advice to the tories who have taken the oaths* (1715), il suo *Essay towards preventing the ruin of Great Britain* (1721), e le ricerche sulla economia e politica irlandesi presentate in *A discourse addressed to magistrates and men in authority* (1738) e principalmente nelle tre parti di *The querist* (1735-1737).

Bernardo di Chiaravalle (fr. Clairvaux)

Teologo e mistico (Fontaines-lès-Dijon 1090-91 - Clairvaux 1153), dottore della Chiesa, santo.

Di nobile famiglia, entrò (1112) nel monastero di Cîteaux, fondò nel 1115 l'abbazia di Chiaravalle e si dedicò all'incremento dell'ordine cisterciense, che difese (Apologia ad Guilelmum, abate di S. Thierry) contro le critiche dei cluniacensi, e di cui egli, fermo nel sostenere l'applicazione della regola di s. Benedetto (per es., nel *De gradibus humilitatis et superbiae*; trad. it. *I gradi dell'umiltà e della superbia*), può ritenersi il secondo, e principale, fondatore. Estese poi, dal 1126, la sua attività a tutti i campi della vita ecclesiastica. Prospettò i doveri dei vescovi anche di fronte alle autorità laiche (*De moribus et officio episcoporum*); pose i fondamenti teorici che giustificavano la guerra contro gli infedeli e regolavano i nuovi ordini religiosi-militari (*De laude novae militiae ad milites Templi*; trad. it. *Ai cavalieri del*

Tempio in lode della nuova milizia, dedicato a Ugo di Payens, maestro dei templari, cui diede la prima regola); intervenne in numerose questioni disciplinari e in contese tra sovrani, assisté a numerosi concili. Schierandosi apertamente in favore di Innocenzo II contro Anacleto (concilio di Étampes, 1130), contribuì in maniera decisiva a far trionfare la causa del primo, mentre la sua azione in Italia vi determinò un grande sviluppo dei cisterciensi. Combatté come eretici Enrico il Monaco, Pietro di Bruys, Gilberto Porretano; ottenne la condanna di Abelardo (concilio di Sens, 1140). Energico difensore dei principi teorici e morali e dei diritti politici e materiali della Chiesa (egli fu il primo a esporre il simbolo delle «due spade»: la spirituale, della Chiesa; e la temporale, dipendente, in teoria, da essa, ma usata dal potere civile), combatté fieramente Arnaldo da Brescia e la rivoluzione romana del 1143 o 1144. Con il trattato *De consideratione* (trad. it. *La considerazione*), «manuale del perfetto pontefice», sussidiò l'azione di Eugenio III, già suo discepolo; predicò la seconda Crociata (1146-47) e morendo lasciò l'ordine fiorentissimo, diffuso in tutta Europa. Fu soprattutto difensore ed esaltatore dei valori tradizionali; avverso alla dialettica e all'indirizzo speculativo; più che teologo in senso strettamente tecnico, oratore efficacissimo, asceta e mistico. Così i suoi sermoni, tra cui notevolissimi (oltre quelli in lode della Vergine, dai quali, pur non avendo egli accolto la dottrina dell'immacolata concezione, sono tratte molte delle lezioni liturgiche delle feste di Maria), quelli sul Cantico dei cantici e il trattato *De diligendo Deo* (trad. it. *Il dovere di amare Dio, con la dottrina dei gradi dell'amore*) sono fra i testi fondamentali della mistica cristiana occidentale. Attraverso essi il Doctor mellifluus (come fu chiamato) esercitò larghissimo e profondo influsso: è significativo a questo proposito che Dante abbia fatto dire a lui la grande preghiera alla Vergine nel Paradiso. La sua personalità, che esercitò un positivo influsso sull'evoluzione sociale delle classi più umili, si rivela pienamente, come la sua multiforme attività, nel ricchissimo epistolario.

Bloch, Ernst

Filosofo tedesco (Ludwigshafen 1885- Tubinga 1977).

Comunista, durante il nazismo dovette emigrare, prima in varie nazioni europee, poi negli USA. Nel 1949, con la fondazione della Repubblica Democratica Tedesca, fu chiamato a insegnare filosofia all'univ. di Lipsia, ma, già in urto con gli esponenti ufficiali del materialismo dialettico, dopo i fatti di Ungheria del 1956 si trasferì nella Repubblica Federale di Germania dove tenne per lungo tempo cicli di lezioni nell'università di Tubinga. Riallacciandosi ai motivi umanistici del primo Marx ed evidenziando le componenti messianiche del marxismo, B. pone al centro del pensiero rivoluzionario il «principio della speranza» come rifiuto di ogni dialettica limitata alla semplice analisi delle condizioni storiche e come accen-tuazione della funzione liberatrice dell'utopia, del «non ancora». Uno degli aspetti più caratteristici della posizione di B. è poi quello di collegare saldamente l'utopia alle potenzialità della natura e della materia, quali si rivelano a chi non le consideri con semplici schemi meccanicistici, ma come termini di un processo dialettico che, attraverso la storia, può dar luogo alla trasformazione del mondo in effettiva «patria dell'uomo». Scritti principali: *Geist der Utopie* (1918; trad. it. *Spirito dell'utopia*); *Thomas Munzer als Theologe der Revolution* (1921; trad. it. *Thomas Munzer teologo della rivoluzione*); *Erbschaft dieser Zeit* (1935); *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1949; trad. it. *Soggetto-oggetto: commento a Hegel*); *Das Prinzip Hoffnung* (1954-59; trad. it. *Il principio speranza*); *Naturrecht und menschliche Würde* (1961); *Literarische Aufsätze* (1965);

Atheismus im Christentum (1968; trad. it. Ateismo nel cristianesimo); Über Karl Marx (1968; trad. it. Karl Marx); Experimentum mundi (1975).

Blondel, Maurice

Filosofo francese (Digione 1861 - Aix-en-Provence 1949).

Prof. di filosofia all'univ. di Aix (1907-27). Nella sua prima e fondamentale opera, *Action* (1893; trad. it. *L'azione*), B. tenta di fornire una spiegazione globale della realtà sulla base di una dialettica i cui termini contrapposti sono la «volontà volente» e la «volontà voluta», cioè l'atto di volere e la sua concreta realizzazione. La perpetua insoddisfazione della volontà tesa continuamente a superare le sue concrete attuazioni costituisce la molla dello sviluppo dialettico il cui risultato è l'azione, sintesi della spontaneità e della riflessione, della persona morale e dell'ordine universale. Anche il pensiero è visto come una forma d'azione, precisamente come quella forma che serve a rendere libera l'azione stessa. Sia la realtà esterna sia il corpo organico sono concepiti come realizzazioni della volontà, che nell'azione crea le proprie condizioni e nella sua continua espansione dà vita anche alla realtà sociale, in cui l'opposizione nuovamente si manifesta come contrasto di dovere e di fatto. Esaurito il ciclo dialettico delle attuazioni finite, permane il divario tra volontà e sue realizzazioni: è indispensabile quindi secondo B. il passaggio dal piano naturale a quello soprannaturale, intrinsecamente presente nel primo come sua giustificazione. L'esigenza dell'infinito è esigenza dell'unità trascendente di Dio. Partito dal proposito di cogliere nell'azione tutto l'uomo, non restringendosi a quell'aspetto particolare che è il pensiero, B. considera invece nella tarda trilogia (*La pensee*, 1934, trad. it. *Il pensiero*; *L'etre et les etres*, 1935, trad. it. *L'essere e gli esseri*; *L'action*, 1936-37), completata dalle sistemazioni delle ultime opere (*La philosophie et l'esprit chretien*, 1944-46, trad. it. *La filosofia e lo spirito cristiano*; *Exigences philosophiques du christianisme*, post., 1950, trad. it. *Esigenze filosofiche del cristianesimo*), pensiero, essere e azione come tre aspetti autonomi della realtà pur nella loro connessione. Viene così in piena luce quella problematica teologico-ontologica che la prima *Action* aveva tentato di formulare in modo originale. Pur analizzando separatamente questi momenti, B. riprende lo stesso schema dialettico già applicato precedentemente, ritrovando all'interno di ciascuno di essi una particolare opposizione. La «filosofia dell'azione» di B., di cui sono notevoli i legami col modernismo fino al momento della sua condanna, ha esercitato una certa influenza sull'apologetica moderna, specie con i primi saggi, *Lettre sur les exigences de la pensee contemporaine en matiere d'apologetique* (1896; trad. it. *Lettera sull'apologetica*) e *Histoire et dogme* (1904; trad. it. *Storia e dogma*), nei quali si tende a un superamento sia del razionalismo sia del fideismo.

Bodin, Jean

Pensatore politico ed economista francese (Angers, Anjou, 1530 ca. - Laon, Aisne 1596). Docente di diritto romano all'univ. di Tolosa, nel 1561 si trasferì a Parigi per esercitarvi l'avvocatura libera, alla quale ben presto rinunciò per porsi come procuratore generale al servizio del re. Entrato nella vita politica (1571) come *maitre de requetes* e consigliere di Francesco d'Alençon, aderì al partito dei «politici», che, stanchi delle guerre di religione, volevano una politica di tolleranza: con tale ispirazione scriverà (1593) il dialogo *Heptaplomeres* (inedito fino al 1857), opera nella quale B. sostiene l'idea della tolleranza

religiosa e della religione naturale. La sua difesa del demanio regio e l'opposizione alle persecuzioni religiose tuttavia lo tagliarono fuori dalla politica attiva e lo costrinsero a passare il resto della vita a Laon come procuratore del re. Tra le sue opere minori si ricordano: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566; trad. it. Avviamento alla conoscenza storica), in cui sostenne la riforma dello studio del diritto attraverso quello della storia; *Reponse aux paradoxes de Mr. de Malestroict* (1568; trad. it. La risposta ai paradossi di Malestroict), che è un precorrimiento del mercantilismo, e *La demonomanie des sorciers* (1580; trad. it. Demonomania degli stregoni), guida teorico-pratica per il giudice incaricato di istruire processi di stregoneria, opera di mentalità ancora prettamente medievale. Ma il suo nome è legato soprattutto a *Les six livres de la Republique* (1576; trad. it. I sei libri dello Stato), nei quali pose con grande rigore giuridico le basi teoriche dello Stato di diritto e fissò il concetto di sovranità come *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*: la sovranità è assoluta, senza limiti che non siano quelli imposti dalle leggi di Dio e di natura. Tuttavia la confusione fra la sovranità e la forma concreta di governo in cui essa si attua condusse B. a esaltare la monarchia come l'unica forma di governo in cui la sovranità possa attuarsi veramente, nella sua indivisibilità, e a fornire così alla monarchia assoluta una forte giustificazione di diritto. Secondo F. Ferrara la moderna scienza economica ha origine dall'opera di B., che contiene il nucleo della teoria quantitativa della moneta.

Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino

Filosofo latino (n. Roma 480 ca. - m. 524).

Una vita di onori e una tragica fine. Nato nella nobile famiglia degli Anici, s'impose molto presto negli studi, tanto da meritare già nel 505 le lodi di Cassiodoro. Giovannissimo divenne questore e patrizio, nel 510 console e nel 522 *magister officiorum*. Nonostante il favore sovrano, B. era segretamente nemico del regime ostrogoto; difese la romanità, finché, accusato appunto di aver lavorato per la *libertas romana* e poi di *sacrilegium*, fu rinchiuso, pare, nella torre del battesimo di Pavia, dove compose il suo scritto più celebre, la *Consolatio philosophiae* (trad. it. La consolazione della filosofia) (→). Fu poi giustiziato nell'ager *Calventianus* presso Milano o, secondo un'altra tradizione, nello stesso carcere.

La trasmissione del sapere antico. B. occupa un posto di fondamentale importanza nella formazione della cultura medievale avendo assicurato a essa, attraverso le sue opere, la trasmissione di temi e problemi del pensiero antico nelle forme che questo aveva assunto durante la cultura ellenistica da cui B. dipende. Quasi consapevole di essere in un momento di trapasso storico, B. si era proposto il programma di rendere intelligibili ai latini le opere di Platone e di Aristotele e di mostrare, commentandole, la «concordia» dei due massimi filosofi dell'antichità. In effetti la realizzazione del programma si limitò alla traduzione di alcuni scritti logici di Aristotele (*De interpretatione*, commentato due volte, *Analitici*), cui si accompagna la traduzione e il commento della *Isagoge* di Porfirio, e i trattati logici *Introductio ad syllogismos categoricos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De divisione*, *De differentiis topicis*. Relativamente alle arti del quadrivio (sembra si debba a B. l'uso del termine *quadrivium*), egli scrisse il *De institutione musicae* (5 libri), la *Institutio arithmetica* (riduzione dell'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa), il *De geometria* (rifacimento degli *Elementi* di Euclide, nel quale si trovano anche la descrizione dell'abaco e l'esposizione dei calcoli aritmetici con esso eseguibili).

La consolazione della filosofia. Ma l'opera maggiore – e la più fortunata – di B. è la *Consolatio philosophiae*, scritta in prosa e versi (la sua struttura, avvicinata alla satira menippea, fu schema stilistico più volte imitato), in cui vastissima è la gamma dei temi trattati attraverso un discorso protrettico in forma di «rivelazione» svolto dalla Filosofia che appare in sogno a B.; il fondo culturale è platonico (di quel platonismo ellenistico in cui erano rifluiti temi stoici e anche aristotelici con una forte accentuazione etico-religiosa; diretta è l'influenza su B. di Ammonio). Dio, uno e bene, nella sua eternità crea e governa il mondo, perpetuo nel tempo (non coeterno a Dio, perché non è possibile instaurare un confronto tra l'esistenza divina che è in un solo atto e l'esistenza del mondo disteso nello spazio e nel tempo); l'anima del mondo regge e unifica il mondo fisico, e le anime immortali – alle quali B. sembra applicare il mito platonico della preesistenza – debbono condurre in Terra una vita tesa ai veri ed eterni beni. Mancano espliciti riferimenti a dottrine specificamente cristiane e si è molto discusso del cristianesimo di B.: questo problema, come quello a esso connesso dell'attribuzione a B. degli opuscoli teologici, è risolto in senso positivo. Questi opuscoli (*Liber de sancta Trinitate*; *Utrum Pater, Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*; *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, intitolato anche *De hebdomadibus*; *Liber contra Eutichen et Nestorium* o anche *De persona et duabus naturis*; si ritiene apocrifo il *De fide catholica*), alcuni dei quali furono più volte commentati nel Medioevo, soprattutto dal 12° sec., e che rispecchiano certi motivi del platonismo cristiano, hanno esercitato una notevole influenza così sulla terminologia filosofico-teologica come sulla dottrina della struttura del concreto, definita in termini di partecipazione: Dio come forma essendi, distinzione tra creatore (esse, uno e bene), e creatura (id quod est, molteplice), ecc.

L'influenza nel Medioevo. Larghissima, come si è accennato, l'influenza di B. nel Medioevo, che lo venerò quale santo martire: sia attraverso la *Consolatio*, più volte commentata dal 9° sec. (è presente anche in molta simbologia medievale relativa alla filosofia), sia attraverso gli scritti logici (che fino ai primi decenni del 12° sec. costituirono tutto il patrimonio di testi logici utilizzati dalla cultura medievale), sia attraverso gli scritti teologici. Un'importanza particolare ebbe il *De institutione musica*, che trasmise al Medioevo, non sempre rettamente intese, le dottrine musicali dei pitagorici greci, e fu, insieme con gli scritti musicali di Cassiodoro, alla base degli studi teorici fino alla fine del sec. 15°. B. adoperò le lettere A, B, ecc. per indicare i vari suoni; e poiché i teorici posteriori considerarono tali segni come corrispondenti stabilmente alle note che indicavano, ebbe origine la notazione alfabetica «boeziana», in uso nel Medioevo.

Böhme, Jakob

Filosofo e mistico (Alt-Seidenberg 1575 - Görlitz 1624).

Dal 1594 visse a Görlitz, facendo il calzolaio. Il suo pensiero, di carattere essenzialmente religioso e mistico, risentì l'influenza della tradizione di Paracelso, Weigel e di temi magico-alchimistici. Come altri mistici tedeschi del Cinquecento, B. concepisce la storia sacra, e in particolare il dramma della redenzione, come storia eterna del mondo e dello spirito umano; alla radice di questa storia è l'ineffabile unità divina che si determina fuori di sé, nel Figlio attraverso lo Spirito, e poi ulteriormente progredisce nella determinazione di sé nella natura (*mysterium magnum*). Tale concezione, che nel 1600 B. ritenne confermata da una visione estatica, è esposta nell'opera fondamentale: *Aurora, oder die Morgenrothe im Aufgang*,

pubblicata postuma (1634 e 1656), come quasi tutte le opere minori che egli, perseguitato dall'ortodossia protestante, scrisse fra il 1619 e il 1624 per i suoi seguaci. L'unica opera pubblicata in vita da B. fu *Christosophie, oder Weg zu Christo* (1624; trad. it. *La via verso Cristo*). Fu letto e stimato dai romantici (Schelling, Baader, Hegel), che ne furono notevolmente influenzati. Alcune delle opere sono state tradotte in *Scritti di religione*, a cura di Banfi.

Brentano, Franz

Filosofo tedesco (Marienberg, Prussia, 1838 - Zurigo 1917), nipote del poeta Clemens. Sacerdote cattolico, divenne (1872) prof. di filosofia a Würzburg; l'anno successivo abbandonò il cattolicesimo e l'insegnamento, che riprese a Vienna, tra molte difficoltà, dal 1874 al 1895. Lasciata l'Austria, si stabilì in Italia; ma allo scoppio della prima guerra mondiale preferì ritirarsi in Svizzera. In contrapposizione all'impostazione kantiana, B. riprende suggestioni aristoteliche e scolastiche, criticando inoltre varie dottrine del positivismo inglese di quel tempo. Nella sua opera principale, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (2a ed. 1924; trad. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*), B. traccia le linee di una psicologia descrittiva come teoria dei fenomeni psichici, distinta da una psicologia genetica e contrapposta alla scienza naturale, scienza dei fenomeni fisici. La caratteristica fondamentale del fenomeno psichico è la sua intenzionalità (→) (concetto che B. riprende dalla scolastica), come direzione a un oggetto, inteso, nella dottrina più matura (cui si connette altresì una critica del linguaggio), come reale o cosa. In base al diverso modo di riferirsi all'oggetto B. distingue tra classi di fenomeni psichici: rappresentazioni, giudizi e relazioni affettive (o fenomeni di odio-amore), sostenendo inoltre l'esistenza di una percezione interiore nettamente distinta dalla cosiddetta osservazione interiore. La teoria della verità, in corrispondenza alle posizioni assunte da B. riguardo alla natura del giudizio, diviene teoria dell'evidenza. Importanti gli studi storici su Aristotele. Grande influenza esercitarono le sue dottrine sullo sviluppo della filosofia fenomenologica (Husserl, Stumpf), e su altri pensatori posteriori come Meinong. Altre opere: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889, 2a ed. 1921; trad. it. *Sull'origine della conoscenza morale*); *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (1895, 2a ed. 1926); *Von der klassifikation der psychischen Phänomene* (1911, 2a ed. 1925).

Bruno, Giordano Filosofo (Nola 1548 - Roma 1600).

Un simbolo del libero pensiero. Filippo della famiglia dei Brunni assunse il nome di Giordano (che avrebbe poi sempre mantenuto) quando vestì a 17 anni l'abito domenicano nel convento di S. Domenico Maggiore a Napoli. In questo convento trascorse la maggior parte dei suoi anni di chiostro come novizio, professo (1566), sacerdote (1573) e dottore in teologia (1575); spirito irrequieto e ribelle, acquisì uno straordinario sapere leggendo avidamente e meditando poeti, scienziati e filosofi, ortodossi ed eretici, la letteratura ermetica, magica, astrologica e cabalistica; di alcuni autori in partic. subì il fascino: Eraclito, Parmenide, Lucrezio, Plotino, Lullo, Cusano, Ficino, Pico e Copernico. Da queste letture, dopo l'iniziale adesione a metafisica e cosmologia aristoteliche, B. fu spinto all'inquieta ricerca di nuovi orientamenti. Nel 1576, sospettato di eresia, riparò a Roma, di qui, depresso l'abito ecclesiastico, errò di città in città; fu a Ginevra (1579), dove per alcuni mesi abbracciò il calvinismo, a Tolosa e a

Parigi, dove, grazie alle sue eccezionali conoscenze mnemotecniche e lulliane, si mise in luce alla corte di Enrico III che gli conferì un dottorato di filosofia alla Sorbona. A Parigi, nel 1582 pubblicò, oltre alla commedia il *Candelaio*, tre scritti (*De umbris idearum*, *Cantus circaeus* e *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*) nei quali espone le due tanto vantate arti combinatoria e mnemotecnica. La prima, o arte lulliana, intende risolvere un problema logico-metafisico: costruire il sistema delle relazioni fra le idee, nella convinzione, di matrice platonica, che ciò significhi costruire il sistema del reale; a tal fine essa procede per mezzo di tavole e figure: determinando gli elementi primi del pensiero (soggetti e predicati) che rappresenta con lettere (alfabeto della grande arte) in una specie di tavola pitagorica, e poi iscrive in triangoli e cerchi, fatti rotare per trarne le varie combinazioni (sillabario e dizionario dell'arte). Il meccanismo dell'arte combinatoria viene applicato da B. anche all'arte della memoria (e più tardi anche all'ars venatoria o inventiva). Nella mnemotecnica si tratta di risolvere il problema della memoria fondandosi sulle leggi dell'associazione; ma B., nel ricorrere per le idee all'unione con immagini sensibili, si basa su un principio filosofico: che le nostre idee, ombre delle idee eterne, sono, come queste, legate tra loro in una lunga catena e si illuminano a vicenda, perché unica è la luce che in tutte risplende. Ospite dell'ambasciatore francese, B. passò quindi in Inghilterra (1583-1585); qui, in un ambiente aperto ai nuovi stimoli culturali, visse anni di fervida attività creativa nei quali iniziò a pubblicare le prime opere strettamente filosofiche: a Londra apparvero, con il finto luogo di Parigi e di Venezia, *La cena de le Ceneri*, *De la causa, principio et uno*, *De l'infinito universo et mondi*, *Spaccio de la bestia trionfante* (1584); *Cabala del cavallo pegaseo*. Con l'aggiunta dell'asino cillenico, e *De gl'heroici furori* (1585). *La cena* e *De l'infinito* presentano, contro la cosmologia geocentrica, la visione di un Universo infinito dedotta dalla cosmologia copernicana e dal principio dell'infinità divina; in seguito, nel *De la causa*, dall'unità del primo principio divino e dell'anima universale, che tutto muove e governa, B. giunge all'unità divina dell'infinita natura; nello *Spaccio*, infine, applicando all'uomo, specchio dell'Universo, l'immanenza del divino, definisce un percorso di «purgazione» morale, che, esaltando lavoro, giustizia e amore come i principi etici fondamentali dell'umanità, conduce lo spirito all'unità più profonda con l'universalità divina. A questa meta, che si realizza solo nella contemplazione della verità, si arriva (come viene illustrato nella *Cabala* e nell'*Asino*) liberando la via dall'ostacolo della «santa asinità» (cioè la pedanteria), nemica dell'investigazione del vero; gli *Eroici furori*, infine, fanno percorrere la scala ascendente della conoscenza e dell'amore fino alla visione dell'infinita natura, nella cui unità la mente ritrova Dio e in lui s'immedesima. Durante il soggiorno inglese, per alcuni mesi (1583) B. fu a Oxford, ma dopo poche lezioni nelle quali espose il nucleo centrale della sua cosmologia e ontologia (che avrebbe poi presentato nei dialoghi italiani), fu accusato di plagio e sospeso dall'insegnamento. Tornato a Parigi nel 1585, trovò un clima culturale minato da profonde tensioni religiose e dopo poco decise di ripartire. Nell'agosto del 1586 passò in Germania e, dopo continui spostamenti da Magonza a Wittenberg, da Praga a Helmsted e a Zurigo, tra il 1590 e 1591 pubblicò tre poemi latini (*De triplici minimo et mensura*, *De monade, numero et figura*, *De immenso et innumerabilibus*) a Francoforte. In questa città (1591) gli arrivò l'invito di un patrizio veneziano, G. Mocenigo, che intendeva farsi insegnare da lui la mnemotecnica, e forse la magia; si recò pertanto a Venezia, dove però poco dopo fu denunciato come eretico dal suo ospite, probabilmente insoddisfatto di non essere riuscito a carpirgli insegnamenti magici e reso diffidente dagli atteggiamenti ereticali del filosofo. Nel 1592 venne arrestato dall'Inquisizione e processato. Si dichiarò disposto a fare ammenda, ma, trasferito all'Inquisizione di Roma (1593), e sottoposto a un nuovo processo che durò sette

anni, rifiutò di ritrattarsi, e fu come eretico condannato al rogo, che affrontò con coraggio a Roma in Campo de' Fiori.

La cosmologia. Il pensiero di B., in continuo fermento, ricco di presentimenti e di novità, è pervaso da una forte tensione e animato da un'eloquenza piena di entusiasmo e spesso lirica. Lo sviluppo di tale pensiero, originale e affascinante, va colto nel contesto dei due grandi eventi che stavano portando alla crisi della cultura europea nel passaggio tra Cinquecento e Seicento: la rivoluzione copernicana e la Riforma. B. accettò infatti entusiasticamente la teoria eliocentrica di Copernico e seguì con interesse le scoperte di Tycho Brahe sulle comete, e, d'altro canto, si interessò costantemente, fin dai tempi napoletani, al pensiero riformato. Dopo l'iniziale ribellione alla cultura aristotelico-scolastica, accusata di pedanteria, B. si era in un primo tempo avvicinato al materialismo atomistico di Democrito e degli epicurei, ma, forte dei suoi studi sul neoplatonismo e insoddisfatto di una visione troppo schematica della realtà naturale, finì per approdare a un naturalismo potentemente rafforzato dalla convinzione che ogni momento di tale realtà è ordinato e sorretto da una forza vivente. B., infatti, prescinde da una speculazione di tipo teologico e incentra la sua indagine sul mondo della natura, nel quale soltanto si può trovare la presenza del divino, che appunto con tale realtà si identifica. Nel dialogo *La cena de le Ceneri*, in cui si racconta di una disputa il cui protagonista è il Nolano (cioè scopertamente lo stesso B.), questi espone una nuova cosmologia che porta alle estreme conseguenze le scoperte scientifiche di Copernico, innestandole su una concezione dell'Universo di matrice ficiniana e cusaniana: il cielo è pervaso di materia e di vita, è uno spazio sconfinato che ospita la moltitudine degli astri. Il cosmo è infatti «infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore», cioè il mondo è infinito per effetto dell'infinita potenza di Dio, e negare l'infinità del primo significa negare l'infinità del secondo. La caduta della concezione geocentrica aristotelica sotto i colpi di Copernico e il conseguente rivolgimento dell'assetto cosmologico a favore della centralità del Sole portano B. a una comprensione fondamentale: se la Terra non è un corpo immobile al centro dell'Universo, ma si muove attorno al Sole determinando un'orbita al pari di altri, allora è un corpo celeste come tanti, e neppure può reggersi la concezione del cielo come luogo finito; l'Universo è dunque uno spazio infinito con un numero infinito di mondi e di astri. Viene a cadere la separazione tra mondo celeste e mondo sublunare, e quindi tra fisica celeste e fisica terrestre: gli stessi principi devono regolare l'Universo infinito, privo di centro e di circonferenza, e il divenire cosmico. Il movimento della vita, continuo e inesauribile, rimanda all'infinità degli spazi: «Ogni cosa partecipa de vita... e quando veggiamo alcuna cosa che se dice morire, non doviamo tanto credere quella morire, quanto che la si muta, e cessa quella accidentale composizione e concordia, rimanendo le cose che quella [la morte] incorreno sempre immortali».

La radicale unità del tutto: il monismo bruniano. L'Universo, infinito e animato, discende da un principio unico, eterno e immutabile. Così, riprendendo la dottrina neoplatonica, B. accentua già nel *De umbris* l'affermazione dell'unità del principio che tutto eternamente anima, nella molteplicità e mutevolezza delle cose singole; e viene delineando quella filosofia monistica, grazie alla quale (dice nella dedica del *Candelaio*) «l'animo mi s'aggrandisse e me si magnifica l'intelletto». La dottrina dell'infinità dell'Universo, che B. presenta nella *Cena*, nel *De l'infinito* e nel *De immenso* è da lui esaltata al massimo: nella sua ardimentosa visione si dissolvono le sfere cristalline, il centro e la periferia assoluti, i luoghi naturali dei vari elementi, l'opposizione fra cielo e Terra, il motore estrinseco. Come il nostro pensiero procede di spazio in spazio senza fine, così nella realtà si distende uno spazio infinito, in cui

centro, circonferenza e ogni altra determinazione sono relativi; e un'infinita materia riempie tutto, mossa dalla stessa infinita causa intrinseca (anima universale), che forma e imprime un moto rotatorio a innumerevoli mondi. Questo cosmo, in cui tutto è vita e le parti si corrispondono l'una all'altra, è retto da un principio vitale, l'intelletto universale (prima e principale facoltà dell'anima del mondo), definito «motore de l'Universo», «artefice interno», «fabro del mondo», che agisce come forma seminale interna. In tale concezione del mondo retto da un'unica forza, che si moltiplica e si rifrange stabilendo connessioni e rimandi da una cosa all'altra, e quindi corrispondenze e consonanze segrete, trova fondamento la magia: il mago è colui che conosce i modi di operare della natura, e pertanto sa dominarne le forze.

Religione: l'universale presenza di Dio. Il rapporto tra Dio e il mondo non è quindi il rapporto tra un essere trascendente e un mondo finito, ma è un rapporto che esprime la tensione tra l'infinito assoluto, in cui si identificano atto e potenza e in cui gli opposti coincidono, e l'infinito che si espande e si manifesta nel tempo e nello spazio. B. arriva così a una chiara intuizione della infinità della natura e dei mondi di sapore panteistico: l'uno-Dio, infinito in un solo atto, si riverbera e moltiplica in infinite esistenze attraverso un processo di discesa necessario e immanente alla stessa natura divina. Sicché ovunque Dio è visibile e sensibile; onde religione è il riconoscere Dio ovunque, risalire dalle forme mutevoli alla divinità. Questa religione sottostà – e insieme sovrasta – le religioni storiche, che sono modi diversi di riconoscere Dio, ma anche creazioni 'politiche' atte a educare le masse incolte. Il compito della religione per B. è soprattutto morale; di qui la sua preferenza per il cattolicesimo, che riconosce il valore delle opere e il libero arbitrio. La rivelazione divina nelle Scritture non vuol essere insegnamento teorico «come se fusse filosofia», ma fondamento e indirizzo alla norma morale per tutti quelli (e sono i più) che hanno bisogno di un comando e di una sanzione per seguire e operare il bene. Ciò implica che la religione deve essere intesa come principio d'unione e d'amore, e che i saggi devono pragmaticamente aderire alla Chiesa del paese in cui vivono, consapevoli del danno di scismi e di discordie, senza peraltro che la loro libertà debba essere limitata dal giudizio dei teologi. È indispensabile dunque il libero esercizio e la libera espressione del pensiero; ed ecco il nemico più feroce: l'intolleranza e lo spirito di setta, di cui massima rappresentante è per B. la Riforma (Spaccio).

La logica. Al senso dell'unità del tutto si riallaccia anche la logica, fortemente legata alla tradizione lulliana. L'Universo va colto nella sua radicale unità, per questo occorre risalire dalle ombre alla luce, cioè dalle ombre delle idee alle idee. Le ombre sono espresse dai segni, i quali si rapportano tra loro secondo l'arte combinatoria che permette di costruire catene e legami tra i segni che rinviano alla struttura del cosmo e la rendono conoscibile. L'arte combinatoria, insieme all'arte della memoria, è contrapposta all'astrattezza della logica scolastica in quanto permette di conoscere e trova l'unità risalendo dalla molteplicità all'uno, ripercorrendo quindi a ritroso i gradi attraverso i quali dall'uno è disceso il molteplice.

L'etica. Alla metafisica bruniana si salda la sua morale che rompe il determinismo insito nella circolarità di uno e molteplice: il ritorno all'uno è iniziativa e conquista, rottura delle leggi del fato, «impeto razionale», «eroico furore», in cui l'atto conoscitivo è anche atto di libertà. L'etica inizia con la liberazione dai vizi e dai pregiudizi, secondo il programma di riforma esposto nello Spaccio, e celebra poi il trionfo dell'uomo in una prospettiva del tutto mondana, contro ogni etica ascetica e contro la dottrina della predestinazione dei riformati. Il percorso morale dell'uomo culmina nell'eroico furore, quando, libero dalle passioni, egli si converte tutto in Dio: «Doviene un Dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto; e d'altro non ha

pensiero che delle cose divine». L'uomo raggiunge così la sua più vera libertà rientrando nell'armonia del tutto.

Il valore letterario delle opere. Anche nel campo letterario B. è tra coloro che preannunciano, nell'ultimo Cinquecento e nel primo Seicento, la letteratura moderna. Risolutamente, in nome della libertà del poeta e dell'uomo, B. si pone contro le regole letterarie dell'epoca ricavate dalla Poetica di Aristotele, e contro le imitazioni di modelli illustri, in partic. di Petrarca: violenta è la sua satira contro il pedante, cioè contro l'erudizione fine a sé stessa e la letteratura che si appaga di una funzione ornamentale. In un linguaggio rozzo, dialettale, sovente contorto e torrenziale, B. esprime tuttavia, spesso con rara potenza nella satira o nella esaltazione intellettuale, la sua ansia di dignità e di verità.

Buber, Martin

Storico del giudaismo e filosofo austriaco della religione (Vienna 1878 - Gerusalemme 1965). Di famiglia ebraica proveniente dalla Galizia (od. Polonia), fu seguace del sionismo dal 1898 e ne diresse la rivista ufficiale, *Die Welt*, e poi i periodici *Der Jude* (1916-1924) e *Die Kreatur* (1926-1930). Insegnò nell'univ. di Francoforte sul Meno (1923-33), e dal 1938 – quando, a causa della persecuzione antisemita, si stabilì in Palestina – nell'univ. ebraica di Gerusalemme. Sin dagli anni giovanili si dedicò allo studio della tradizione ebraica a partire dai tempi biblici fino al movimento sionistico contemporaneo. Nelle sue opere sul giudaismo volle anzitutto rispondere alla sfida lanciata alla fede dal pensiero e dalla cultura occidentali quali si presentavano nella Germania prenazista. Nel complesso della sua opera, tuttavia, sugli aspetti scientifici in senso tecnico e accademico, prevalgono quelli morali e religiosi, grazie ai quali B. si inserisce attivamente nella stessa tradizione che studia, diventando uno dei rappresentanti più eminenti dell'ebraismo novecentesco. Ispirandosi alla tradizione ebraica del hasidismo, che fece conoscere al mondo occidentale (*Die chassidischen Bücher*, 1927; trad. it. *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*), B. concepì la fede non come insieme di precetti legali, ma come santificazione della vita quotidiana. La sua filosofia si incentrò sul concetto di relazione e sul principio dialogico: il senso fondamentale dell'esistenza sta nella capacità di entrare in rapporto con la natura, con gli uomini e con le entità spirituali (*Ich und Du*, 1923; trad. it. *L'io e il tu*). L'uomo si definisce come persona nella relazione con l'altro (relazione Io-Tu), nella quale prende coscienza di sé stesso come soggettività. L'idea del dialogo, dell'Io-Tu, è allargata fino all'incontro con Dio, il Tu eterno, cui l'uomo arriva attraverso i singoli Tu. L'accento posto da B. su un tale tipo di rapporto ha fatto situare il pensiero del filosofo al di fuori della corrente principale del giudaismo, in cui l'obbedienza alla volontà di Dio è tutto. B. dimostra il suo atteggiamento anticonvenzionale, dal punto di vista ebraico, anche nel preferire l'esperienza di vita al sapere dei libri: «Eccovi una prova infallibile; – scrive – immaginate di essere soli, completamente soli sulla terra, e di vedervi offrire l'alternativa tra la compagnia di un libro o la compagnia di un vostro simile. Spesso ho udito uomini vantare la loro solitudine, ma questo avviene solo perché vi sono ancora degli uomini in qualche luogo sulla terra, anche se lontani. Nulla sapevo di libri quando uscii dal grembo di mia madre, e senza libri morirò, con la mano di un mio simile nella mia. È vero che qualche volta chiudo la porta e mi abbandono alla lettura di un libro, ma solo perché posso riaprirla e vedere un essere umano che mi guarda». Tra le sue opere: *Die jüdische Bewegung* (1920), *Rede über das Erzieherische* (1926), *Königtum Gottes* (1932, 2a ed. 1936; trad. it. *La regalità di Dio*), *Il problema dell'uomo* (in ebr. 1942), *Mosè* (in ebr.

1945), *Dialogisches Leben* (1947), *Der Glaube der Propheten* (1950; trad. it. *La fede dei profeti*), *Israel und Palästina* (1950), *Zwei Glaubensweisen* (1950; trad. it. *Due tipi di fede*), *Die chassidische Botschaft* (1952), *Gottesfinsternis* (1953; trad. it. *L'eclissi di Dio*), *Die Legende des Baalschem* (1955), *Schuld und Schuldgefühle* (1958).

Campanella, Tommaso Filosofo (Stilo, Reggio di Calabria, 1568 - Parigi 1639).

Una vita tra carceri e congiure. Entrato adolescente nell'ordine dei domenicani, fu ben presto (1590-92) sospettato e sottoposto a processo per il suo antitomismo e telesianesimo (*Philosophia sensibus demonstrata*, 1591; trad. it. *La filosofia che i sensi ci additano*); assolto da un secondo e da un terzo processo, fu per la quarta volta accusato e tenuto prigioniero a Roma, dove ebbe forse per compagno Bruno. Liberato nel 1595, si ritirò (dopo aver soggiornato a Roma, Napoli e Nicastro) a Stilo e vi preparò la congiura del 1599 contro il dominio spagnolo, con la quale sperava di infrangere il giogo politico-religioso e di realizzare la perfetta repubblica da lui vagheggiata (*Monarchia di Spagna*, 1598; ricomposta 1601). Scoperta la congiura, C. fu processato a Napoli e torturato; sopportò poi ventisette anni di prigionia, durante i quali riuscì tuttavia a tenersi in corrispondenza con gli studiosi contemporanei e a comporre e ricomporre alcune delle sue opere migliori: *De sensu rerum et magia* (1603), *Monarchia Messiae* (1605; trad. it. *La monarchia del Messia*), *Antiveneti* (1606), *Atheismus triumphatus* (1605-07), *Philosophia rationalis* (1613), *Apologia pro Galileo* (1615), *Theologia* (1624), *Quod remiscetur* (1625); ma soprattutto la *Realis philosophia* (rifacimento dell'*Epilogum magnum*), cui si connettevano varie *Quaestiones*. Ma possono considerarsi sue opere principali la *Metaphysica* (finita nel 1614; trad. it. *Metafisica*), la vastissima *Theologia* (finita nel 1624, in trenta libri), il *Quod remiscetur* (appello all'unità di tutti gli uomini nel cattolicesimo attraverso il ritorno-reminiscenza a Dio), e la *Città del Sole* (→), che raccoglie e trasforma i sogni di un'antica tradizione «utopistica». Liberato nel 1626, fu nuovamente rinchiuso nel carcere del Sant'Uffizio, da cui fu liberato per la benevolenza di Urbano VIII. Scoperta la congiura di G.F. Pignatelli a Napoli, la Spagna chiese l'estradizione di C., che il papa rifiutò consigliando tuttavia a C. la fuga. Il 21 ott. 1634 C. lasciò Roma e l'Italia: a Parigi, dove ebbe accoglienze amichevoli, poté finalmente iniziare la pubblicazione delle sue opere; ma la morte lo colse nel convento di Saint-Honoré, quando erano stati pubblicati solo cinque volumi. Prima di morire, aveva dettato a Naudé una sua autobiografia, *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma* (post., 1642; trad. it. *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere*). Intorno al 1622, egli stesso aveva visto pubblicata una notevole scelta delle sue Poesie.

Filosofo della natura, profeta e riformatore. Per la complessità di temi speculativi e la molteplicità d'interessi politico-religiosi che s'intrecciano nel pensiero di C., egli sembra raccogliere da un lato l'ultima eredità rinascimentale (soprattutto del platonismo fiorentino, del naturalismo telesiano e dei bruniani programmi di riforma), mentre dall'altro si volge a nuovi problemi quali quelli posti così dalla controriforma e dal nuovo assetto politico-sociale dell'Europa come dai nuovi orientamenti legati alle scoperte geografico-astronomiche e alla nascita della «nuova scienza». Come per Bruno, nell'opera di C. non è possibile scindere la problematica che si sarebbe tentati di considerare più propriamente scientifico-filosofica da quella politico-religiosa che sembra dominare tanto la sua multiforme speculazione quanto la sua attività di congiurato, di profeta e di riformatore: i temi della sua riflessione politico-religiosa possono costituire un punto di riferimento costante e significativamente ritornano

con notevole omogeneità in momenti diversissimi della sua vita, negli atti del processo, per es., e poi ancora – in un più meditato discorso – nella Città del Sole che ripropone i temi di una tentata insurrezione; mentre anche l'interesse alle teorie e alle tecniche astrologico-magiche e alle possibilità aperte all'uomo dalla «nuova scienza» è sempre retto da un desiderio di approntare i mezzi per la sognata riforma sociale e religiosa. Strettamente legato – soprattutto agli inizi – agli insegnamenti telesiani, C. svolge platonicamente una visione della natura come un tutto organico e senziente («ogni cosa ha tanto senso quanto basta alla sua conservazione») e quindi animato per la presenza ovunque non di una forma o intelligenza estrinseca, ma di uno «spirito caldo e sottile», corporeo, principio non solo del sentire ma anche dell'immaginare, del ricordare, del discorrere. Si definisce – come già in Telesio – un primato del sentire che significa primato della conoscenza diretta e immediata rispetto alla quale il conoscere universale è allontanamento dalla realtà, illanguidimento di conoscenza («più vide Cristoforo Colombo, genovese, con gli occhi e più col corpo corse, che non fecero gli poeti filosofi e teologi, Augustino e Lattanzio con la mente, che negarono gli antipodi»): che è il punto in cui C. più si avvicina a certi temi dell'empirismo della nuova scienza, e che ricorda i legami di C. con Galileo del quale scriverà dopo la condanna romana. Conoscere come sentire e sentire come un farsi, anzi infarsi, immutarsi nell'oggetto, o meglio, percezione di questo immutarsi: sicché nel conoscere altro non conosciamo che la nostra «immutazione», noi stessi («semper ergo scire est scire sui»); essere e conoscere s'identificano nella conoscenza perché alla radice di ogni conoscenza sta l'ineliminabile certezza assoluta di essere (agostinianamente dirà «non enim possum falli si non sum»). Tutti gli esseri – che in quanto sentono sono chiusi nell'immediatezza del *sensus inditus* o *cognitio sui* – hanno avuto da Dio la capacità di conservarsi, di amare sé stessi, di conoscere il proprio fine, manifestando così le *primalitates* divine (*potentia*, *sapientia*, *amor*); ma l'uomo emerge sugli altri esseri naturali perché nella sua natura accoglie e manifesta un impeto verso l'infinito, un'intuizione intellettuale che si radica nella *mens data* da Dio ai singoli uomini. Ma anche tale primato dell'uomo non scinde l'unità del tutto: questa è il fondamento di tutta la speculazione di C., che sembra a volte tentato di identificare Dio e natura. Del resto è proprio il senso vivo della radicale unità degli esseri che noi ritroviamo altresì nel suo pensiero religioso e politico: unità di natura che sembra esprimersi anche nell'indicazione del cristianesimo come religione universale in quanto naturale (nell'ambito di una natura che riceve completamente dalla divina rivelazione) e nel sogno della finale pacificazione di tutti gli uomini nell'unica fede e in una non scissa società civile, sogno di cui C. si sentiva profeta dopo averne letto nei cieli i segni dell'imminente realizzazione.

Il poeta. C. è oggi concordemente ritenuto il maggior lirico italiano del Seicento. La poesia di C., intesa a educare, a creare «nova progenie», non al puro diletto al quale destinava la sua il contemporaneo Marino, è spesso difficile e rude; talora semplice traduzione ritmica di sottili concetti filosofici. Ma spesso raggiunge profonda efficacia, specie là dove C. si descrive, novello Prometeo, torturato e invincibile, o là dove canta la «possanza dell'uomo» nudo e inerme, eppure padrone dell'Universo, o contempla una natura, nella quale ogni cosa ha la sua anima e Dio è in ciascuno e in tutti.

Carnap, Rudolf

Filosofo tedesco, naturalizzato statunitense (Ronsdorf, Wuppertal, 1891 - Santa Monica, California, 1970).

Dal 1909 al 1914 studiò matematica e fisica a Friburgo e a Jena, dove seguì le lezioni di logica di Frege. Nel 1921 conseguì a Jena il dottorato in fisica con la dissertazione *Der Raum*. Dopo un lungo periodo dedicato allo studio delle opere di Mach, Frege e Russell si trasferì a Vienna chiamato da M. Schlick come istruttore di filosofia presso l'università. Negli anni di permanenza a Vienna (1926-31), dove fu tra i membri più influenti e attivi del Wiener Kreis, C. pubblicò *Physikalische Begriffsbildung* (1926), *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928), *Abriss der Logistik* (1929), in cui riprendeva e sviluppava alcuni temi caratteristici del nascente neopositivismo, come l'insistenza sull'importanza della logica formale, l'interesse quasi esclusivo per i linguaggi delle scienze empiriche, il rifiuto della metafisica come insieme di discorsi non verificabili e quindi insensati. Al periodo viennese risale anche la pubblicazione di *Der logische Aufbau der Welt* (1928; trad. it. *La costruzione logica del mondo*) che presentava in forma sistematica una concezione fenomenistica che riduceva, mediante l'utilizzazione dell'apparato logico dei *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead, l'intero edificio del linguaggio sensato e della conoscenza empirica ai dati immediati dell'esperienza vissuta. Nel 1930 iniziò la pubblicazione della rivista *Erkenntnis*, strumento di propagazione delle idee neopositiviste, che C. diresse con H. Reichenbach fino alla cessazione (1938). Dal 1931 al 1935 C. insegnò filosofia naturale presso l'univ. tedesca di Praga. Al periodo praghese risale la pubblicazione di *Logische Syntax der Sprache* (1934; trad. it. *Sintassi logica del linguaggio*) in cui, abbandonata la pretesa di ridurre il linguaggio a un'unica forma privilegiata, affermava la molteplicità di strutture logiche in grado di rendere ragione degli universi di discorso delle scienze empiriche, rimettendo la scelta tra le varie forme possibili a una convenzione libera (principio di tolleranza). Trasferitosi negli Stati Uniti nel 1936, insegnò dapprima all'univ. di Chicago (fino al 1952), lavorò poi presso l'Institute for advanced studies di Princeton (1952-54), ottenendo infine una cattedra presso l'univ. di California a Los Angeles. In quest'ultimo periodo la produzione filosofica di C. fu rivolta in modo particolare a proporre una conciliazione tra l'eredità neopositivistica e le idee del pragmatismo americano. Oltre al progetto di una *International Encyclopaedia of unified science* (1938 e segg.), pubblicò *Introduction to semantics* (1942), *Formalization of logic* (1943), *Meaning and necessity* (1947; trad. it. *Significato e necessità*), *Logical foundations of probability* (1950), *The continuum of inductive methods* (1952; trad. it. *Il continuo dei metodi induttivi*), *Philosophical foundations of physics* (1966; trad. it. *I fondamenti filosofici della fisica*), *Studies in inductive logic and probability* (post., 1971). Nell'ultima fase del suo pensiero C. giunge a sostenere che le teorie scientifiche sono ipotesi interpretative dell'esperienza sottoponibili a controllo empirico ma non riducibili integralmente ad asserti osservativi. Notevoli sono i suoi studi sulla probabilità e sull'induzione e sulla semantica delle modalità (che avrebbero ampiamente influenzato i dibattiti e le ricerche successive in ambito epistemologico e logico).

Carneade di Cirene

Filosofo (214-129 a.C.).

Scolarca dell'Accademia platonica (precisamente la Nuova Accademia), fu uno dei maggiori filosofi del suo tempo. Essendosi limitato all'insegnamento orale, le sue dottrine gli sopravvissero solo attraverso gli appunti dei suoi scolari Clitomaco di Cartagine e Zenone di Alessandria. Gran parte delle sue dottrine ci sono note soprattutto grazie a Cicerone e Sesto Empirico. Cicerone, in partic., riprese e discusse gli argomenti di C. in molte delle sue opere

filosofiche. Da quello che possiamo dedurre dalla loro lettura, risulta che C. si impegnò a fondo in una critica radicale dei fondamenti dei tre settori in cui veniva suddivisa tradizionalmente la filosofia (logica e teoria della conoscenza, fisica ed etica), mostrando per ciascuno di essi la fallibilità sia dei sensi che della ragione e sostituendo alla certezza la «probabilità» quale unico obiettivo possibile della ricerca. Oggetto dei suoi attacchi è soprattutto la tesi stoica secondo la quale attraverso la «rappresentazione catalettica» è possibile distinguere il vero dal falso. Ma alla dialettica e alle scienze esatte, vanto della παιδεία greca, non è riservata una sorte migliore, perché anche in questo caso il «probabile» (τὸ πιθανόν) resta l'unica meta concretamente raggiungibile. Per quanto riguarda la fisica, C. critica a fondo il concetto stoico di una ragione o λόγος onnipervasivo. Da un lato C. – vista la massiccia presenza nel mondo di una razionalità volta al male – evidenzia le contraddizioni e le difficoltà presenti nel concetto di πρόνοια o preveggenza divina. Dall'altro C. rifiuta il concetto di causalità come fato, opponendo alle catene causali stoiche, e quindi al concetto di causa antecedente, quello di causa antecedente «efficace» (tutte le cause efficaci sono antecedenti, ma non tutte le cause antecedenti sono efficaci, cioè cause in senso stretto). Tale critica comporta anche il rifiuto della divinazione, vista la stretta relazione esistente nello stoicismo fra divinazione e fato. Per quanto riguarda l'etica, infine, C. ha fornito molto del materiale con cui Sesto Empirico dimostra la relatività dei costumi. Ma C. è rimasto famoso soprattutto per il discorso sia pro che contro la giustizia pronunciato nel 155 a.C. in occasione della sua ambasceria a Roma. Le considerazioni di C. sulla giustizia, che conosciamo grazie alla Repubblica ciceroniana, verranno riprese da tutti gli esponenti dello scetticismo moderno e del libertinismo erudito, e sotto molti aspetti possono essere considerate un'anticipazione del moderno positivismo giuridico. C. dimostra infatti che non esiste un diritto naturale; che le nozioni di giusto e ingiusto sono variabili non solo da città a città, ma nella stessa città in tempi diversi; e infine che fondamento del diritto è esclusivamente la forza.

Cassirer, Ernst

Filosofo e storico tedesco della filosofia (Breslavia 1874 - New York 1945).

Dal 1919 fu prof. e poi rettore nell'univ. di Amburgo. All'avvento del nazismo fu costretto, a causa delle sue origini ebraiche, a lasciare la Germania: fu prof. a Oxford (1934), a Göteborg in Svezia (1935), infine presso la Yale University (1941) e la Columbia University (1944) negli Stati Uniti. Formatosi alla scuola neokantiana di Marburgo, subì l'influsso di H. Cohen, la cui interpretazione del criticismo kantiano come idealismo logico fondante la legalità della scienza, vista come l'unica disciplina in grado di fornire un resoconto coerente dell'esperienza, è riconoscibile nel primo periodo della produzione di Cassirer. Dopo avere esaminato lo sviluppo storico della teoria della conoscenza nel pensiero filosofico e scientifico dal Rinascimento a Kant (Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902; Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 4 voll., 1906, 1907, 1920 e 1950, trad. it. Storia della filosofia moderna), nella sua prima opera teorica, Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910; trad. it. Sostanza e funzione), C. analizzò la struttura logica degli ambiti fondamentali della scienza contemporanea. In questa analisi, il concetto di una sostanza indipendente dall'attività conoscitiva umana e garanzia dell'oggettività della conoscenza (concetto metafisico cardine almeno a partire da Aristotele) viene sostituito dal concetto di funzione, in base al quale l'oggettività della conoscenza è

costituita dalle relazioni funzionali che l'intelletto stabilisce a priori tra i dati forniti dall'osservazione. A tale fondamento kantiano C. ricondusse anche la teoria einsteiniana della relatività (*Zur Kritik der Einsteinschen Relativitätstheorie*, 1921; trad. it. *Sulla teoria della relatività di Einstein*) e la meccanica quantistica (*Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, 1936; trad. it. *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*). Nel contempo estese la stessa interpretazione kantiana alle altre sfere della cultura, tutte intese come autonome manifestazioni dell'attività conoscitiva dello spirito. Nella *Philosophie der symbolischen Formen* (3 voll., 1923, 1925 e 1929; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*) C. concepisce anche il mito, il linguaggio, la religione, l'arte, ecc., come forme simboliche per mezzo delle quali lo spirito dà un senso al reale. Tali forme, tra loro differenti a seconda del principio spirituale operante in esse ma unite dal fatto di essere creatrici di simboli (intuitivi o concettuali), permettono di eliminare la tradizionale contrapposizione tra epoche storiche in favore di una continuità funzionale tra le prime fasi mitico-magiche e quelle razionali della scienza contemporanea. Nel delineare la struttura complessiva del sistema delle forme simboliche, interagenti entro l'unità dello spirito, C., pur mantenendo ferma l'impostazione kantiana, risentì fortemente l'influsso della fenomenologia di Hegel. Il concetto di forma simbolica rimase il principio fondamentale delle sue successive opere teoriche: *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942; trad. it. *Sulla logica delle scienze della cultura*); *An essay on man* (1944; trad. it. *Saggio sull'uomo*); *The myth of the State* (1946; trad. it. *Il mito dello Stato*). All'elaborazione del concetto di forma simbolica corrispose un ampliamento dell'interesse storiografico di C., che trovò espressione in numerose opere: *Freiheit und Form* (1916; trad. it. *Libertà e forma*); *Kant's Leben und Lehre* (1918; trad. it. *Vita e dottrina di Kant*); *Idee und Gestalt* (1921); *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927; trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*); *Die Philosophie der Aufklärung* (1932; trad. it. *La filosofia dell'Illuminismo*).

Cicerone, Marco Tullio

Scrittore e oratore latino (Arpino 106 a.C. - Formia 43 a.C.).

La vita e la politica attiva. Nato da agiata famiglia equestre, ebbe a Roma come maestri di diritto i due Scevola, l'augure e il pontefice, di filosofia l'accademico Filone di Larissa e lo stoico Diodoto, di eloquenza specialmente Apollonio Molone di Rodi. Iniziò la sua carriera politica nell'80 a.C. con la difesa (vittoriosa) di Sesto Roscio Amerino accusato di parricidio per un intrigo a sfondo politico. Nel 75 ottenne la questura per la Sicilia occidentale, durante la quale si guadagnò la gratitudine dei Siciliani, che lo vollero loro patrono nella causa da essi intentata contro Verre. Appena C. presentò i risultati della sua inchiesta, Verre partì volontariamente in esilio. Edile curule nel 69; pretore nel 66 sostenne la legge che dava a Pompeo il comando (*Pro lege Manilia* o *De imperio Cn. Pompei*) della guerra contro Mitridate, perché, nonostante i profili di illegalità, rispondeva alle necessità del momento. Questo suo pragmatismo, unito a un innato buonsenso e a un temperamento moderato, lo aveva inizialmente reso avverso all'oligarchia. Ma avversò anche con pari fermezza, nell'anno del suo consolato (63), quelli che riteneva eccessi dei popolari, opponendosi alla legge agraria di Servilio Rullo, difendendo Gaio Rabirio, e, dopo avere stroncato il tentativo di Catilina di giungere al potere per vie legali, reprimendo quello di conseguirlo con la violenza. La congiura nella quale si sapevano implicati personaggi come Crasso e Cesare fu scoperta e soffocata nel sangue, anche per vie illegali, ma certo con coraggio e decisione. Da

allora la forza stessa delle cose lo spinse nel campo dei conservatori stretti attorno a Pompeo; divenuto un ostacolo fastidioso per i triumviri, Cesare si sbarazzò di lui provocandone l'esilio (58). Il raccoglimento in cui si chiuse negli anni successivi gli permise di comporre il *De oratore* e il *De republica*. Si adoperò vanamente per scongiurare la guerra civile, e dopo avere a lungo tergiversato si schierò dalla parte di Pompeo; dopo Farsalo (48) si riaccostò a Cesare tributando persino qualche elogio al dittatore (nel *Brutus* e nel *Pro Marcello*). Fu questo il periodo più tormentato della vita di C.; alle angustie politiche si aggiungevano quelle familiari: nel 47 il divorzio da Terenzia, nel 45 la morte della figlia Tullia, e poco dopo il divorzio dalla seconda moglie, la giovane Publilia. C. allora cercò rifugio negli studi: ed è a questo periodo che risalgono le sue principali opere filosofiche. Dopo l'uccisione di Cesare (44) C. abbandonò Roma, dove rientrò in agosto schierandosi contro Antonio (contro il quale compose le 14 *Filippiche*). Formatosi però il secondo triumvirato, C., sacrificato da Ottaviano alla vendetta di Antonio, fu il primo dei proscritti: venne ucciso dai sicari di Antonio nelle vicinanze della sua villa di Formia.

Le opere filosofiche. A eccezione del *De officiis*, le opere filosofiche furono scritte in forma dialogica. C. seguiva il modello dei dialoghi aristotelici, dei quali sono pervenuti solo pochi frammenti. Una delle più caratteristiche innovazioni apportate da Aristotele al dialogo platonico era la presenza del Prologo, che infatti ritroviamo in tutti i dialoghi ciceroniani. Nella prima opera, il *De republica* (iniziata nel 54 e, dopo vari rimaneggiamenti, compiuta nel 51; trad. it. *Lo Stato*), C. si occupa dello Stato e della migliore forma di governo; le dottrine platoniche e aristoteliche, che ne forniscono lo spunto, vengono qui rielaborate in funzione della realtà romana e si risolvono nella concezione secondo cui la forma mista di governo (monarchia, oligarchia e democrazia) è la migliore. Il 6° libro dell'opera, il cosiddetto *Somnium Scipionis* (trad. it. *Il sogno di Scipione*), che espone la dottrina dell'immortalità dell'anima, ha avuto enorme fortuna. Al *De republica* seguì il *De legibus* (scritto tra il 51 e il 50 o, secondo alcuni, nel 44; trad. it. *Le leggi*). Nel 46 scrisse i *Paradoxa stoicorum ad Marcum Brutum* (trad. it. *I paradossi degli stoici*), illustrazione di sei principi della dottrina morale stoica contrari all'opinione comune. Nel 45, morta la figlia Tullia, compose il *De consolatione*, di cui sono rimasti pochi frammenti, poi l'*Hortensius* (in memoria del grande oratore Quinto Ortensio Ortalo), oggi perduto, una sorta di introduzione ed esortazione allo studio della filosofia, che seguiva il modello del *Protrettico* aristotelico, e la cui lettura fu decisiva per Agostino. Del problema della conoscenza si occupò in due libri: *Catulus* e *Lucullus*, che poi rielaborò in 4 libri dedicati a Terenzio Varrone. Se ne conserva il primo libro della seconda edizione, *Academica posteriora* (trad. it. *Le dispute accademiche*), volgarmente detto *Varro*, e il *Lucullus* della prima edizione, *Academica priora*. Ancora nel 45 C. passò all'approfondimento del problema etico nei 5 libri del *De finibus bonorum et malorum* (trad. it. *I termini estremi del bene e del male*). Sulla fine del 45, mentre attendeva al *Timaeus*, libera traduzione dell'omonimo dialogo platonico, di cui sono giunti frammenti con l'introduzione, si volse a comporre le *Tusculanae disputationes* (trad. it. *Le discussioni tuscolane*), 5 libri di dialoghi, sul problema della felicità, e il *De natura deorum* (trad. it. *Sulla natura degli dei*), in tre libri. Al principio del 44 compose il *Cato Maior de senectute* (trad. it. *La vecchiaia*); dopo la morte di Cesare pubblicò il *De divinatione* (trad. it. *Sulla divinazione*), in 2 libri, dialogo fra Cicerone e il fratello Quinto sulla mantica, e sempre nel 44 scrisse il *De fato* (trad. it. *Sul destino*) dedicato a Aulo Irzio, pervenutoci incompleto. Ancora del 44 è l'operetta *Laelius de amicitia* (trad. it. *L'amicizia*). Si sono perduti i due libri del *De gloria* scritti nel luglio 44, che Petrarca credette di possedere. L'ultima opera filosofica di C. è il *De*

officiis (trad. it. Dei doveri), trattato di forma espositiva indirizzato al figlio, intorno ai doveri morali; seguiva un'appendice, De virtutibus, ora perduta.

Il ruolo di Cicerone nella filosofia. L'importanza – anche sotto il profilo filosofico – di C. nella storia della filosofia era un dato acquisito fino a tutto il sec. 18° (basti pensare che Hume scrive il suo capolavoro postumo, i Dialoghi sulla religione naturale, ispirandosi direttamente al De natura deorum e riutilizzandone gli argomenti principali contro il finalismo). Le perplessità nei confronti del valore dell'opera filosofica di C. si manifestano nel sec. 19°. Si può anche indicare, a tale proposito, una data precisa: il 1839, anno in cui vede la luce l'edizione con il relativo commento del De finibus a cura di N. Madvig, che avanza sostanziali riserve sul valore dell'opera ciceroniana. Non va sottovalutato neanche il pesante giudizio di Th. Mommsen, che benché riguardasse soprattutto l'attività politica di C., non poteva non avere riflessi anche sulla sua attività filosofica. Sotto accusa non è naturalmente il ruolo di primo piano assunto da C. in qualità di innovatore del quadro filosofico romano prima, e di fonte primaria sulla filosofia antica in età medievale e rinascimentale. Per quanto riguarda il primo punto, basti pensare che C. inventò, praticamente dal nulla, il linguaggio filosofico latino. Un'operazione del genere, a Roma, trova un parallelo solo nel De rerum natura di Lucrezio (la cui conoscenza e il cui impatto sulla cultura romana sono tuttavia un fenomeno successivo, dal momento che nell'età di Cesare e di C. il poema di Lucrezio sembra essere ancora ignoto ai più). Per quanto riguarda il secondo punto, C. resta, per lungo tempo, praticamente l'unica fonte disponibile sulla filosofia greca. Ancora oggi, la nostra conoscenza della filosofia accademica, dell'«Aristotele perduto» o dello stoicismo poggia quasi interamente sulla sua testimonianza. I dubbi e le perplessità sorgono tuttora sul valore specificamente filosofico dell'opera di Cicerone. La difficoltà di identificare un percorso filosofico coerente ha dato origine alla nota accusa di «eclettismo», termine con cui si intende designare, sostanzialmente, un carattere filosoficamente ondivago, pronto a passare da una teoria filosofica a un'altra senza troppe difficoltà o addirittura a mescolarle assieme. In realtà un'attenta ricognizione dell'intera opera filosofica di C. non tarda a riconoscere un elemento di coerenza nel carattere scettico-accademico della stessa – carattere questo, sempre esplicitamente espresso da C. stesso. C. è stato un seguace di quella tendenza scettica dell'Accademia platonica che iniziata da Arcesilao, sviluppata al massimo grado da Carneade e terminata con Filone di Larissa, rappresenta il primo grande esempio di filosofia 'critica', e – al di là delle differenze di impostazione – il precedente immediato del neoscetticismo o neopirronismo di Enesidemo e Sesto Empirico. Il programma filosofico di C., da questo punto di vista, può ritenersi completamente delineato nel Proemio al De natura deorum e negli Accademici. In entrambe le opere viene messo in risalto il carattere incerto e provvisorio delle fonti della conoscenza umana, senso e intelletto, e quindi indicata la forma dialogica, nella quale si confrontano opinioni divergenti senza che nessuna risulti avere un peso maggiore delle altre, come la migliore espressione letteraria di questo stato di cose. Non bisogna dimenticare infatti che i dialoghi ciceroniani sono opera di filosofia e letteratura insieme, nella quale C. vuole creare dei personaggi che vivano di vita autonoma e che riversino quindi una dose di passionalità nell'esposizione del loro credo filosofico. Ciò può creare la falsa impressione che C. aderisca di volta in volta a tesi diverse, ma in realtà C., come il suo portavoce Cotta nel De natura deorum, non ha nessuna tesi da difendere, e non parteggia mai per una tesi a scapito di un'altra. La conclusione di tutti i dialoghi è sempre aporetica, ma questo non significa nemmeno che C. non sappia andare alla radice dei problemi. Testimonianza di ciò sono alcuni fra i dialoghi più belli, come il già citato De

natura deorum o il *De finibus*. Nella prima opera C. avverte drammaticamente la difficoltà di dare una dimostrazione razionale della religione, e nello stesso tempo comprende la forza degli argomenti dell'epicureo Velleio contro il finalismo e il 'disegno intelligente', al punto di mettere in bocca a Cotta argomenti analoghi nel corso della replica allo stoico Balbo. Nel *De finibus* C. mette l'uno contro l'altro epicurei e stoici, senza che nessuno abbia il sopravvento, con una esatta distribuzione dei pesi rilevabile anche dall'estensione materiale dei loro interventi. C. sembra avvertire la maggiore aderenza alla natura umana delle tesi accademico-peripatetiche di Pisone (ossia di Antioco di Ascalona), ma poi ne rileva alcune difficoltà. La conclusione è ancora una volta aporetica. Anche nel *De fato*, sulla scorta di Carneade, C. discute un problema complesso – che sarà la croce della filosofia moderna – quello della causalità, mettendo bene in luce le difficoltà della posizione stoica. E tuttavia questo non implica mai, da parte di C., una piena adesione alla tesi che sembra meno esposta alle critiche. Nelle stesse *Tusculanae*, dove l'avvicinamento al platonismo sembra maggiore, tale impressione viene continuamente corretta da considerazioni che vanno in direzione opposta. Questa capacità di fornire a ciascuna delle tesi contrapposte gli argomenti migliori, senza che il peso dell'una sopravvanti quello dell'altra, deriva chiaramente anche dalla professione forense, che fornisce a C. gli strumenti adatti a tale scopo. Molto significativa, da questo punto di vista, è l'operetta sui Paradossi degli stoici, nella quale C. si impegna fino in fondo a difendere tesi nelle quali – come risulta dal 4° libro del *De finibus* – egli non crede affatto, e che sono fatte apertamente oggetto di una feroce ironia. Ma essenziali per riconoscere la coerenza del pensiero filosofico di C. restano gli *Academica*. Lo scopo che si prefigge C. in entrambe le stesure dell'opera è infatti quello di sottoporre a esame i tre comparti tradizionali della filosofia – logica, fisica ed etica – e di evidenziare per ciascuno di essi la mai raggiunta né raggiungibile univocità di posizioni. Tale circostanza impone quindi cautela e sospensione del giudizio, ossia – dal momento che bisogna pur vivere, vale a dire prendere qualche decisione – un assenso tiepido e provvisorio. Questa impostazione degli *Academica* può essere considerata il motivo conduttore di tutta l'opera filosofica di C., e permette di superare l'obsoleta caratterizzazione di lui come filosofo eclettico. Una direzione, questa, verso la quale si sta ormai muovendo buona parte della critica più recente.

Clemente Alessandrino (Tito Flavio Clemente)

Scrittore cristiano (n. forse ad Atene tra il 145 e il 150- m. forse a Cesarea di Cappadocia tra il 211 e il 217).

Viaggiò in giovinezza, stabilendosi infine ad Alessandria, dove fu (dal 190) presbitero. Durante la persecuzione di Settimio Severo (202), si rifugiò presso il discepolo Alessandro, vescovo di Cesarea. Fu quasi certamente un convertito e si formò in ambiente alessandrino, a contatto con la cultura greco-ellenistica e soprattutto con il gruppo giudeo-cristiano; questa esperienza culturale condiziona i due tratti fondamentali della personalità di C.: la larga utilizzazione della filosofia greca (soprattutto nelle tendenze platonico-stoiche dell'età ellenistica) nella elaborazione di una 'gnosi cristiana', e insieme l'allegorismo nell'interpretazione del testo sacro, un'esigenza, quest'ultima, tutta in funzione della prima e che l'apparenta a Filone e ai giudeo-ellenisti. Questi influssi spiegano però anche la reazione di C. allo gnosticismo, che ripudiava l'antica legge, e soprattutto alla mitologia gnostica. La 'gnosi' di C. (che si oppone allo gnosticismo contemporaneo) è una forma di conoscenza religiosa (secondo l'accezione assunta dal termine nella filosofia religiosa ellenistica) che

utilizza tutta la tradizione culturale greca (ritenuta partecipe anch'essa del logos divino in quanto ha raggiunto alcune verità) e la fonde con gli insegnamenti della rivelazione ebraico-cristiana; ciò in una prospettiva in cui la rivelazione stessa è essenziale alla 'gnosi', e filosofia e religione si identificano come avvicinamento e 'imitazione' di Dio. Gli scritti di C. sono: il *Protreptico ai Greci*, critica della religione e della mitologia pagana con argomenti d'intonazione stoica o di origine giudaica; il *Pedagogo*, in cui si affronta il problema della formazione del cristiano che unisce rivelazione e cultura filosofica e che di queste si serve per ascendere alla gnosi (i motivi etici dominanti sono ripresi, attraverso Musonio Rufo, dalla Stoa); gli *Stromata*, raccolta miscellanea, contenenti alcuni degli elementi più interessanti sia per la valutazione positiva della cultura greca (considerata come una sorta di 'testamento' dato ai Gentili, parallelamente al 'testamento' dato agli Ebrei), sia per l'ampia esposizione dell'ideale 'gnostico' della vita cristiana: a questa superiore conoscenza possono giungere solo le menti formate alla cultura e dalla filosofia. Infine, gli *Estratti da Teodoto* sono frammenti degli scritti gnostici di Teodoto raccolti da C. ai fini di una loro confutazione.

Comte, Auguste

Filosofo e sociologo francese (Montpellier 1798 - Parigi 1857).

Fondatore del positivismo (→), C. vide nella fase successiva alla Rivoluzione francese – come già aveva visto Hegel – un'epoca di crisi, incapace di dare vita a un nuovo ordine morale, sociale e politico. E come il pensatore tedesco (anche se in modo diverso, volgendosi cioè non alla ragione speculativa, ma al paradigma della scienza moderna) cercò di elaborare una nuova sintesi filosofica, che preparasse l'avvento di un'«epoca organica». Spinto da questa tensione verso una sintesi unitaria, C. finì per trasformare il suo iniziale positivismo sociale in una vera e propria religione, di cui fissò le credenze (l'Umanità come 'Grande Essere' al posto di Dio), le massime morali ispirate all'altruismo (→ altruismo/egoismo), i sacramenti e persino il calendario.

La vicenda personale. Allievo dell'École Polytechnique di Parigi, a 19 anni divenne discepolo e collaboratore di Saint-Simon. La pubblicazione del *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822; trad. it. Piano dei lavori scientifici necessari per riorganizzare la società) suscitò l'interesse di politici (come Guizot) e studiosi, ma determinò la rottura con il maestro. Dopo aver superato una grave crisi nervosa (1826-27), che lo portò a tentare il suicidio, iniziò a scrivere il *Cours de philosophie positive* (6 voll., 1830-42; trad. it. Corso di filosofia positiva). Le sue idee innovative gli stroncarono la carriera accademica: la sua attività proseguì grazie agli aiuti di ammiratori e seguaci. Nel 1845 ebbe una seconda grave crisi nervosa; in quello stesso anno si legò a Clotilde de Vaux, che – morta nel 1846 – divenne l'ispiratrice della fase religioso-umanitaria del suo pensiero. Tra il 1851 (anno in cui si schierò a favore del colpo di Stato di Luigi Napoleone) e il 1854 pubblicò il *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (4 voll.; trad. it. Sistema di filosofia positiva o trattato di sociologia che istituisce la religione dell'umanità), e successivamente il *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852; trad. it. Catechismo positivista) e il *Calendrier positiviste* (1849-60; trad. it. Calendario positivista). L'indirizzo misticheggiante dell'ultimo C. venne rifiutato da molti suoi discepoli, ma il suo pensiero continuò a esercitare una grande influenza in Francia, Inghilterra e America Latina.

Legge dei tre stadi e classificazione delle scienze. C. considera suo grande merito la scoperta della «legge dei tre stadi» (teologico, metafisico, positivo), che rappresenta la legge evolutiva propria dell'umanità. Nello stadio teologico, caratterizzato dall'immaginazione, l'uomo aspira alla conoscenza assoluta e individua le cause dei fenomeni in entità soprannaturali antropomorficamente concepite (dapprima nella forma rozza del feticismo, poi nelle divinità del politeismo, infine nel Dio monoteistico); nel successivo stadio metafisico, caratterizzato da un atteggiamento critico-distruttivo, tali entità soprannaturali vengono sostituite da entità astratte (essenze, forze occulte o vitali, principi astratti); infine, nello stadio scientifico l'uomo rinuncia al sapere assoluto – cioè alla ricerca delle essenze e delle cause ultime – e si limita a cercare, attraverso l'osservazione e il ragionamento, le leggi effettive dei fenomeni. La legge dei tre stadi non ha tuttavia soltanto un valore cronologico (cioè quello di una successione rilevata empiricamente); essa ha per C. anche un valore logico, perché individua il processo necessario che si compie nello spirito umano, a livello individuale e a livello collettivo, nella sfera socio-politica e in quella intellettuale. Sulla base di tale legge C. mette a punto la classificazione delle scienze, che sono giunte allo stadio positivo in tempi diversi, a seconda della generalità, semplicità e astrattezza dell'oggetto indagato. Astronomia, fisica e chimica sono giunte allo stadio positivo, rispettivamente con Keplero, Galilei e Lavoisier, e fanno parte della fisica inorganica, che studia i «corpi bruti»; la fisica organica, invece, studia i «corpi organizzati» e di essa fanno parte la biologia, divenuta positiva all'inizio del 19° sec., e la fisica sociale o sociologia, di cui C. conia il nome e di cui si presenta come il fondatore.

Sociologia e società organica. La grande missione di cui C. si sente investito è portare la socio-logia allo stadio positivo: così verrà portato a compimento il sistema delle idee positive e si getteranno le basi per la soluzione scientifica del problema politico. La sociologia, come la biologia, sarà articolata in una statica e in una dinamica: la prima studierà l'anatomia del corpo sociale, individuando le condizioni del suo ordine; la seconda ne studierà la fisiologia, ossia le leggi del suo movimento, individuando le condizioni del suo progresso. Ordine e progresso si sorreggono, secondo C., a vicenda e soltanto la loro integrazione reciproca rende possibile la vita sociale, al contrario di quanto pensano reazionari e rivoluzionari. Il permanente conflitto tra questi ultimi è un esempio di residuo teologico-metafisico: incapaci di analizzare positivamente la società, gli uni sostengono dogmaticamente il principio dell'ordine, illudendosi di riportare in vita un ordine socio-politico ormai morto, e gli altri il principio del progresso, assolutizzando i principi della libertà (anteponendo cioè il caos delle opinioni individuali alle certezze della scienza e il singolo all'organismo sociale di cui è parte integrante) edell'eguaglianza (dimenticando che ogni società necessita di una gerarchia e di una divisione del lavoro, che si fondano sulla diversità dei talenti e delle competenze). La direzione della società industriale dovrà essere affidata agli scienziati positivi e agli imprenditori: il sapere sociologico consentirà, come in tutte le scienze, la previsione dei fenomeni e questa, a sua volta, permetterà di intervenire su di essi in modo non velleitario, ma scientifico. Ma poiché la società moderna è una società industriale – caratterizzata dall'estrema parcellizzazione del lavoro, dall'anarchia produttiva e dalla conflittualità – dovrà svilupparsi in essa un nuovo potere spirituale, il cui compito sarà quello di elaborare credenze condivise che alimentino la coesione sociale e garantiscano, su base consensuale, il rispetto dell'ordine e della gerarchia: a tale missione – analoga a quella svolta dal clero durante il Medioevo – sono chiamati i filosofi positivisti, che dovranno diffondere nel popolo il sapere scientifico, il senso del dovere e dell'armonia sociale. All'epoca dei diritti, tendenzialmente dissolutori del legame sociale, subentrerà quella dei doveri: ognuno, afferma C., ha dei doveri

verso tutti, mentre «nessuno ha alcun diritto in senso proprio. Le giuste garanzie individuali risultano solamente da questa reciprocità universale di obblighi». In questo quadro la proprietà privata non è un diritto di cui si possa usare e abusare, come affermano i liberali, né un privilegio da abolire, come sostengono i socialisti, ma una funzione sociale subordinata all'interesse generale.

Cournot, Antoine-Augustin

Economista, matematico e filosofo francese (Gray, Haute-Saône, 1801 - Parigi 1877).

È uno dei fondatori dell'economia matematica: diede precisa formulazione alla legge della domanda e dell'offerta e al problema dell'equilibrio del monopolista; attraverso le analisi parziali del monopolio, del duopolio, del meccanismo concorrenziale e dei costi di produzione riuscì per primo a dimostrare l'utilità del ricorso alla matematica nell'impostazione dei problemi economici (*Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, 1838; *Principes de la théorie des richesses*, 1863; *Revue sommaire des doctrines économiques*, 1877). Nel *Traité élémentaire de la théorie des fonctions et du calcul infinitésimal* (1841) sostenne l'esistenza in natura degli infinitamente piccoli. La sua principale opera filosofica è l'*Exposition de la théorie des chances* (1843; trad. it. in *Opere di C.*), in cui è messo in luce il carattere puramente probabile delle teorie scientifiche, e confermato, con la teoria delle probabilità di Pascal e P. Fermat, il probabilismo filosofico di Carneade. In altre opere C. applicò queste idee filosofiche allo studio della politica, della pedagogia e della critica storica. Interessanti i suoi *Souvenirs* (specie di autobiografia, scritti nel 1859).

Crisippo

Filosofo (n. Soli o Tarso, in Cilicia, verso il 280 a.C. - m. Atene intorno al 205 a.C.). Successore di Cleante nello scolarcato della Stoa, fu scrittore assai prolifico. Ammirato per la vivace dialettica, ampliò le teorie della sillogistica aristotelica, ma soprattutto conferì allo stoicismo antico quella grandiosa sistemazione che rimarrà fondamentale per tutto il pensiero posteriore. In C. il problema eleatico di un'intuizione certa e sicura del mondo viene riformulato sulla base del netto rifiuto del mondo platonico delle idee: la scienza può aversi unicamente con la conoscenza certa e sicura del singolo corpo, con la rappresentazione che riproduce e intende l'oggetto (*φαντασία καταληπτική*), e in cui risiede quindi il «criterio della verità». Fra i singoli corpi individuali emerge naturalmente il corpo umano e soprattutto il «sapiente», ossia colui che è capace di condurre una vita schiettamente razionale. In tal modo l'etica viene a costituire la parte centrale della dottrina stoica, collocandosi fra la logica e la fisica. Ma alla ragione si oppone il corpo, coi suoi appetiti e affetti; e, a differenza dei peripatetici, che li volevano temperati, C. pensa che vadano radicalmente estirpati (*Sugli affetti*). Così, all'azione retta (*κατόρθωμα*) in cui si esprime la vita morale, si oppone il peccato; al sapiente, che segue le disposizioni virtuose dell'anima (come la temperanza, la giustizia, il valore), si oppone l'insipiente, che tutto ignora e che vive, come in uno stato perpetuo di errore, attratto dai mali (smodatezza, ingiustizia, viltà). Posto il fine ultimo nella «vita secondo natura», il problema della fisica sorge, quindi, in funzione dell'etica. E poiché non esistono che corpi, e, d'altro lato, nella vita ha parte preponderante l'elemento razionale, ossia il *λόγος*, C. ritorna alla dottrina eraclitea, nella quale la «ragione» è, nell'aspetto del

fuoco, il principio del mondo, che penetra tutte le cose (compresa l'anima, che per C. è corporea e immortale, come uno «spirito caldo e infuocato»), e le ordina in cosmo. Un cosmo che muore e rinasce, periodicamente e sempre identico a sé stesso, attraverso la conflagrazione universale (ἐκπύρωσις), come dopo il «grande anno» eracliteo. Su tutto domina il fato (εἰμαρομένη); un fato che è però provvidenza (πρόνοια), giacché il fuoco eterno è al contempo la divinità, e tutto ciò che accade, accade, quindi, nel migliore dei modi.

Croce, Benedetto

Filosofo e storico italiano (Pescasseroli, L'Aquila, 1866 - Napoli 1952).

La vita e l'attività pubblica. Studiò a Napoli, che divenne presto la sua dimora abituale. Scampato dal terremoto di Casamicciola (1883) in cui perdette i genitori, fu accolto a Roma in casa dello zio Silvio Spaventa, e vi rimase sino al 1886; qui intraprese gli studi di giurisprudenza che non portò a termine, preferendo dedicarsi ai corsi universitari di etica di Antonio Labriola. Tornato a Napoli, si dedicò a indagini erudite, ma presto l'erudizione – che pure coltivò sempre con geniale dottrina – gli si palesò insoddisfacente, e sentì il bisogno, tipico in lui, di trasferire i suoi interessi mentali su un piano di riflessione critica. Primo segno di una revisione radicale in senso filosofico del suo atteggiamento è la memoria su La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte (1893). Ha inizio così una fervida opera da cui la cultura italiana uscì rinnovata, opera in cui C. ebbe compagno Gentile, finché ragioni speculative prima, e politiche poi, non ruppero l'accordo dei due filosofi, e che ha come documento, oltre che le opere dell'uno e dell'altro, le annate de La Critica (→), fondata nel 1903, la quale rappresentò l'insigne organo del rinnovamento. Senatore dal 1910, ministro dell'Istruzione con G. Giolitti (da lui sempre ammirato) nel 1920-21, assunse nel 1925, dopo la svolta totalitaria del fascismo, decisa opposizione, redigendo il Manifesto degli intellettuali antifascisti, i quali guardarono poi sempre a lui come a un esempio. Il ritiro a vita di studio non gli evitò di essere colpito, con l'idealismo italiano, dalla condanna del Sant'Uffizio e dalla messa all'Indice nel 1934 della sua opera omnia. Caduto il fascismo, tornò alla vita politica attiva, come ministro senza portafoglio nel gabinetto Badoglio (apr.-giu. 1944), cui parteciparono i sei partiti antifascisti del CLN, e nel primo gabinetto Bonomi (costituito il 18 giugno, ma C. si dimise il 27 luglio); tenne sino al 1947 la presidenza effettiva del Partito liberale e fino al 1948 quella onoraria; fu consultore, deputato alla Costituente e dal 1948 senatore di diritto. Nel 1947 fondò a Napoli l'Istituto italiano per gli studi storici, a disposizione del quale aveva posto la sua biblioteca, forse la più importante biblioteca privata d'Italia.

La teoria delle forme e dello spirito. Cardine fondamentale del sistema crociano è il nesso o dialettica dei 'distinti', come integrazione della hegeliana dialettica degli 'opposti'. Con esso C. intese rivendicare la distinzione e autonomia delle forme dello spirito. Carattere peculiare dell'attività di C. è il costante parallelismo tra la sua opera di filosofo e quella di indagatore di specifici problemi storici, letterari, politici, ecc.: la sua filosofia, da lui appunto concepita come «metodologia della storia», s'invera assiduamente nel concreto. Il giovane C. partì nella sua battaglia contro il positivismo dalle posizioni spiritualistiche di De Sanctis e dallo storicismo di Vico, e «storicismo assoluto» è appunto la definizione ultima, da lui stesso offerta, del suo pensiero. Insufficiente, sin dall'inizio, gli apparve il positivismo a chiarire le ragioni della poesia e della storia, ambedue per C. conoscenza dell'individuale e pertanto non riducibili a classi di fenomeni naturalisticamente intesi, e non spiegabili meccanicisticamente.

La storiografia si distingue, senza negarla, dalla scienza, essa – affermò C. all’inizio – può esser ridotta al concetto generale dell’arte, ma l’ulteriore sviluppo della sua indagine è volto a distinguere tra arte e storia: la prima è una forma di conoscenza che si distingue dalla storica e dalla scientifica, in quanto è ‘intuizione’, indipendente dalla conoscenza razionale, dall’utilità e dalla morale, e s’identifica con la sua espressione. L’estetica crociana presenta anche, in nuce, una teoria dello spirito, in cui, accanto all’attività teoretica, è formulata una teoria dell’attività pratica. C. aveva maturato questa parte del suo pensiero attraverso le suggestioni che prima dell’elaborazione dei suoi pensieri sull’arte gli erano venute dallo studio della filosofia di Marx e dall’amicizia con Labriola. Già da quest’ultimo il materialismo di Marx veniva opposto, come metodo e teoria storiografica, al filologismo indifferente e sterile. C. chiarisce l’essenza di questa nuova problematica del materialismo marxista nella necessità di determinare il posto che nella vita dello spirito spetta all’attività economica. Mentre il marxismo aveva concepito la realtà economica come condizione o struttura, C. fa dell’economicità una delle forme della spiritualità, ponendo, accanto alle categorie tradizionali del Bello (estetica), del Buono (morale), del Vero (logica), la quarta categoria dell’Utile (economica). Con questa accettazione del momento economico, che è anche limitazione di esso, C. si sottrae alla suggestione del marxismo, che gli appare ormai errore filosofico; esso però permette a C. di riprendere e sistemare la teoria romantica della politica come pura economicità non tiranneggiata da esigenze etiche, e di ricongiungersi, ancora più indietro, a Machiavelli.

La logica. Per dare una compiuta teoria del giudizio estetico e di quello logico, C. doveva peraltro indagare la sfera specifica nella quale lo spirito, fattosi autocosciente, elabora i predicati del giudizio. Tale compito è affrontato nella Logica, e il problema è avviato a soluzione con la distinzione, che C. introduce in questa opera, tra concetti puri e pseudoconcetti, ossia tra ragione e intelletto. L’intelletto astratto viene rigettato fuori dei confini dell’attività conoscitiva, in quelli dell’attività pratica, conformemente alle indicazioni e alle conclusioni cui per altre vie e con altri intenti era giunta la gnoseologia e metodologia delle scienze, partendo dal seno stesso del positivismo. Liberatosi dagli impacci degli pseudoconcetti, C. elabora la teoria del concetto puro, che vive nel giudizio. Con l’identificazione di giudizio esistenziale, o individuale, e giudizio definitorio, compie il passo decisivo, rivelando l’insopprimibile storicità di ogni giudizio, coronamento dell’edificio filosofico di C. e delicato punto in cui storia e filosofia operano una reciproca integrazione.

L’incontro con Hegel. Tuttavia, una simile ampia sistemazione non sarebbe del tutto intelligibile se non se ne chiarisse ancora un presupposto, che è quello dell’incontro diretto del pensiero di C. con quello di Hegel (Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, 1906), dal quale, attraverso lo studio del marxismo e mercé l’amicizia e la collaborazione con Gentile, era già stato influenzato. A C. si era venuta rivelando una visione della realtà la quale, per la concezione dei distinti, si ordina e circolarmente trapassa in forme diverse e ritornanti, secondo una modalità che può apparire del tutto pacifica. C. accordò tale concezione con la dialettica propria dell’hegelismo, la quale sottolinea il momento della lotta e del contrasto tra gli elementi che danno struttura alla realtà, mostrando invece che il momento negativo in una forma distinta non è altro che la positività di un altro distinto che al primo si sostituisce, per cui alla realtà non viene a mancare l’anelito dialettico e la spinta al divenire, ma non manca nemmeno la capacità di presentarsi positiva ed equilibrata in ogni suo momento. In tal modo una teoria della storiografia era ormai compiuta. Essa imponeva al

filosofo-storico di adeguare il suo pensiero e di cogliere i suoi problemi in una realtà che continuamente si rinnova.

La visione della politica e della storia. Gli eventi pubblici seguiti alla Prima guerra mondiale lo indussero poi a trasformare i suoi concetti interpretativi della realtà in precetti e norme di vita: nacque così il suo liberalismo; come prima aveva rivendicato l'autonomia della politica, così ora, di fronte a violente ideologie politiche che danno sanzione etica allo Stato, è indotto a rivendicare, nel quadro della distinzione, l'autonomia e l'alterità della vita morale rispetto all'attività politica. Il ripensamento e la colorazione etica dei concetti fondamentali del sistema diventano nota caratteristica di questa seconda fase della vita del filosofo, e da essa nasce gran parte della produzione del C. storico, che è tutta rivolta alla contemplazione e all'esaltazione delle forze morali che operano nella storia. C. teorizza tale esperienza nella distinzione di storiografia puramente economica e di storiografia etico-politica, nell'idea della storia come storia della libertà e della libertà come ultima religione dell'umanità.

La poesia e l'arte. La metodologia degli studi letterari e storici è uscita profondamente rinnovata dall'insegnamento di Croce. Lo studio della poesia, come d'ogni altra arte, deve tendere – secondo C. – all'individuazione della personalità dell'artista; tutto ciò che è esterno a lui può concorrere a spiegarlo ma non lo condiziona ai fini dell'accertamento della sua poesia; è assolutamente inefficiente, anzi dannoso, un raggruppamento storico degli artisti; non è possibile fare storia dell'arte, e tanto meno storia di singoli generi letterari che sono astrazioni di critici, non realtà. Le ricerche care al vecchio 'metodo storico' sono bensì legittime, ma solo al servizio della ricostruzione storica di una determinata cultura o civiltà, non mai per la vera comprensione d'un poeta o artista. La storia, a sua volta, è sempre contemporanea, nel senso che essa è legata al presente, nella persona e nell'ambiente dello storico, che muove sempre nella sua opera da propri interessi attuali. La storiografia non è cronaca grezza di avvenimenti, ma ricostruzione e giudizio dei fatti, sintesi di intuizione e concetto; è sempre 'etico-politica', ossia storia della vita morale e civile dell'uomo. Il linguaggio è creazione individuale, e quindi atto spirituale, espressione di fantasia e non di logica, è dunque sinonimo di poesia; la linguistica, com'è tradizionalmente intesa, ossia come studio di suoni, di forme, di significati, ecc., ha la sua legittimità, ma come studio di fatti sociali. Gli insegnamenti di C. spaziano in molti altri campi di studio, anche lontani da quelli da lui coltivati (per es., nella filologia testuale); non si può non ricordare che nella storia della prosa italiana moderna, la prosa di C., così limpida e precisa, senza sbavature di sorta, sostenuta ma senza pedanterie e leziosaggini, rappresenta un momento di notevole importanza. Pertanto C., nonostante i numerosi critici e avversari talvolta violenti, appare come la figura di maggior rilievo della vita culturale italiana della prima metà del Novecento.

Gli scritti. Tra le opere di critica e storia letterarie si ricordano: Saggi sulla letteratura italiana del Seicento (1911); La letteratura della nuova Italia (6 voll., 1914-40); Goethe (1919); Ariosto, Shakespeare e Corneille (1920); La poesia di Dante (1921); Poesia e non poesia (1923); Storia dell'età barocca in Italia (1929); Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento (1931); Poesia popolare e poesia d'arte (1933); Nuovi saggi sul Goethe (1934); Poesia antica e moderna (1941); Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento (3 voll., 1945-52); La letteratura italiana del Seicento (1949); Letture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia (1950). Tra le opere filosofiche fondamentale è la Filosofia dello spirito in tre voll. (Estetica come scienza della espressione e linguistica generale, 1902; Logica come scienza del concetto puro, 1909; Filosofia della pratica, 1909), a cui poi si aggiunse la Teoria e storia della storiografia, 1917 (uscita però già nel 1915 in lingua tedesca).

a Tubinga: Zur Theorie und Geschichte der Historiographie). Altri scritti filosofici: Materialismo storico ed economia marxista (1900); Problemi di estetica (1910); La filosofia di G. B. Vico (1911); Cultura e vita morale (1914); Nuovi saggi di estetica (1920), in cui è compreso il Breviario di estetica (1913); Etica e politica (1931); Ultimi saggi (1935); La poesia (1936); La storia come pensiero e come azione (1939); Il carattere della filosofia moderna (1941); Discorsi di varia filosofia (2 voll., 1945); Filosofia e storiografia (1949); Storiografia e idealità morale (1950); Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici (1952). Tra gli scritti di storia etico-politica: La rivoluzione napoletana del 1799 (1912); Storia del Regno di Napoli (1925); Storia d'Italia dal 1871 al 1915 (1928); Storia d'Europa nel secolo decimonono (1932). Scritti vari: Contributo alla critica di me stesso (1918); Conversazioni critiche (5 voll., 1918-39); Storia della storiografia italiana nel secolo 19° (2 voll., 1921). Nel 1951 fu pubblicata nei «Classici Ricciardi», a cura dello stesso C., un'antologia delle sue opere (Filosofia, poesia, storia), con una compiuta cronologia.

Darwin, Charles Robert

Naturalista inglese (Shrewsbury, Shropshire, 1809 - Downe, Kent, 1882).

La formazione. Studente a Cambridge, iniziò la carriera ecclesiastica, ma seguendo la sua vocazione di geologo e zoologo si imbarcò sulla nave Beagle per un viaggio naturalistico intorno al globo che durò cinque anni. Il viaggio segnò gli esordi della sua vita di naturalista, trascorsa prevalentemente in privato a Downe (Kent). Il racconto autobiografico di D. è lineare: la sua prima educazione si fondò sulla Bibbia e sulla Teologia naturale del reverendo W. Paley, il cui provvidenzialismo, scrisse, «mi piacque quanto la logica euclidea». La Narrazione di viaggio di A. von Humboldt suscitò la sua vocazione di esploratore, mentre gli scritti storico-epistemologici dell'astronomo W. Herschel e del filosofo Whewell lo iniziarono al metodo sperimentale di Bacone, Newton e dei loro successori. Dai Principles of geology (3 voll., 1830-33; trad. it. Principi di geologia) di Ch. Lyell, suo vademecum durante il viaggio in America Meridionale, D. assimilò il paradigma 'uniformista' che opponeva alla teoria delle catastrofi geologiche di Cuvier i mutamenti lenti e gradualisti subiti dalla superficie terrestre in milioni di anni, ricostruiti mediante l'analisi delle cause attuali e tuttora operanti. Ma Lyell lasciava irrisolto un dilemma metodico: la serie ininterrotta dei processi evolutivi non includeva il mondo organico. Egli negava la variabilità delle specie, confutando Lamarck e osservando che la selezione operata dall'uomo su piante e animali dà luogo a variazioni modeste e reversibili. Restavano così sullo sfondo il tabù delle origini dell'uomo, creato a immagine di Dio secondo il racconto del Genesi, e l'intera tradizione teologica.

Le leggi dell'evoluzione dei viventi. D. dette un primo contributo alla geologia uniformista con la sua teoria della formazione delle scogliere coralline. Dai fenomeni adattivi che osservò in una specie di fringuelli delle isole Galàpagos intuì la «variazione con discendenza», ossia la tendenza a trasmettere alla prole certi caratteri acquisiti fino a differenziarsi in specie diverse. Dal 1838 la formulazione dell'ipotesi, documentata da una serie di taccuini, culminò nei due abbozzi dell'Origine delle specie (1842, 1844), dove sono già enunciate le leggi dell'evoluzione dei viventi: la selezione naturale opera in natura sulle variazioni spontanee conservando e rendendo ereditarie soltanto quelle più favorevoli a ciascuna specie; il principio della sopravvivenza dei più adatti implica lo sterminio della grande maggioranza di specie e configura al tempo stesso lo sviluppo di un «albero della vita». D. si convinse, pur senza rinunciare alla teologia naturale di Paley – teorico della «guerra della natura» e dei

processi di adattamento reciproco tra organismo e ambiente, tra specie e specie –, che la divina provvidenza non aveva potuto generare all'inizio le varie specie già formate, né era intervenuta nel tempo a dar vita a ciascuna specie mediante singoli atti creativi. Svaniva così l'immagine biblica del creatore; restava la tesi che un fiat iniziale si fosse limitato a dettare, come in fisica e in astronomia, leggi deterministiche capaci da interagire con il caso, guidando l'intera serie dei processi e degli adattamenti che hanno dato luogo nel tempo alla successione delle specie viventi.

L'assetto teorico definitivo. Mentre D. meditava sull'ipotesi, il poligrafo dilettante W. Chambers pubblicò anonime le sue *Vestigia della creazione* (1844), dove era esposto senza prove convincenti un grezzo criterio evoluzionistico. L'opera ebbe grande successo; ma poiché ammetteva le leggi create all'inizio, negando le creazioni successive e la finalità, suscitò una violenta reazione di teologi, naturalisti e filosofi, che la definirono un'opera pseudo-scientifica, materialistica, blasfema riguardo alla creazione dell'uomo. D. prevede che le sua ipotesi avrebbe rischiato lo stesso destino e la rielaborò per un quindicennio, in modo tale che risultasse ineccepibile sia sul piano metodico, sia riguardo alle prove. Trovò un decisivo sostegno in tal senso nella legge esposta da Th. R. Malthus nel suo *Essay on principle of population* (1798; trad. it. *Saggio sulla popolazione*), che enunciava un preciso rapporto differenziale tra l'incremento della popolazione umana per progressione geometrica, e l'incremento dei mezzi di sussistenza per progressione aritmetica. Era 'l'uovo di Colombo', che consentì a D. di soddisfare sia i criteri induttivi del metodo sperimentale tracciati da Herschel, sia la «coincidenza delle induzioni» dell'epistemologia di Whewell. La gran massa di osservazioni e prove zootecniche, biologiche, geografiche raccolte per molti anni assunse un rigoroso assetto formale nel volume *On the origin of species* (1859; trad. it. *L'origine delle specie*): la selezione artificiale dovuta alla mano dell'uomo era una prova che in milioni di anni il corso della natura poteva aver creato, distrutto e modificato le specie secondo precise leggi evolutive. La «lunga argomentazione» fece scandalo per le sue implicanze teologiche, fu confutata come quella del dilettante Chambers, difesa da T. Huxley e pochi altri; nel volume *The descent of man, and selection in relation to sex* (1871; trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*), D. la estese alla nostra specie.

Democrito di Abdera

Filosofo (Abdera, Tracia, tra il 470 e il 457 a.C. - ivi, forse tra il 360 e il 350 a.C.).

La vita e le opere. Secondo le testimonianze meno incerte della tradizione che lo riguarda, D. compì lunghi viaggi in Oriente: forse si trattene in Egitto, poi, ritornato ad Abdera (vi sarebbe morto a 109 anni), iniziò la sua attività scientifica di insegnante e di scrittore. Dedicò la sua vita alle ricerche scientifiche, facendo oggetto dei suoi studi sia il mondo della natura sia quello umano, e precorrendo Aristotele nell'ampiezza degli interessi scientifici, nell'amore della ricerca empirica e nell'estensione della produzione letteraria. Diogene Laerzio ha trasmesso un catalogo degli scritti democritei che, in ultima istanza, risale a Callimaco, il quale li divide in gran parte in tetralogie, ordinamento attribuito a Trasillo, ma con origini più antiche. Dei numerosi scritti, di etica, matematica, letteratura e musica, sono pervenuti soltanto circa trecento frammenti.

L'atomismo. Discepolo di Leucippo, D. ne ha sviluppato rigorosamente la concezione atomistica, abbandonando però il grossolano empirismo fisico del maestro e mirando a una

spiegazione metafisica della realtà. Il monismo eleatico rappresentato da Parmenide era giunto, a causa del suo razionalismo, a condannare come privi di realtà lo spazio vuoto, la molteplicità, il movimento, il mutamento, la genesi e la distruzione, il divenire in generale; in tal modo tutto il mondo dell'esperienza sensibile era ridotto a un tessuto di parvenze. Contro il monismo di Parmenide, gli atomisti tentano di dar ragione dei mutamenti delle cose senza ricorrere ai processi di genesi e di distruzione, ossia valendosi del concetto del movimento spaziale di realtà molteplici. I reali, che con i loro raggruppamenti costituiscono tutte le cose concrete, devono essere indivisibili (atomi): infatti, se l'essere è divisibile, e non si pone un termine a tale divisibilità, esso si ridurrebbe al nulla. Gli atomi risultano indivisibili non per la loro estrema piccolezza, ma perché non contengono vuoto. Essi, inoltre, sono idealmente divisibili, ma non fisicamente, dal momento che sono duri, solidi, quindi impenetrabili. In virtù della loro indivisibilità, gli atomi si avvicinano all'Essere di Parmenide, di cui possiedono anche gli altri caratteri essenziali: sono infatti ingenerati, imperituri, immutabili e privi di qualità sensibili. Se tutti gli atomi hanno una stessa natura, affinché costituiscano una pluralità, occorre che siano moltiplicati e frammentati dal vuoto che l'eleatismo aveva identificato con il Non-essere. Il Non-essere esiste non meno dell'Essere e insieme, Essere (il pieno) e Non-essere (il vuoto), costituiscono i due principi di tutte le cose. Poiché l'essere è una pluralità in forza del Non-essere, ossia del vuoto, gli atomi possono distinguersi tra loro soltanto per le differenze che il vuoto può produrre nel pieno, ossia per le loro proprietà spaziali, geometriche: la figura, l'ordinamento e la posizione. Attraverso i raggruppamenti degli atomi si formano tutte le cose, che si dissolvono a causa delle loro divisioni. Per dare ragione di tali processi, ai quali si riduce ogni apparenza di genesi e di distruzione, è necessario ammettere il movimento spaziale che gli eleati negavano perché implicante il vuoto. D. concepisce il movimento in modo rigidamente meccanico: il pieno, quando si trova nel vuoto, continua nel suo movimento ingenerato ed eterno, del quale non si deve chiedere ragione proprio perché esso è primitivo ed è sempre avvenuto. Gli atomi, che sono infiniti, muovendosi in tutte le direzioni nel vuoto, anch'esso infinito, si incontrano, dando origine a un movimento vorticoso che determina raggruppamenti di elementi simili per qualità geometriche. In tal modo si formano i cosiddetti elementi (fuoco, aria, acqua, terra), le sostanze complesse e i mondi, che sono infiniti perché tali sono lo spazio e gli atomi. Il principio di vita è l'anima, che è incorporea perché risulta di atomi di fuoco, sottili, lisci, sferici, mobilissimi, capaci di attraversare e di muovere ogni cosa, anche il corpo. L'anima è diffusa in tutto l'organismo ed è mortale perché si dissolve con il corpo.

La gnoseologia. Identificando l'essere con il corpo, D. riconduce tutti i processi conoscitivi, sia percettivi sia intellettuali, a movimenti spaziali di atomi corporei. Per interpretare le percezioni D. si avvale della teoria degli eidola o immaginette. La sensazione avviene quando effluvi di atomi (gli eidola) incontrano pori appropriati a loro. Gli eidola, come motori esterni, determinano il movimento dell'anima e quindi dal senso dipende il pensiero, anch'esso moto atomico. Le mutevoli qualità sensibili, tuttavia, non possiedono oggettività, il mondo del divenire e del mutamento esiste come apparenza; l'unica vera realtà oggettiva è costituita dal vuoto e dagli atomi. Le qualità sensibili delle cose, che mostrano differenze qualitative e mutamenti, esistono non in natura ma per convenzione, ossia hanno esistenza soggettiva in quanto relative ai sensi percipienti. La conoscenza oggettiva è quella razionale, che è diretta alle esigenze del pensiero e permette di penetrare nell'intima natura della realtà.

L'etica. Il pensiero etico di D. presenta lo stesso carattere razionalistico proprio della gnoseologia. Secondo D. la felicità dipende dalla conoscenza del bene, l'ignoranza del bene

costituisce il principio delle colpe. La condizione più importante della felicità umana è la saggezza pratica o prudenza, la ragione educata ed esercitata. Il bene e il vero sono comuni a tutti gli uomini, pertanto l'intelletto deve stabilire che cosa sia il bene, ossia deve fissare le condizioni da cui dipende la felicità umana, le quali devono essere interne all'anima, perché in essa risiedono la felicità e l'infelicità. La felicità risiede pertanto nella salda, sicura letizia dell'anima, che è misura e armonia. Il saggio non persegue i piaceri corporei, i beni esteriori, l'utilità materiale, ma è diretto dalle norme della propria ragione e si astiene dalle colpe per dovere, non per timore delle leggi, anche se esse risultano necessarie perché sia garantita la stabilità e il buon ordinamento dello Stato.

Descartes (Latinizz. Cartesius; it. Cartesio), René

Filosofo e matematico francese (La Haye, Turenna, 1596 - Stoccolma 1650).

Il progetto di una scienza universale. Nel collegio dei gesuiti di La Flèche, seguì per nove anni (1605-14) il consueto curriculum delle classi di grammatica, umanità, retorica, filosofia; conseguì quindi a Poitiers il diploma di baccelliere e la licenza in diritto (1616). Gli esordi delle ricerche personali di D. si ricostruiscono con maggior precisione sulla base di certi frammenti giovanili – riferiti dal biografo A. Baillet e da Leibniz – originariamente intitolati Parnassus, Praeambula, Experimenta, Olympica e Cogitationes privatae (1618-21). Terminati gli studi, D. si era recato in Olanda (1618) e si era arruolato nelle truppe di Maurizio di Nassau statolder e capitano generale dei Paesi Bassi di religione protestante, di stanza a Breda. Lì fece conoscenza del medico olandese I. Beekman, ed ebbe con lui un fitto scambio d'idee su questioni matematiche, fisiche e meccaniche; e a fine anno presentò all'amico il Compendium musicae, un trattato di musica. Dopo alcuni mesi di studi consacrati alle «Muse» (ossia alle scienze esatte), passò in Germania dove era scoppiata la guerra dei Trent'anni (1619) e si arruolò nell'armata cattolica di Massimiliano di Baviera, con l'intento d'integrare la sua cultura libresco con la lettura del «gran libro del mondo». Nei primi giorni del novembre 1619, forse a Ulm, meditò in solitudine il progetto di una scientia mirabilis. Uno stato di «raptus» creativo, un sogno «simbolico» di cui lo stesso D. dette l'interpretazione razionale, lasciano intravedere – attraverso i frammenti giovanili e il racconto di Baillet – una profonda crisi intellettuale. D. si sentì investito da Dio di una grande missione di rinnovamento del sapere – missione insieme filosofica, scientifica, morale, religiosa – e decise di dedicarvi tutta la sua vita (assai dubbia è l'ipotesi di una ispirazione rosacruciana di D., suggerita da un suo frammento intitolato Studium bonae mentis).

La riflessione sul metodo. Di qui la decisione di sradicare dalla propria mente tutte le opinioni apprese fino ad allora, e di ricostruire ab imis fundamentis, secondo un sicuro metodo di razionalità, chiarezza e distinzione, tutto lo scibile. «Proseguendo le ricerche relative all'applicazione della simbologia algebrica alla geometria, e lavorando alla soluzione d'una serie di problemi geometrici, notai – scrive – che procedevo secondo precise regole». Saggiò la certezza delle longues chaines de raisons di cui fanno uso i geometri nelle dimostrazioni dei teoremi, e si convinse di poterne estrapolare un metodo universale, applicabile a tutti i campi del sapere. L'esecuzione del progetto fu consapevolmente differita a una età assai più matura dei ventitré anni che aveva allora; nei nove anni seguenti «non fece altro che aggirarsi qua e là nel mondo, cercando d'essere spettatore piuttosto che attore di tutte le commedie che vi si rappresentano». Fu dapprima in Francia (1622), poi in Italia (1623-25), dove sciolse il voto d'un pellegrinaggio a Loreto, e infine probabilmente a Parigi

(1626-28). È del novembre 1628 il pubblico dibattito con Chandoux e l'incontro con il fondatore dell'Oratorio, il cardinale Pierre de Bérulle: D. ne trasse un ulteriore incoraggiamento a elaborare il suo metodo e a farne pratica applicazione nelle scienze, soprattutto in fisica e in medicina. Fu allora che decise di stabilirsi in Olanda, dove trascorse quasi ininterrottamente i successivi vent'anni cambiando spesso residenza. Aveva già composto le *Regulae ad directionem ingenii* (trad. it. Regole per la guida dell'intelligenza), che vedranno la luce, incompiute, soltanto nel 1701. È qui tratteggiato l'ideale di una *mathesis universalis* che riposi sulle solide basi delle tecniche razionali usate in aritmetica e in geometria analitica. Ma le matematiche non forniscono tanto a D. uno strumento per la conoscenza del mondo fisico, quanto un modello di ragionamento deduttivo: le leggi della natura, la genesi e la struttura dell'Universo potranno essere ricostruite a priori secondo le medesime articolazioni ipotetico-deduttive che concatenano l'uno all'altro i teoremi d'Euclide.

La fisica. Non fondandosi su sensate esperienze, ma partendo da postulati (principia) privi di controllo sperimentale, D. intraprese nel 1629 l'edificazione della sua fisica, che nulla ha di matematico tranne la struttura logica. Ciò non toglie che D. accogliesse nella trama del suo romanzo biologico, cosmologico, astronomico, meccanico, una quantità di fenomeni studiati dai naturalisti contemporanei, e cercasse anzi di darne a suo modo una spiegazione esauriente e coerente. La corrispondenza con Mersenne degli anni 1629-34 consente di cogliere la lenta e complessa elaborazione del sistema, condotta contemporaneamente in più direzioni. Doveva trattarsi inizialmente d'una spiegazione globale della natura, secondo il modulo della *scientia mirabilis*; ma il progetto si frammentò presto in varie trattazioni: *Le monde, o Traité de la lumière* (trad. it. Mondo o Trattato sulla luce), e *De l'homme* (trad. it. Trattato sull'uomo, che ne costituisce l'ultima parte), incompiuti, sono dedicati l'uno alla struttura corpuscolare del mondo fisico, alla natura della luce, alla teoria dei *tourbillons* (i vortici che trasportano i pianeti) e alle leggi del moto tra cui la legge d'inerzia; l'altro alla fisiologia, anatomia e psicologia umana. Il tentativo di spiegazione per *causas* è rigidamente meccanicistico: tutti i fenomeni fisici, biologici e psicologici appaiono a D. conseguenze necessarie del moto di corpuscoli materiali, impresso in origine da Dio ma attualmente autonomo. Anche gli organismi viventi sono assimilati a macchine, e le loro funzioni a movimenti meccanici; soltanto l'uomo è fornito di un'anima immateriale che governa il corpo dalla ghiandola pineale, dove ha sede. In questo schema consequenziario i fatti sperimentali fungono semplicemente da controprove. Attorno al 1632 i due scritti erano già a buon punto, ma per prudenza D. ne tralasciò il completamento e la pubblicazione, in seguito alla condanna di Galileo: se il sistema copernicano è erroneo – scrisse a Mersenne nel 1633 – lo sono anche tutti i presupposti della mia filosofia, che ne danno una dimostrazione evidente. I due trattati vedranno la luce postumi, nel 1662 e nel 1664. D. si limitò a un'esposizione parziale della sua fisica, sviluppandone gli aspetti più neutri: l'ottica fisiologica e geometrica nella *Diottrique* (trad. it. Diottrica), la teoria dei fenomeni atmosferici nelle *Météores* (trad. it. Meteore). Redasse inoltre i libri della *Géométrie* (trad. it. Geometria), dove sono poste le basi della nuova geometria analitica (→ oltre L'opera scientifica di Descartes). A questi tre saggi premesse, come prefazione e avviso, il *Discours de la méthode* (trad. it. Il discorso sul metodo), e li pubblicò tutti insieme a Leida nel 1637. Il *Discours de la méthode* si proponeva una funzione pedagogica e dimostrativa: promuovere per un verso l'emancipazione degli intelletti dalla cultura scolastica, per altro verso saggiare le reazioni ecclesiastiche in vista di una più ampia esposizione del sistema. Esso ricapitola lo svolgimento intellettuale di D.,

ponendo al suo centro la critica della tradizione e dell'autorità. I temi del Discours e l'intento dichiarato di voler procurare il bene generale di tutti gli uomini, svelano la volontà pragmatica che animò D. nel pubblicare il Discours e le connesse ricerche: con l'uso del metodo «è possibile ottenere conoscenze utili alla vita; e sostituire, alla filosofia speculativa che s'insegna nelle scuole, una filosofia pratica».

La metafisica. Non si può dire che la riforma cartesiana della fisica e delle scienze esatte presupponga il cogito e la connessa dottrina gnoseologico-metafisica; la formulazione di quest'ultima, appena abbozzata nel Discours de la méthode, maturò infatti più tardi, a mo' di giustificazione della fisica, nelle Meditationes de prima philosophia (trad. it. Meditazioni sulla filosofia prima) pubblicate a Parigi nel 1641 assieme alle Obiezioni, avanzate da altri filosofi ai quali aveva mandato il testo in lettura, e alle sue Risposte. In esse D. svolge il progetto, che è del 1629, di un trattato di metafisica nel quale fondare su basi razionali i concetti dell'esistenza di Dio e dell'immortalità spirituale dell'anima. Muovendo dal dubbio «metodico», che investe non soltanto le conoscenze sensibili e il criterio psicologico in base al quale distinguere il sonno dalla veglia, ma anche le verità matematiche, e infine la consapevolezza stessa del dubbio, D. nelle Meditationes indica nell'atto del pensiero che coglie sé stesso il «punto d'Archimede» sul quale fondare ogni certezza. Ego cogito, ergo sum: ecco una «proposizione necessariamente vera, ogni volta che la pronunzio o la concepisco nella mia mente». Essa è perfettamente evidente, e resiste anche all'ipotesi di un genio malvagio che impieghi tutta la sua astuzia nell'ingannarmi. L'essenza dell'anima consiste dunque nel pensiero, o res cogitans. Di qui occorre muovere, come da una certezza assoluta, per provare sia l'esistenza di Dio, sia l'esistenza di un mondo esterno, o res extensa. Analizzando il contenuto della nostra conoscenza, vi si trovano alcune idee che sembrano esser nate con noi (o «innate», altre che provengono dall'esterno (o «avventizie»), altre ancora prodotte e foggiate da noi stessi (o «fattizie»). Tra queste, le idee di sostanze sono quelle che contengono il più alto grado di realtà obbiettiva; ora, l'idea di una sostanza «infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente», ossia Dio, è certamente dipendente da una causa transfinita e obbiettiva, in quanto supera la nostra finitezza e imperfezione; è, inoltre, innata. L'esistenza di Dio è ancora dimostrata da D. mediante un argomento di tipo cosmologico, fondato sulla considerazione che solo un essere perfetto può creare esseri dotati di minor perfezione; mediante la prova ontologica, per la quale l'idea di esistenza è necessariamente connessa all'idea di Dio, allo stesso modo d'un teorema geometrico; e mediante l'argomentazione fondata sulla veracità divina. Risolto il dubbio in una piena certezza metafisica, il criterio delle idee chiare e distinte, e insieme la conoscenza del mondo fisico, riposano sulla garanzia offerta dalla veracità divina, che scaturisce a sua volta dal cogito. Così la metafisica si configura come la radice dell'albero, del quale la fisica è il tronco e le scienze pratiche sono i rami. Appare chiaro nelle Meditationes che, con la reinterpretazione alla luce del cogito dei fondamenti di ogni conoscenza matematica e metafisica, e con l'accento posto sul carattere innato delle verità prime, su cui si fonda inoltre la fiducia nel metodo deduttivo e la sfiducia nell'empiria, riaffiora il dogmatismo razionalistico cui D. non aveva in realtà mai rinunciato, nonostante il dubbio e il rifiuto della scolastica: il cogito presuppone infatti la classica nozione di sostanza; l'innatismo ripete la dottrina platonico-agostiniana dell'illuminazione divina; le «prove» dell'esistenza di Dio sono i vecchi argomenti della tradizione scolastica. Hobbes, Gassendi, Arnauld e altri – sollecitati da Mersenne – posero variamente in rilievo le aporie della metafisica cartesiana nelle sette serie di Obiezioni, cui D. dedicò altrettante Risposte.

Le ultime opere. Mentre la filosofia cartesiana era accolta e respinta tra vivaci contrasti, e suscitava i bandi delle univ. di Utrecht (1642) e Leida (1647) e varie accuse d'eresia, D. fece tre brevi soggiorni in Francia (nel 1644, nel '47 e nel '48); accettò poi l'invito di Cristina di Svezia e si recò a Stoccolma, dove visse gli ultimi mesi. Nel 1644 aveva pubblicato i *Principia philosophiae* (trad. it. Principi di filosofia), esposizione sistematica della sua filosofia suddivisa in quattro libri, nei quali le sue idee vengono presentate sotto forma di tesi; negli ultimi anni attese alla composizione del trattato *Les passions de l'âme* (1649; trad. it. Le passioni dell'anima), che riprende la fisio-psicologia del saggio *De l'homme* e svolge ulteriormente la dottrina dell'automatismo animale, spiegando in termini di materia e movimento anche un gran numero di fatti psicologici. L'epistolario con Mersenne, Chr. Huygens, Elisabetta di Boemia, Cristina di Svezia e molti altri corrispondenti vide la luce pochi anni dopo la morte, a cura dell'amico Cl. Clerselier, che pubblicò tre volumi di *Lettere* (1657, 1659, 1667). Tra i testi minori sono importanti il *Traité de la formation du foetus* (trad. it. Trattato sulla formazione del feto), *La recherche de la vérité pour la lumière naturelle* (trad. it. La ricerca della verità), *l'Entretien avec Burman* (trad. it. Colloquio con Burman), e altri, raccolti da Clerselier o editi da Leibniz negli *Opuscula posthuma, physica et mathematica* (1701).

La diffusione del cartesianismo. La fortuna della filosofia cartesiana s'identifica con la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno. Il sistema fu subito oggetto di discussioni in Francia e nei Paesi Bassi; si diffuse largamente in Italia, Germania, Inghilterra; Malebranche, Geulincx, More, Leibniz, Spinoza, Vico, ne discussero o adottarono variamente i presupposti metafisici; Gassendi, Hobbes, Boyle, Newton, Locke, ne respinsero l'impostazione metodica e la parte fisica. Tuttavia anche nell'ambito della corrente empiristica la fisica e soprattutto la meccanica cartesiane ebbero un ruolo di primo piano, confluendo con le varie formulazioni dell'ipotesi corpuscolare. In medicina la dottrina dell'automatismo animale alimentò la scuola iatro-meccanica, da G.A. Borelli a La Mettrie. All'inizio del 18° sec. il cartesianismo era ancora vivamente combattuto dalla Chiesa cattolica, ma verso il 1730 era ormai la filosofia ufficiale dei gesuiti francesi. Nonostante il loro ripudio del «romanzo» fisico e della metafisica, i philosophes riconobbero in D. uno dei promotori della nuova scienza e della nuova filosofia; l'idealismo tedesco, Hegel e la successiva storiografia consolidarono questo giudizio, indicando nel cogito l'atto di nascita della speculazione idealistica moderna, ma trascurando gli altri aspetti dell'opera di Descartes.

L'opera scientifica di Descartes. D. è stato grande matematico, particolarmente per il nuovo metodo d'indagine geometrica da lui introdotto e chiaramente illuminato (anche se forse non da lui per primo creato): il metodo delle coordinate. Questo metodo permette di tradurre sistematicamente i problemi algebrici in problemi geometrici e viceversa, fondendo – per così dire – l'algebra e la geometria in una nuova scienza: la geometria analitica. Perciò la *Géométrie* è uno di quei rari libri che aprono veramente una nuova epoca nella storia della scienza. Non si deve cercare nella *Géométrie* una serie di risultati, quanto – appunto – un metodo. La *Géométrie* non contiene neppure l'equazione della linea retta, si è osservato. Contiene però, espressa con mirabile chiarezza, una fecondissima idea: quella di individuare un punto del piano per mezzo di una coppia ordinata di numeri (coordinate cartesiane) e di considerare una curva piana come il luogo dei punti che con le loro coordinate soddisfano un'equazione data (detta equazione cartesiana della curva, mentre il piano ha allora la qualifica di piano cartesiano). Certamente, accanto al nome di D. è giusto porre quello di P. Fermat, nella cui opera, pubblicata postuma (1679), si trovano le equazioni della retta e delle

coniche. Ma a giusta ragione il metodo delle coordinate porta il nome di metodo cartesiano. D. studiò poi curve particolari, come il folium e le ovali che portano il suo nome. Allo studio delle ovali fu condotto dai problemi dell'ottica, scienza nella quale D. conseguì risultati fondamentali, come la chiara e definitiva formulazione delle leggi della rifrazione ricordate come leggi di Cartesio. In algebra porta il suo nome una regola per valutare il numero delle radici positive e negative di un'equazione algebrica a coefficienti reali. Anche in meccanica e in fisica, D. fu un caposcuola e le sue teorie conservano grande importanza storica, pur se in tutto o in parte superate. In meccanica si deve a D. un enunciato generale del principio d'inerzia («ogni parte della materia conserva lo stesso stato, fino a quando le altre, urtandola, non la costringano a mutarlo e una volta che abbia cominciato a muoversi, continuerà sempre a muoversi con egual forza fino a quando le altre non la fermeranno o ne ritarderanno il movimento»). Importante è la sua indagine sulla valutazione di talune grandezze cinetiche, e particolarmente dell'energia cinetica. D. riteneva che l'energia cinetica dovesse misurarsi mediante la «quantità di moto», cioè mediante il prodotto, mv , della massa per la velocità, anziché, come sosteneva Leibniz, dalla «forza viva» mV^2 . Ne seguì una famosa e secolare disputa tra «cartesiani» e «leibniziani» che fu completamente risolta soltanto assai più tardi, a favore della tesi leibniziana. Di D. è anche una dottrina cosmogonica dei «vortici», anch'essa oggetto di lunghe polemiche, della quale poi Newton dimostrò il carattere arbitrario e aprioristico.

Dewey, John

Filosofo e pedagogista statunitense (Burlington, Vermont, 1859 - New York 1952).

Studiò nell'univ. del Vermont e nella John Hopkins di Baltimora. Dal 1884 al 1894 insegnò in varie univ. del Middle West, e poi per un decennio nell'univ. di Chicago, dove nel 1896 aprì una piccola 'scuola-laboratorio', materna ed elementare, che doveva offrire possibilità di osservazione e sperimentazione per i corsi di pedagogia, da D. tenuti accanto a quelli filosofici. Risale a questo periodo anche lo sviluppo del suo 'strumentalismo' logico e la collaborazione con G.H. Mead, J.H. Tufts, Th. Veblen e altri, che diede inizio a quella che fu poi chiamata scuola di Chicago. Nel 1904 si trasferì alla Columbia University di New York, dove insegnò fino al 1929, tenendo conferenze e seminari al Teachers College della stessa università, di cui influenzò fortemente l'orientamento, e promuovendo nuove impostazioni educative presso l'annessa scuola sperimentale Horace Mann.

L'elaborazione del modello conoscitivo. Partito da posizioni kantiano-idealistiche (che si rispecchiano anche nella sua *Psychology* del 1887), già in *Outlines of ethics* del 1891 (in collab. con Tufts) D. delinea i primi fondamenti del suo naturalismo umanistico, che attribuisce al pensiero funzione strumentale e natura essenzialmente sociale. Le attività mentali non possono essere considerate isolatamente rispetto al quadro dell'evoluzione naturale; esse rappresentano il culmine dei processi attivi di adattamento dell'individuo all'ambiente a opera dell'individuo, o meglio degli individui associati. Il singolo non giunge a pensare in modo coerente e produttivo se non impadronendosi del retaggio di simboli organizzati nel linguaggio e nella cultura, e abituandosi così a contrapporre e valutare possibilità operative diverse. Il carattere funzionale così riconosciuto al pensiero accosta D. al pragmatismo, di cui fu considerato tra i massimi esponenti. Del pragmatismo tuttavia rifiutava i motivi fideistici e irrazionalistici, presenti in James, mentre accettava da Peirce il nuovo concetto di verità e di verifica inteso in termini operativi. D. estendeva tale

impostazione alle scienze e ai problemi della pratica, rifiutando ogni dicotomia fra fatto e valore (motivo già delineato in *Logical conditions of a scientific treatment of morality*, 1903). Con *Studies in logical theory* (1903; trad. it. *Studi sulla teoria logica*), che raccolgono scritti suoi e dei suoi collaboratori di Chicago, e *How we think* (1901; trad. it. *Come pensiamo*), D. formula il suo modello del processo conoscitivo. La conoscenza non è altro che la forma più complessa ed efficace di risoluzione delle situazioni problematiche, di conflitto e disordine, che caratterizzano l'esistenza, in piena continuità con la sua più semplice matrice biologica. Mentre a livello semplicemente biologico le situazioni di conflitto, in cui l'equilibrio vitale è perturbato, determinano una reazione, istintiva o appresa, che ristabilisce la buona integrazione con l'ambiente, a livello d'indagine consapevole la reazione alla situazione problematica non è più diretta e immediata, ma diventa un processo articolato in tre momenti principali: la posizione (o intellettualizzazione) del problema, che, da vagamente 'appercepito', quale era nello stadio precedente, tramite la messa in opera di schemi operativi già noti, è posto in forma di precise ipotesi; le operazioni di osservazione e sperimentazione, con cui le ipotesi vengono saggiate, precisate o invalidate; la conseguente loro rielaborazione tramite il ragionamento. La fase finale, che supera il dubbio e lo stato di incertezza e di indeterminazione da cui si era partiti, assume il carattere di verifica. Naturalmente la verifica può non riuscire, e occorre allora riprendere il procedimento sulla base di nuove ipotesi. I cinque stadi dell'indagine che ne risultano hanno alternativamente natura esistenziale e 'ideazionale' (ossia mentale e simbolica). Il distacco dal naturalismo grezzo e dal positivismo è tuttavia segnato da D. con molto vigore: l'intelligenza non è legata nel suo procedere a dati sensoriali a essa esterni, ma dirige proficuamente l'osservazione, la sperimentazione e la verifica mediante anticipazioni concettuali originali e ardite, configurandosi come intelligenza creativa e non meccanica registrazione di regolarità naturali.

L'applicazione pratica del modello conoscitivo. L'applicazione didattico-educativa di quest'impostazione gnoseologica ha larga parte in *Democracy and education* (1916; trad. it. *Democrazia ed educazione*) mentre le sue implicazioni per la metodologia scientifica e la filosofia trovano più ampia trattazione in *Essays in experimental logic* (1917). Dopo *Reconstruction in philosophy* (1920; trad. it. *Ricostruzione filosofica*), in *Human nature and conduct* (1922; trad. it. *Natura e condotta dell'uomo*) D. delinea il rapporto fra pensiero e abitudine nei termini di un comportamentismo che si discosta da quello di Watson per la funzione essenziale attribuita alle attività mentali di prerappresentazione e valutazione delle possibilità operative. In *Experience and nature* (1925; trad. it. *Esperienza e natura*), traccia un quadro generale della sua concezione del mondo come serie aperta di processi interrelati, soltanto parzialmente determinati e prevedibili, ossia un mondo in cui la precarietà, l'incertezza e il rischio sono non meno reali della stabilità e permanenza. L'antica propensione al determinismo e insieme la sua attuale insostenibilità, resasi evidente anche in rapporto agli sviluppi della fisica corpuscolare, sono analizzate storicamente in *The quest for certainty* (1929; trad. it. *La ricerca della certezza*). In *Art and experience* (1934; trad. it. *L'arte come esperienza*) e in *A common faith* (1934; trad. it. *Una fede comune*) D. critica l'estraneazione dell'arte e della religiosità (che valorizza come atteggiamento, e respinge come credenza nel soprannaturale) dalla vita reale di tutti i giorni: l'esperienza estetica e quella religiosa sono insostituibili fattori di armonizzazione nel concreto impegno nella vita sociale. I valori estetici e religiosi, tuttavia, non contrastano con i valori intellettuali: il metodo dell'intelligenza è l'unico con cui quei valori si possano perseguire e con cui l'uomo possa migliorare le concrete situazioni sociali e politiche, e progredire moralmente. Questo

‘migliorismo etico’ non consiste peraltro in un avvicinamento progressivo a finalità precostituite: D. rifiuta ogni dualismo tra fini e mezzi, considerando i fini come mezzi procedurali, ossia piani di azioni che liberano le potenzialità attive e con ciò rendono più ricca l’esperienza. La naturale emergenza dei fini e dei valori è la norma morale e sociale che si contrappone all’etica della subordinazione del presente al futuro, di impostazione religiosa e utilitaristica. Nel 1938 D. pubblica l’opera più impegnativa dal punto di vista teoretico: *Logic, the theory of inquiry* (trad. it. *Logica: teoria dell’indagine*), in cui critica l’atomismo conoscitivo e il dualismo forma-contenuto e analitico-sintetico, come erano sostenuti dai neopositivisti. Con i maggiori fra questi, tuttavia, accetta di collaborare all’*Encyclopedia of unified science*, pubblicata a Chicago sotto la direzione di Neurath, scrivendo due saggi, il più ampio dei quali è *Theory of valuation* (1939; trad. it. *Teoria della valutazione*), in cui, contro le interpretazioni emotiviste degli enunciati morali, sostenute da gran parte dei neopositivisti, propone la tesi della loro verificabilità scientifica e sociale. Ormai ottantenne, D., in collab. con A.B. Bentley, pubblica il volume *Knowing and the known* (1949; trad. it. *Il conoscente e il conosciuto*), in cui introduce il concetto di «transazione» in sostituzione di quello di «interazione»: la conoscenza non mette in relazione due entità, il soggetto e l’oggetto, già costituite come indipendenti e definite, bensì è un processo in cui l’azione reciproca è in larga misura costitutiva degli elementi stessi che vi sono coinvolti. Mentre nelle opere precedenti D. aveva generalmente indicato con il termine interazione ogni genere di relazioni attive tra entità naturali, compresi gli organismi biologici e i soggetti psichici, ora limita l’uso ai rapporti più schematici propri dei modelli interpretativi della scienza, che presuppongono entità definite e stabili (tipiche le masse puntiformi della meccanica newtoniana). Tali semplificazioni, utili e indispensabili nel loro ambito, non possono tuttavia essere confuse con i processi reali in cui l’azione reciproca è in larga misura costitutiva dei termini stessi che vi sono coinvolti. Il concetto di transazione si applica sia ai processi naturali che si osservano, sia allo stesso osservare e conoscere, che è sempre anche un operare, configurandosi come un concetto-guida nell’indagine scientifica oltre che filosofica.

Il pensiero politico, sociale e pedagogico. L’influenza esercitata da D. in campo politico e sociale fu assai rilevante, soprattutto nel periodo fra le guerre mondiali, in cui, dopo le presto deluse simpatie per la rivoluzione sovietica, fu fra i leader dei liberals americani, sostenne l’esigenza di una pianificazione democratica nel campo economico, attuata da una società pluralistica ‘continuamente pianificantesi’ in modo flessibile, anziché rigidamente pianificata dal centro. Ben maggiore fu il suo influsso sul pensiero e la pratica educativa non soltanto in America, ma nel mondo intero. In *My pedagogic creed* (1887; trad. it. *Il mio credo pedagogico*), *School and society* (1899; trad. it. *Scuola e società*), il già citato *Democracy and education* ed *Experience and education* (1938; trad. it. *Esperienza ed educazione*), D. sviluppava il principio dell’interesse attivo come movente di ogni reale apprendimento, il concetto della scuola intesa come luogo di attività sociali che congloba in sé gli aspetti più significativi dell’ambiente circostante, il «metodo dei problemi» fondato sulla sua concezione dell’indagine. I processi educativi, secondo D., devono tendere non tanto a fare acquisire abilità mentali o espressive, quanto a trasmettere capacità operative idonee a favorire la soddisfazione dei bisogni biologici e psicologici degli individui e a facilitarne un’integrazione nella società democratica.

Duns Scoto, Giovanni (lat. Iohannes Duns Scotus)

Filosofo (n. in Scozia, prob. presso Duns, Berwick, 1265-66 ca. - m. Colonia 1308).

Verso il 1278 entrò nell'ordine dei frati minori; nel 1303 leggeva le Sentenze a Parigi dove divenne poi maestro di teologia; incerta la sua carriera di insegnante che si svolse probabilmente tra Cambridge, Oxford e Parigi e infine a Colonia. Delle opere che vanno sotto il suo nome sono ormai da ritenere sicuramente originali: il trattato *De primo principio*, le *Quaestiones in Metaphysicam*, l'*Opus Oxoniense* e l'*Opus Parisiense* (commenti alle Sentenze: il primo opera diretta di D. S., il secondo reportatio dei discepoli), *Quaestiones su opere logiche* (Porfirio, Aristotele), *De anima e Theoremata* (redatte da discepoli, non sappiamo se approvate dal maestro).

Aristotelismo e tomismo. D. S., che è forse il più acuto pensatore del Medioevo (ebbe difatti il nome di *Doctor subtilis*), dedicò gran parte delle sue trattazioni a problemi gnoseologici e metafisici, che traggono il loro spunto polemico dal razionalismo e dall'aristotelismo della filosofia domenicana. Dell'aristotelismo egli si serve per penetrare più addentro all'intima costituzione del tomismo e scorgerne tutte le debolezze; così egli partecipa a quel processo di svolgimento critico e di dissoluzione della scolastica cui, soprattutto, contribuirà un altro francescano, Guglielmo di Occam. D. S. sviluppa alcuni motivi caratteristici della tradizione francescana del 13° sec., approfondendo criticamente l'aristotelismo, spesso in polemica con interpretazioni correnti, e soprattutto con Tommaso d'Aquino; tra le sue dottrine essenziali, la concezione della struttura del concetto, l'univocità dell'essere, l'identità di essenza e esistenza, il primato della volontà. Concepita la materia non come pura potenzialità ma come entità positiva, essa potrebbe esistere (per volere di Dio) anche senza forma. Gli individui sono costituiti da entità o formalità (*entitates*, *formalitates*) corrispondenti agli elementi generici e specifici: pur concorrendo in un'unica forma, le *formalitates* sono formalmente distinte (*distinctio formalis a parte rei*). Ogni individuo risulta così da una sorta di stratificazione di forme sempre più determinate, fino all'ultima forma individuante che fa la cosa esser tale: questo principio di individuazione per cui 'questo uomo' non è 'quello', fu chiamata *haecceitas* (termine tipico dello scotismo, che però si ritrova molto raramente in D. S.). Tale *haecceitas*, realizzando l'essere nella sua individualità, è anche il fondamentale principio di intelligibilità e oggetto di conoscenza intuitiva: ma l'uomo, dopo il peccato originale, non giunge a conoscere questa radice dell'individualità, dal momento che il suo conoscere si arresta all'*individuum vagum*. A causa della caduta successiva al peccato di Adamo, l'intelletto ha infatti perso la capacità di cogliere direttamente l'essenza intelligibile che gli è propria, essendo l'intelletto, per sua natura, intuitivo. Le strutture generico-specifiche che si trovano realizzate nella realtà, sono per D. S. realtà univoche: anche l'essere è univoco, pur predicandosi di Dio e delle creature. Sebbene l'intelletto impieghi il medesimo concetto (essere) parlando dell'essere increato e dell'essere creato, tale univocità non comporta che fra l'essere di Dio e quello delle creature vi sia una comunanza reale, bensì soltanto concettuale. D. S. rifiuta anche la distinzione tomista fra ente ed essenza: soltanto l'esistente è vero e, in quanto tale, non può essere distinto dall'essenza.

Psicologia e teologia. In psicologia D. S. respinge la distinzione reale tra l'anima e le facoltà, e pur concependo l'anima umana quale forma sostanziale del corpo, ritiene che questo sia informato da una forma sua propria, la forma corporeitatis (l'immortalità dell'anima è oggetto di prove «moralì» e «probabili» non di dimostrazione necessaria). In polemica con il tomismo e con l'aristotelismo, ritiene che l'intelletto conosca gli individui direttamente (sebbene nella conoscenza sensibile la *haecceitas* sia conosciuta soltanto in modo confuso) e che esso elabori i concetti universali, comunque fondati sulla struttura ontologica degli

individui. Tra le facoltà, il primato è riconosciuto alla volontà: ogni atto volontario è libero per *essentiam*, sicché nessun bene è per essa determinante: tesi che D. S. fa valere contro l'intellettualismo tomista. Il volontarismo di D. S. si riflette anche nella teologia, che, eliminata la possibilità di cogliere le verità della fede mediante la ragione naturale, è concepita come scienza eminentemente pratica trattando di Dio non come oggetto di pura contemplazione intellettuale, ma come fondamento e fine della nostra attività (*propter operari*); opera di amore sono la creazione come l'incarnazione e infine la grazia. Nell'opera della redenzione, grande importanza è data a Maria Vergine, di cui D. S. sostenne l'immacolata concezione contro Tommaso d'Aquino e i grandi maestri del sec. 13°. Dalla rigorosa delimitazione del campo della metafisica nei confronti della verità rivelata derivano le sue critiche alle prospettive tomiste di una teologia come scienza. Tale impostazione si riflette nel rifiuto delle prove tomiste dell'esistenza di Dio (inteso come primo motore e dunque colto all'interno della fisica) e nella rielaborazione (la «coloritura») dell'argomento di Anselmo, ferma restando la constatazione che esse non permettono di cogliere Dio come creatore onnipotente, libero, provvidente, giusto, buono, misericordioso, ecc., ma soltanto come essere infinito realmente esistente, in quanto possibile. «Si può colorare, scrive, anche l'argomento di Anselmo relativo al sommo pensabile [...]: 'Dio è ciò di cui', pensato senza contraddizione, 'non si può pensare qualcosa di più grande', senza contraddizione» (*Tractatus de primo principio*, trad. it. *Trattato sul primo principio*, § 79).

Durkheim, Émile

Sociologo francese (Épinal, Vosgi, 1858 - Parigi 1917).

sociologia all'univ. di Bordeaux e dal 1902 alla Sorbona. Diresse l'*Année sociologique* dal 1896 al 1912. Nella sua prima opera, *De la division du travail social* (1893; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*), D. reagì contro la concezione che la società industriale fosse basata esclusivamente sulla logica individualistica di mercato. Ciò che al contrario contraddistingue la società moderna, al pari di ogni altro modello storico di società, è per D. un particolare stato della «coscienza collettiva» che nelle forme primitive si esprime in termini di «solidarietà meccanica» (cioè istintiva) e nelle forme evolute, caratterizzate dal principio della divisione del lavoro, si esprime in termini di «solidarietà organica» (cioè consensuale). Il pericolo maggiore per la stabilità del sistema sociale è rappresentato, in questa prospettiva, dal fenomeno dell'anomia, ossia dalla condizione di sradicamento sociale dell'individuo per la perdita delle norme di riferimento collettivo. Secondo D. il compito specifico della sociologia è quello di studiare non i fatti individuali, ma i fatti sociali «come cose», in quanto esterni e cogenti rispetto alla condotta degli individui. È questa la lezione fondamentale che si ricava da *Les règles de la méthode sociologique* (1895; trad. it. *Le regole del metodo sociologico*), che costituisce il primo vero trattato di metodologia empirica delle scienze sociali, e che orienta anche l'indagine successiva sulle tipologie sociali del suicidio (*Le suicide*, 1897; trad. it. *Il suicidio*), dove si analizzano le relazioni di covarianza e di dipendenza causale tra questo «fatto» e le forme della solidarietà sociale. Nella sua ultima opera, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*), cercò di dimostrare la natura essenzialmente sociale delle religioni, considerandole come «forme simboliche» degli interessi sociali e morali dell'uomo.

Eckhart (o Eckart, latinizz. Aychardus; ital. Eccardo) di Hochheim

Filosofo e mistico (Hochheim, presso Gotha, 1260 ca. - Colonia 1328 ca.), detto anche Meister «maestro» Eckhart.

Di nobile famiglia, entrato nell'ordine domenicano, fu priore e vicario in Turingia (1290-98), maestro a Parigi, provinciale di Sassonia (1303) e di Boemia (1307), poi ancora a Parigi (1311-13), quindi a Strasburgo e a Colonia. Nel 1326 l'arcivescovado di Colonia aprì un processo contro E. dalle cui opere furono estratte 49 proposizioni. E. si difese (1326) e ricorse al papa (1327), ma ad Avignone Giovanni XXII condannò con la bolla *In agro Domini* 28 proposizioni a lui attribuite (1329, un anno dopo la morte del filosofo). L'opera di E. è molto vasta: in tedesco abbiamo trattati e prediche; in latino molte *Quaestiones*, parte dell'*Opus tripartitum*, il *Tractatus super oratione dominica*, numerosi commenti scritturali. Svolgendo motivi caratteristici della tradizione neoplatonica (soprattutto sotto l'influenza dello pseudo-Dionigi, ma anche di Giovanni Scoto, dei maestri di Chartres, del *Liber de causis* e di Proclo, conosciuto nelle versioni di Guglielmo di Moerbeke), E. sente il concetto di essere come troppo angusto e limitato per potersi applicare a Dio, superiore, nella sua infinità, alle distinzioni categoriali (onde piuttosto Dio sarà «non essere»): più alto dell'esse, e più proprio di Dio, sarà invece l'intelligere, ossia l'intendere, l'intelletto. Se poi si volesse predicare l'essere di Dio, allora egli risolve in sé la pienezza dell'essere (*plenitudo essendi*) sicché non potrà più predicarsi della creatura, nulla esistendo fuori dell'essere: la molteplicità altro non sarà se non l'esprimersi di Dio. E. legge il prologo del Vangelo di Giovanni, «in principio era il Verbo», differenziando il Verbo, in quanto intelletto e intendere, dall'essere: «Dio che è creatore non creabile, è dunque intelletto e intendere, non è essere o ente» (*Sermones*, ed. E. Benz, B. Decker, J. Koch, 1987). A differenza dell'essere che è determinato (*ens est aliquod determinatum*) mediante generi e specie, l'intelletto è indeterminato e perciò non è ente (*est aliquod indeterminatum et ideo non est ens*). Tale intendere è fondamento dell'essere divino, e non viceversa. Analogamente, E. commenta il primo versetto del Genesi, «In principio Dio creò cielo e terra», come creazione di Dio in sé stesso, essendo Dio il principio dell'essere («la creazione conferisce l'essere»; «creò tutte le cose nell'essere, che è il principio e Dio stesso»). Fra l'ente determinato, che appartiene al molteplice, e l'ente infinito sussiste una differenza fondamentale e insormontabile, come anche avviene per il vero, per il bene o per l'uno. Gettato fuori dall'essere di Dio (Dio-Uno), l'essere della creatura è nulla: «fuori di Dio, cioè fuori dell'essere, è il nulla». La divinità non è attingibile mediante concetti, ma utilizzando le modalità proprie della teologia negativa. Tornano, in tale prospettiva immagini tipicamente neoplatoniche: Dio come sfera infinita il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo; Dio come fonte di luce da cui «emana» la molteplicità, ecc. In partic., la riduzione della totalità dell'essere a Dio e l'affermazione della presenza di Dio negli esseri come radice e attualità della loro esistenza hanno sollevato molte polemiche già tra i contemporanei che trovavano il linguaggio di E. notevolmente estraneo al linguaggio scolastico e non intendevano la prospettiva neoplatonica che ne regge il pensiero. La metafisica di E. ha il suo corrispondente nella psicologia e nella mistica: l'anima scopre Dio nella radicale negazione di ogni essere e di sé medesima, al di là di ogni discorso, in un contatto immediato che si realizza nell'*apex mentis*, nella «scintilla dell'anima»: progressivo rendersi dio (*deiformatio*), reso possibile dall'opera mediatrice del Cristo, ove la teologia della grazia si congiunge con la teologia dell'incarnazione. Mediante un'attività speculativa superiore alla ragione discorsiva, e dunque distaccata dalla molteplicità, l'anima si fa una e diventa capace di intelligere, abbandonando il proprio essere

e «stabilendosi nell'essere e nell'unità propria di Dio». Al culmine di tale processo si realizza un'unione in cui l'uomo si annichila in Dio aprendosi completamente alla presenza di Dio in lui e unendosi con un atto d'amore in cui l'amante diviene l'amato. Nonostante tale unione però la trascendenza divina continua a sussistere: «L'anima che Dio attira a sé è trasformata in Dio, diviene divina, benché Dio non divenga l'anima».

Einstein, Albert

Fisico tedesco naturalizzato svizzero e statunitense (Ulma 1879 - Princeton, New Jersey, 1955).

Vita e carriera scientifica. Di famiglia ebrea, trascorse i primi anni della sua vita a Monaco e, dopo un breve soggiorno a Milano, si trasferì con i suoi in Svizzera. A Zurigo completò gli studi secondari e frequentò l'università conseguendo nel 1905 il dottorato. Nel 1909 ottenne il primo incarico accademico all'univ. di Zurigo, dove rimase, salvo una parentesi all'univ. di Praga, fino al 1914, quando fu chiamato a Berlino per divenire membro dell'Accademia prussiana delle scienze, direttore del Kaiser-Wilhelm-Institut e professore universitario. Berlino era sede di uno dei più prestigiosi centri di ricerca fisica del tempo, dove operavano anche M. Planck, W. Nernst e, successivamente, E. Schrödinger e M. von Laue. Con la conferma sperimentale di alcune previsioni della relatività generale, ottenuta in occasione dell'eclissi solare del 1919, le concezioni teoriche di E. si affermarono definitivamente e la sua fama si diffuse presso il largo pubblico. Nel 1921 gli fu conferito il premio Nobel per la fisica per la teoria dell'effetto fotoelettrico, formulata nel 1905. Nonostante i ripetuti attacchi di una parte dei fisici tedeschi e una sempre più accesa campagna antisemita contro la sua persona e le sue idee, E. restò a Berlino fino al 1933. Con l'ascesa al potere di Hitler, abbandonò la Germania per recarsi a Princeton, presso il nuovo Institute for advanced study, dove proseguì l'attività di ricerca fino agli ultimi giorni della sua vita.

L'attività di ricerca. Nel 1905 gli *Annalen der Physik* pubblicarono tre brevi memorie di E. sulla natura della radiazione, il moto browniano, l'elettrodinamica dei corpi in moto. I temi trattati, pur appartenendo a domini apparentemente separati dalla fisica teorica, nascono da uno stesso progetto di ricerca, sorretto dalla necessità di ridefinire principi e fondamenti concettuali della meccanica, dell'elettromagnetismo e della termodinamica. Nella prima memoria (*Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt*), egli giunse a una generalizzazione delle ipotesi quantistiche di Planck rimettendo in discussione uno dei risultati più consolidati della fisica ottocentesca: la natura ondulatoria della luce. Il punto di vista euristico di E. comporta, infatti, che la luce vada considerata, contro ogni precedente evidenza sperimentale, come un insieme discreto di elementi di energia, i «quanti di luce», come egli li chiama, o «fotoni», come sono stati ribattezzati da G. Lewis (1926). E. trae questa conclusione dai metodi della termodinamica e della meccanica statistica, sviluppando un'analogia tra alcune proprietà dell'entropia della radiazione di corpo nero e l'entropia di un gas. Ma il risultato sorprendente della derivazione teorica della natura corpuscolare della radiazione sta proprio nelle sue conseguenze sperimentali, che permettono di spiegare alcune proprietà della fluorescenza e della fotoionizzazione e, soprattutto, di risolvere l'enigma dell'effetto fotoelettrico. Da questo lavoro di E. trasse origine il lungo e spesso vivace dibattito attorno al cosiddetto problema del dualismo onda-corpuscolo che trovò soluzione solo nel 1927, con la formulazione della meccanica quantistica.

La teoria della relatività. Non meno radicale e privo di un'apparente necessità teorica è l'approccio ai problemi dell'elettrodinamica seguito da E. nella terza memoria, *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*. Sembrava infatti che H.A. Lorentz fosse riuscito, con la teoria degli stati corrispondenti, a spiegare esaurientemente l'impossibilità di ricavare da alcuni effetti elettromagnetici un'evidenza sperimentale del previsto moto della Terra rispetto al sistema di riferimento assoluto, identificato con l'etere. L'attenzione di E. veniva attratta dai paradossi che sorgono in alcuni esperimenti mentali dall'applicazione delle concezioni di Maxwell e Lorentz e da asimmetrie fisicamente immotivate, da cui esse sarebbero viziate. Per es., a giudizio di E., non esistono ragioni plausibili perché, nello studio del fenomeno di induzione elettromagnetica, la teoria classica debba ricorrere a due forme di spiegazione differenti, a seconda che si consideri in moto il magnete oppure il circuito. Alla radice di questo tipo di difficoltà, e degli stessi tentativi lorentziani di introdurre ipotesi ad hoc e aggiustamenti formali per salvare il concetto di etere, E. vede il permanere di un preconetto: l'idea newtoniana di uno spazio e di un tempo assoluti. Si trattava dunque di estendere il concetto meccanico di relatività alle equazioni del campo elettromagnetico e di riformulare i concetti della cinematica in modo da renderli coerenti con le nuove conoscenze fisiche. La memoria di E. si apre con l'enunciazione di due postulati: il principio di relatività, secondo il quale «le leggi dell'elettrodinamica e dell'ottica sono valide in tutti i sistemi di riferimento [inerziali], per i quali sono soddisfatte le leggi della meccanica»; e la costanza della velocità della luce nello spazio vuoto, indipendentemente dallo stato di moto della sorgente. Orbene, si dimostra facilmente che queste due asserzioni non possono essere contemporaneamente vere, qualora si assuma che le trasformazioni delle coordinate spazio-tempo tra due sistemi di riferimento in moto inerziale siano quelle di Galileo: i postulati einsteiniani sono, quindi, incompatibili con l'immagine del mondo della fisica classica. E. giunge a definire il nuovo sistema di trasformazione delle coordinate, attraverso semplici ragionamenti 'operativi', che tengono conto dell'esistenza di un limite, fissato dalla velocità della luce, per il tempo necessario a trasferire informazione tra due osservatori inerziali. Le trasformazioni che rendono invarianti le leggi dell'elettrodinamica sono le stesse trovate anni prima da Lorentz in modo puramente formale; ma il risultato di E. comporta, tra l'altro, che non abbia più senso presupporre l'esistenza di una scala temporale assoluta e che l'idea di simultaneità di due eventi distanti dipenda dallo stato di moto dell'osservatore. Nonostante la sua portata concettuale ed epistemologica, fortemente innovativa, a differenza del precedente lavoro sulla radiazione, la teoria della relatività speciale non conteneva implicazioni sperimentali immediate che permettessero di dimostrare la sua superiorità rispetto agli schemi interpretativi rivali. Ciò spiega, almeno in parte, lo scetticismo e l'ostilità con cui vasti settori della comunità scientifica accolsero le sue idee. Questo non gli impedì, tuttavia, di sviluppare alcune conseguenze di rilievo della nuova teoria e di dichiarare nell'articolo del 1907, *Über das Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen*, l'equivalenza concettuale tra massa ed energia, espressa dalla famosa equazione $E = mc^2$. Gli anni tra il 1907 e il 1916 videro E. impegnato nel tentativo di generalizzare le sue concezioni relativistiche, delle quali ben presto colse la portata universale e i limiti dell'originaria formulazione, laddove si tende a privilegiare, a suo avviso arbitrariamente, il ruolo dei riferimenti inerziali. L'obiettivo divenne allora quello di estendere la teoria fino a includere i fenomeni gravitazionali. Nella grande memoria sulla relatività generale del 1916, *Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*, E. spiegava il fenomeno della precessione del perielio di Mercurio e prevedeva, tra l'altro, l'esistenza di effetti della gravitazione sulla traiettoria dei raggi luminosi. Il formidabile impegno richiesto per condurre a termine il suo programma

relativistico non gli impedì di contribuire allo sviluppo della fisica quantistica. Basti citare i suoi lavori sul calore specifico dei solidi e l'importante memoria, pubblicata nel 1917, *Zur Quantentheorie der Strahlung*, dove, sulla base di semplici ipotesi probabilistiche circa i processi di emissione e di assorbimento della radiazione da parte dell'atomo, riusciva a derivare la legge di Planck per l'energia del corpo nero. Così come sono degni di particolare menzione sia il ruolo svolto da E. nella elaborazione della meccanica ondulatoria di de Broglie e di Schrödinger, sia la formulazione di una nuova statistica valida per un gas di quanti di luce, che prese il nome di statistica di Bose-Einstein. A partire dal 1927, E. assunse una posizione critica, che divenne poi di aperto dissenso, nei confronti degli esiti indeterministici della meccanica quantistica, rifiutando l'interpretazione di M. Born, secondo la quale il formalismo della teoria ammetterebbe unicamente previsioni di carattere probabilistico. A N. Bohr e alla cosiddetta scuola di Copenaghen rimproverava di aver rinunciato prematuramente alla difesa di una dimensione realistica della fisica. Nel 1935 E., insieme a B. Podolski e N. Rosen, ritenne di aver individuato implicazioni paradossali nel formalismo e negli apparati concettuali della nuova meccanica, giustificabili, a suo avviso, solo ammettendone l'incompletezza, ovvero l'esistenza di elementi della realtà non rappresentati nella teoria. Negli ultimi anni della sua vita, lavorò intensamente, e senza successo, alla costruzione di una teoria unitaria dei campi che fosse rigorosamente causale, convinto «della possibilità di un modello della realtà, vale a dire di una teoria che rappresentasse le cose stesse e non soltanto la probabilità della loro esistenza».

Empedocle

Filosofo greco di Agrigento (5° sec. a.C.).

Profeta, taumaturgo, medico (gli si attribuisce la scoperta del labirinto dell'orecchio interno), poeta, oratore, fu forse il maestro di Gorgia. Caduto in disgrazia presso i suoi concittadini, dovette abbandonare la patria, e morì nel Peloponneso. Secondo una leggenda si gettò nel cratere dell'Etna per far credere, con la sua sparizione, di essere stato assunto tra gli dei; ma il cratere, rigettando uno dei suoi sandali bronzei, palesò la verità. Due scritti gli vengono attribuiti con certezza: *Περὶ φύσεως* (trad. it. Sulla natura) e *Καθαρμοί* (trad. it. Purificazioni o Carne lustrale). In questi scritti egli formulò per primo la teoria dei quattro elementi o «radici» (ῥιζώματα) di tutte le cose: terra, acqua, aria, fuoco. Alla terra sono ricondotti i solidi, all'acqua i liquidi, all'aria e al fuoco gli aeriformi. Tali radici sono anche collegate a figure della mitologia: a Zeus il fuoco, a Era l'aria, a Nesti l'acqua e a Edoneo la terra. Secondo l'esigenza della ragione fatta valere dagli eleati, gli elementi sono originari, eterni, immutabili, sia essi sia le due forze antitetiche cui sono sottoposti, l'Amicizia (Φιλία), che unisce, e il Dissidio (Νείκος), che separa; mutevoli, secondo l'esigenza eraclitea, sono le cose sensibili che risultano dalla varia combinazione degli elementi sotto l'azione contrastante di quelle due forze. In tal modo E. tenta una via media che possa rendere ragione sia del persistere dell'essere (in base al principio eleatico che nulla nasce e nulla perisce) cui soddisfano gli elementi, sia il divenire dei fenomeni, cui soddisfa la vicenda ciclica animata dalla composizione di Φιλία e Νείκος; essi originano mescolanze e dissoluzioni di elementi eterni che gli uomini chiamano nascite e morti: «Un'altra cosa dirò. Non v'è nascita d'alcuna delle cose / mortali, né termine di morte funesta; / ma solo mescersi e dissolversi di sostanze commiste / v'è e fra gli uomini ha nome di nascita» (Diels-Kranz, framm. 31 B 8). Quando opera solo Φιλία, i quattro elementi sono perfettamente unificati nello Sfero o Uno, e non

esiste il mondo («Ma d'ogni parte uguale e per tutto infinito, / Sfero rotondo che di sua avvolgente solitudine gode», framm. 31 B 28), che, d'altra parte, non esiste neppure quando opera solo il Dissidio, ch allora i quattro elementi sono assolutamente separati. L'esserci delle cose determinato dalla contemporanea azione antitetica dei due principi, e si realizza in periodi cosmici delimitati da momenti di assoluto dominio dell'uno e dell'altro: «A vicenda predominano in ricorrente ciclo / e fra loro si struggono e si accrescono nella vicenda del destino. / Son dunque questi [gli elementi] che sono, e passando gli uni attraverso gli altri / divengono uomini e stirpi ferine / talora per l'amicizia convenendo in unit d'armonia / talaltra invece separatamente ognuno portati dall'inimicitia della Contesa, / finch dopo essersi accresciuti nell'unit del tutto, ancora s'inabissano» (framm. 31 B 26). Sulla base di questa dottrina, infine, E. enunci la sua gnoseologia, secondo cui il simile si conosce con il simile (la terra con la terra che in noi, il fuoco con il fuoco, ecc.). Dalle cose emanano gli effluvi che passano attraverso i pori degli elementi; il processo conoscitivo cos originato termina nel pensiero, anch'esso spiegato in quanto corporeo, mediante il sangue; il cuore «nei flutti del pulsante sangue si nutre, / dove massimamente ci che pensiero detto dai mortali / perch il sangue che rifluisce nei precordi per gli uomini il pensiero» (framm. 31 B 105). Come poi questa filosofia naturalistica si accordasse con le concezioni profondamente religiose (influenzate dall'orfismo e dal pitagorismo) espresse nelle Purificazioni, questione in merito alla quale si parla di aporie di E., problema lungamente dibattuto dagli interpreti. Tuttavia la frizione fra naturalismo da un lato e tendenze orfico-pitagoriche dall'altro pu essere resa meno stridente ricalibrando la concezione stessa di naturalismo presocratico come non escludente un approccio 'religioso' – si accennato all'identificazione empedoclea fra di ed elementi – che si risolve appunto in una concezione naturalistica del divino. Vicina al ritmo ciclico della vicenda cosmologica appare, in tale prospettiva, anche la dottrina della metempsirosi esposta nelle Purificazioni, ove il purificarsi mediante reincarnazioni successive consente di disciogliersi nella purezza degli di (ossia degli elementi) al di fuori dei cicli di nascite e morti (framm. 31 B 146-147).

Epicuro

Filosofo (Samo 341 - Atene 270 a.C.).

Il giardino dei filosofi. Gi in Samo, ancora ragazzo, pot ascoltare le lezioni del platonico Panfilo: ma gliene deriv soltanto l'avversione, non pi abbandonata, per la filosofia platonica. Pi tardi, a Teo, fu scolaro del democriteo Nausifane: e questa volta l'influsso, egualmente stabile, fu invece positivo, e fece di E. un convinto atomista. A diciott'anni si rec ad Atene: forse ascolt, all'Accademia, Senocrate, ma l'idealizzata religiosit di lui non fece presa sul suo animo. A trentadue anni cominci la sua carriera di maestro di filosofia: prima a Mitilene, poi a Lampsaco e infine, dal 307-6 in poi, ad Atene. Qui fond la sua scuola, che ebbe il nome dal giardino in cui amava trattenersi coi discepoli: onde gli stessi epicurei furono poi chiamati 'filosofi del giardino'. Al pari dell'Accademia e del Liceo, anche il Giardino ebbe il carattere di un'associazione religiosa ($\theta\acute{\iota}\alpha\sigma\omicron\varsigma$); ma non dispose mai dei larghi mezzi posseduti dalle altre due, e conserv il carattere di possesso privato di Epicuro. Secondo il suo testamento il Giardino passava ai suoi eredi, per quanto questi dovessero lasciare l'uso alla scuola e provvedere alle necessit di quest'ultima. Caratteristico era poi nel Giardino il fatto che il culto religioso non era reso a divinit (per es. alle Muse, come nell'Accademia o nel Liceo), ma allo stesso E., e secondo prescrizioni lasciate da lui

medesimo. Ciò derivava, d'altronde, dalla fondamentale irreligiosità dell'epicureismo, e favoriva a sua volta quel dogmatismo reverente che (anche se talora esagerato dalla tradizione) distinse in ogni modo da tutte le altre filosofie quella del Giardino. Della sua opera, amplissima (essa comprendeva quasi 300 titoli), restano i frammenti di circa 9 libri (erano in tutto 37) del Περί φύσεως («Sulla natura»), tre lettere che ne riassumono la dottrina (a Erodoto, Meneceo e Pitocle), le Κύρια δόξαι («Massime capitali»), tarda raccolta di massime, uno gnomologio e frammenti di varia ampiezza.

Il quadrifarmaco. L'interesse dominante del pensiero di E. è per la pratica: fisica e logica sono infatti subordinate all'etica. Volendo scoprire il fine cui l'uomo tende come animale, E. trova che questo è il piacere, non come godimento sensuale, ma come moto regolato, εὐσπάθεια, equilibrio dell'essere con sé medesimo, che eviti le lacerazioni e risparmi perciò il dolore. Il saggio coglierà questo equilibrio contentandosi di poco e vivendo appartato (λάθε βιώσας «vivi nascosto»): dalle offese degli uomini e dai colpi della fortuna solo l'amicizia può proteggere. Non basta però tenere a freno i desideri smodati, occorre anche liberarsi dai timori. La filosofia ha così il compito di offrire all'uomo il «quadrifarmaco», cioè la medicina capace di guarire dai quattro timori che arrecano infelicità: il timore degli dei, della morte, del dolore (che è intenso e allora passeggero, o cronico e allora sopportabile serenamente), dell'impossibilità di raggiungere il piacere. Questa guarigione, questa liberazione però non può venire che da un sano criterio ('canone') di verità (e 'canonica' è detta la dottrina del 'canone della verità').

La canonica. Il canone della verità è in sostanza un empirismo, che si tiene lontano dalle preoccupazioni oggettivistiche degli stoici nell'intenzione di schivare egualmente le confutazioni scettiche. Criterio fondamentale di verità è per esso l'evidenza (ἐνάργεια), posseduta in primo luogo dalle sensazioni (αἰσθήσεις): e queste sono provocate da specie di emanazioni delle cose (εἶδωλα «immaginetto», o anche ρεύματα «efflussi»). Tra le sensazioni, vanno distinte quelle che provengono da un diretto e costante afflusso di εἶδωλα, e che testimoniano quindi della reale esistenza delle cose (οἰσθήσις propriamente dette) e quelle che invece derivano da combinazioni, saltuarie e arbitrarie, di εἶδωλα erranti: sensazioni fantastiche. Così la logica epicurea, nel suo materialismo anti-idealistico, cerca di giustificare oggettivamente anche l'immaginazione. In questa conoscenza sensibile è d'altronde la fonte di ogni sapere: perché quella stessa conoscenza concettuale e ideale, che tanto aveva impegnato il pensiero di Socrate, Platone e Aristotele, non è per E. che un prodotto secondario della sensazione, memoria del percepito e anticipazione («prolessi») del percepibile.

La fisica. La fisica è nella sostanza una ripetizione dell'atomismo democriteo per quanto E. abbia poi voluto, insistendo sulle modificazioni arrecatevi, rivendicare la sua originalità anche in questo campo, come poi si preoccuparono di fare anche i suoi successori, per es. Diogene di Enoanda. La modificazione sostanziale, che E. apporta all'atomismo di Democrito, concerne il principio del moto atomico, da Democrito attribuito al vortice originario e da E. invece considerato come semplice caduta verso il basso per forza di gravità: al materialismo di E., insofferente del divino e di tutto ciò che, principio assoluto e autonomo, potesse somigliare al divino, il misterioso vortice democriteo doveva apparire sospetto. D'altronde, ammessa la semplice caduta verticale degli atomi, e concepite (come soltanto potevano esser concepite allora) le loro traiettorie verticali come parallele, quale urto, generatore di combinazioni atomiche e quindi di determinate realtà avrebbe potuto

nascerne? È qui che E. avanza il suo tipico concetto della «inclinazione» (παρέγκλισις, nella traduzione di Lucrezio clinamen), quale motivo della deviazione degli atomi, senza alcuna causa o ragione predeterminata, dalla loro caduta verticale. Un concetto che assai male si accorda col rigido meccanismo causale del sistema: ma che era d'altronde strettamente logico come rimedio alla contraddizione in cui veniva a cadere il sistema stesso rispetto alla sua più genuina intenzione. E. aveva infatti costruito il suo mondo sullo schema del meccanismo puro, per esser sicuro che esso non fosse in balia di alcuna volontà superiore e per liberare quindi gli uomini dal terrore del divino: allo stesso modo in cui aveva voluto liberarli dal timore della morte, esprimendo nella forma più rigorosa l'argomento, che già doveva esser stato presente a Socrate, secondo cui la morte non è nulla per noi, perché, finché ci siamo noi, la morte non c'è, e, quando c'è la morte, non ci siamo più noi, l'anima dissolvendosi negli atomi originari. E se non aveva negato addirittura l'esistenza degli dei (forse per evitare probabili accuse di empietà), li aveva comunque esclusi dal mondo e relegati negli oziosi paradisi degli intermundia, basandosi per ciò, del resto, sul più classico e universale concetto etico-teologico del mondo antico, che chi è perfetto non ha bisogno di nulla e quindi non fa nulla. E dell'entusiasmo che dovette suscitare questa dottrina si ha testimonianza nella poesia di Lucrezio. Ma, liberato il mondo e l'uomo da Dio, e costituita la natura come sistema assolutamente autonomo e meccanico, l'uomo diveniva, a sua volta, schiavo del mondo, che nella sua ferrea causalità escludeva ogni libertà. Al fato stoico si sostituiva un altro fato, non meno insofferente di ogni libertà individuale: e se il primo era, almeno, razionale, nel secondo non appariva per noi, perché, finché ci siamo noi, la morte non c'è, e, quando c'è la morte, non ci siamo più noi, l'anima dissolvendosi negli atomi originari. E se non aveva negato addirittura l'esistenza degli dei (forse per evitare probabili accuse di empietà), li aveva comunque esclusi dal mondo e relegati negli oziosi paradisi degli intermundia, basandosi per ciò, del resto, sul più classico e universale concetto etico-teologico del mondo antico, che chi è perfetto non ha bisogno di nulla e quindi non fa nulla. E dell'entusiasmo che dovette suscitare questa dottrina si ha testimonianza nella poesia di Lucrezio. Ma, liberato il mondo e l'uomo da Dio, e costituita la natura come sistema assolutamente autonomo e meccanico, l'uomo diveniva, a sua volta, schiavo del mondo, che nella sua ferrea causalità escludeva ogni libertà. Al fato stoico si sostituiva un altro fato, non meno insofferente di ogni libertà individuale: e se il primo era, almeno, razionale, nel secondo non appariva che la brutalità indifferente del meccanismo. Di qui la necessità del ripiego disperato dell'eccezione: la libertà concepita come può essere concepita all'interno di un sistema causale, cioè come mera negazione della causa, realtà che accade senza alcuna ragione per la quale accade.

L'etica. Questo ripiego è tuttavia quello che permette a E. di trovare, in questo mondo che alterna l'indifferenza della causa all'irrazionalità del caso, un posto per l'uomo, il quale d'altronde tanto più sarà felice quanto meglio riuscirà a mantenersene immune. Qui è l'ascetismo epicureo, che corregge l'edonismo cirenaico addirittura con motivi cinici. Resta, certo, a fondamento dell'azione il movente cirenaico del piacere: ma non più come l'aristippeo piacere cinetico (piacere in movimento), bensì come piacere catestematico (piacere stabile), soddisfazione che deriva più dalla serenità astinente dell'animo che dall'improvviso e saltuario appagamento. Di qui una critica e una distinzione dei bisogni, che per quanto non miri al supremo ideale cinico dell'assoluta autosufficienza individuale e provveda soltanto alla migliore attuazione di quell'unica virtù che è il calcolo dei piaceri, trova comunque utile, per il raggiungimento dell'atarassia, la maggior possibile riduzione dei bisogni stessi. Gli unici piaceri stabili sono perciò l'atarassia (mancanza di turbamento) e

l'aponia (assenza di dolore), conseguibili mediante una limitazione dei desideri, cioè delle cause dei dolori: il saggio, quindi, appagherà i desideri naturali e necessari (per es., il desiderio del cibo), non invece quelli naturali ma non necessari (per es., il desiderio di un cibo gustoso) e tanto meno i desideri non necessari né naturali, che sorgono solo da vana opinione e da bisogni artificiali. Non al futuro quindi deve mirare il saggio per cercarvi un'impossibile felicità, ma al passato e al piacere goduto, la cui memoria come ricordo di una realtà può confortare realmente del presente dolore.

Eraclito di Efeso

Filosofo, tra i più significativi del periodo presocratico.

Il cronografo Apollodoro, basandosi su presunti rapporti di E. con Dario d'Istaspe e con gli eleati, pone la sua *akmé* nella 69^a olimpiade (504-501 a.C.): egli verrebbe così a essere di quarant'anni più giovane di Senofane e contemporaneo di Parmenide, che almeno nella storia delle idee E. dovette precedere se, come la storiografia è incline a pensare, l'eleate polemizza con le dottrine eraclitee nel frammento in cui attacca coloro per i quali «l'essere e il non essere sono ritenuti identici, per cui di tutte le cose il cammino è reversibile» (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 28B 6). Le notizie circa la vita di E. sono piuttosto incerte e spesso confuse dalla sua fama di uomo altero e sprezzante; discendente da nobile famiglia efesia, nella quale si tramandava la dignità sacerdotale di βασιλεύς, E. avrebbe disdegnato, secondo la tradizione, questa carica, cedendola al fratello minore. La sua avversione per la democrazia, di cui sarebbe espressione il rifiuto di redigere la nuova costituzione di Efeso, sembra confermata da alcuni passaggi della sua opera in cui spesso si sottolinea l'antitesi tra «i migliori» da una parte e «i più» dall'altra. Secondo Diogene Laerzio, che ne traccia una leggendaria biografia nelle *Vite* (IX, 1-17), il disprezzo verso i suoi concittadini avrebbe spinto E. a ritirarsi nell'ultimo periodo della sua vita nel tempio di Artemide, dove il suo scritto sarebbe stato depositato come dono votivo e così sottratto alla conoscenza della stolta moltitudine. Lo scritto ebbe però una rapida diffusione nelle colonie dell'Asia Minore e in Magna Grecia, se è vero che il poema di Parmenide, composto circa dieci anni più tardi, contiene il riferimento polemico alle dottrine eraclitee cui si è accennato. Incline a esprimere il suo pensiero con enigmatica solennità, E. ricevette dalla tradizione l'epiteto di «tenebroso» (σκοτεινός) e fu già nell'antichità caratterizzato come il «filosofo piangente», di contro al «sorridente» Democrito. Lo scritto in cui E. espose, in prosa ionica, le sue concezioni, era intitolato *Περὶ φύσεως* («Intorno alla natura») e doveva, stando alla tradizione, esser diviso in tre parti (*περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός*), ma né titolo né partizione risalgono all'autore. Se ne conserva un centinaio di frammenti, che gli editori hanno tentato a lungo di riordinare, cercando di ricostruire lo schema originario dell'opera. I risultati si sono però rivelati insoddisfacenti, tanto che H. Diels decise di stampare i frammenti (fatta eccezione per i primi due, che si collocano chiaramente all'inizio dell'opera) raggruppandoli secondo gli autori che li avevano tramandati, disponendo questi ultimi in ordine alfabetico. In tal modo emergeva una mappa precisa dei contesti in cui i contenuti dell'opera eraclitea erano stati trasmessi alla posterità, risultando fortemente influenzati dagli interessi particolari di ciascuno. Più che riallacciarsi alla precedente speculazione della scuola di Mileto, E. sembra affrontare quel complesso di problemi che alla nascente riflessione filosofica erano posti dall'arcaica convinzione di un'immediata corrispondenza tra la realtà, il pensiero che la conosce e il linguaggio che la esprime. «Nome» e «natura» sono quindi

aspetti egualmente oggettivi di ciascuna realtà, e se «l'arco (βίος) ha per nome vita (βίος) e per opera morte», come si dice nel framm. 48, ciò vuol dire che la realtà stessa dell'arco è intrinsecamente contraddittoria. Questo modo di argomentare mostra come l'unità degli opposti sia il tema fondamentale della filosofia di Eraclito. Ciascuna realtà non può essere sé stessa se non opponendosi alle altre, in un'eterna guerra che è origine di tutte le cose, il Logos del mondo. Che poi in questa filosofia, anche per la sua opposizione a quella di Parmenide, si accentuassero motivi tendenti a presentare il mondo come un perpetuo divenire (il famoso πάντα ῥεῖ, «tutto scorre», che non si legge nei frammenti di E.) e che questo divenire fosse tradotto in una cosmologia incentrata nell'idea del fuoco come principio, è questione che riguarda piuttosto la storia dell'eraclitismo e delle sue interpretazioni. Il motivo dell'universale concordia discors, della «bellissima armonia» che nasce dalla discordia, in antitesi con l'ontologia eleatica, è uno dei temi centrali della storia della metafisica classica.

Erasmus da Rotterdam

Umanista (Rotterdam 1466 o 1469 - Basilea 1536); tradusse il nome Geert Geertsz nell'altro umanistico, con cui è universalmente noto, di Desiderius Erasmus. Orfano di padre e di madre, entrò a 12 anni nel convento agostiniano di Emmaus (o Steyn), nei Paesi Bassi, e in 5 anni vi acquistò una precoce erudizione classica e i primi rudimenti critici, grazie all'attenta lettura delle opere di Valla. Nel 1492 fu ordinato sacerdote da Enrico di Bergen, vescovo di Cambrai, del quale divenne subito dopo segretario, pur mantenendo l'abito religioso (che fu autorizzato ad abbandonare soltanto nel 1517). Cominciò allora la sua vita di viaggi: prima in Francia (1494-99: Parigi e Orléans), poi in Inghilterra (1499-1500), dove conobbe John Colet e Tommaso Moro; dal 1502 è a Lovanio, quindi (1505) di nuovo in Inghilterra. Nel 1506 venne in Italia, e vi rimase tre anni. La laurea in teologia a Torino, i grandi onori ricevuti a Bologna e a Roma, l'amicizia con G. Aleandro, C. Calcagnini, Egidio da Viterbo, S. Forteguerra, B. Rucellai e molti altri, insieme al lavoro filologico, lo studio del greco con G. Lascaris e M. Musuro, l'attività editoriale a Venezia presso i Manuzio, fecero sì che quando nel 1509 E. lasciò l'Italia la sua fama fosse ormai grandissima, consolidata da opere quali gli *Antibarbari*, gli *Adagia* (1500) e l'*Enchiridion militis christiani* (1504), i primi frutti dell'umanesimo erasmiano.

Tra eruditio e pietas. Ideale discepolo di Valla, E. ne attenuò lo slancio razionalistico, dando invece rilievo all'esercizio storico-filologico, all'interesse linguistico, alle innovatrici preoccupazioni etiche – un motivo quest'ultimo sul quale si innestò agevolmente l'influsso etico-teologico di Colet. Pertanto la dura polemica degli *Antibarbari* contro la teologia 'barbarica' del Medioevo scolastico si appoggia per un lato sull'erudita raccolta degli *Adagia* che si accrescerà significativamente negli anni e nelle edizioni successive; per l'altro lato si sviluppa positivamente nell'*Enchiridion* come aspirazione programmatica all'alleanza umanistica fra eruditio e pietas, suggerita dall'esperienza criticamente vissuta dell'ideale classico. Nella maturazione di questo processo psicologico e culturale aveva avuto decisiva importanza il viaggio in Italia; come è dimostrato dal fatto che dopo di esso E. scrisse la sua opera meritatamente più celebre, l'*Elogio della pazzia* (→) (*Ἐγκώμιον μωρίας* seu *laus stultitiae*, 1509), satira sferzante della presunzione teologica e scolastica, della scandalosa immoralità del clero, dell'indegnità della Curia, sempre in nome di quella nuova visione umanistico-religiosa che in lui riassume l'avversione umanistica per la sottigliezza scolastica,

l'impulso etico-pratico della devotio moderna e la religione platonica del circolo ficiniano. L'Elogio fu scritto in Inghilterra, dove E. insegnò teologia a Cambridge; nel 1514 però, per sollecitazione dell'editore J. Froben, egli si ristabilì a Basilea impegnandosi per lunghi anni in un difficile lavoro filologico. I tratti del suo metodo critico si possono ritrovare in alcune opere di questi anni (*De copia verborum et rerum*, 1512; *De ratione studii*, 1512; *Institutio principis christiani*, 1515), ma ancor più nelle famosissime edizioni del Nuovo Testamento (1516) – cui si accompagnano (1521) le *Adnotationes* e le *Paraphrases* (1517-24) – e dei padri della Chiesa da Girolamo (1516-20) a Cipriano (1520), a Ilario (1522), ad Ambrogio (1527). Seguiranno, tra gli altri, fino agli anni più tardi: Ireneo (1528), Agostino (1531) e Basilio (1532). Tra le opere più strettamente umanistiche è da ricordare il dialogo *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione*, pubblicato nel 1528 insieme con il dialogo *Ciceronianus*, importante scritto in cui è denunciata la povertà, stilistica e spirituale, del ciceronianismo.

L'incontro/scontro con la Riforma. La rivolta luterana lo colse nella quiete operosa della città svizzera: l'umanista nostalgico delle origini, l'editore del Nuovo Testamento, l'avversario della scolastica aveva guardato con favore l'inizio della polemica luterana (E. intervenne a favore di Lutero presso Leone X), ma non si sentì in seguito di avallare l'aspro paolinismo del riformatore che riesasperava quel dualismo tra uomo esteriore e uomo interiore che l'Umanesimo aveva condannato nel pensiero medievale. Gli anni dal 1519 al 1522 furono anni tragici per E. e l'Umanesimo europeo: sotto l'impulso della Riforma, che riapriva le antitesi che l'Umanesimo aveva tentato di conciliare, il cristianesimo protestante e il cristianesimo cattolico costringevano a una scelta decisiva. L'esitazione di E., la sua insistenza nel compromesso, la simpatia per certi aspetti dell'una, ma anche per l'altra parte, sono il segno di una crisi culturale più generale. Se nel 1522 uscivano i *Colloquia familiaria*, in cui la polemica antimediievale e antimonastica trovava l'espressione artisticamente più felice, alla *Expostulatio cum Erasmo* (1523) di U. von Hutten rispose (*Spongia adversus aspergines Hutteni*) con insolita asprezza; poi con il *De libero arbitrio* (1524) attaccò Lutero e la teoria protestante della predestinazione e, alla risposta di questo (*De servo arbitrio*, 1524), oppose un violento *Hyperaspistes* (1525); la polemica continuerà a colpi alterni. E. era cattolico: ma non fu, la sua, una scelta teologica, quanto il ripudio di una rivolta che nel suo carattere estremo minacciava di travolgere i valori universali di concordia, di civiltà, di *humanitas*. Morto Froben (1527), E. tornò nei Paesi Bassi; quando fece ritorno a Basilea la Riforma lo costrinse (1529) a passare a Friburgo. Due anni dopo però era di nuovo a Basilea; e qui scrisse (1533) il *De sarcienda Ecclesiae concordia*, dando piena la misura non soltanto del suo distacco dalla violenza separatistica dei protestanti ma anche della sua fiducia e speranza in una riforma lenta, graduale, ragionevole e, soprattutto, pacifica; l'idea di tolleranza si poneva come coronamento all'ideale umanistico di Erasmo. Le lettere sono state raccolte in 12 voll. (Oxford 1906-58). Nel 1969 è stata avviata ad Amsterdam la pubblicazione degli *Opera omnia* (incompleta, 34 voll. al 2008).

Euclide

Matematico, attivo attorno al 300 a.C. nella colonia d'Alessandria d'Egitto, dove fu chiamato a operare probabilmente da Tolomeo I, in coincidenza con la fondazione della grande Biblioteca e dell'annesso Museo. A E., che scrisse di ottica, astronomia e teoria della musica, oltre che di geometria, si deve la costituzione della scuola matematica di Alessandria, che

formò tutti i maggiori matematici posteriori. Il suo capolavoro sono gli *Στοιχεῖα* (trad. it. Elementi), opera monumentale in 13 libri (più un 14° e 15° spuri), che sistematizzano le conoscenze matematiche dell'epoca. Primo esempio compiuto di sistema assiomatico, l'edificio teorico degli Elementi poggia sulla definizione degli enti geometrici primitivi, di postulati e di «nozioni comuni» universalmente evidenti, da cui è fatta derivare ogni altra proposizione geometrica vera (teorema), secondo una catena dimostrativa che conduce alla deduzione rigorosa di tutta la geometria e l'aritmetica elementari. Benché gran parte dei contenuti degli Elementi di E. non sia originale, quest'opera fu, per il suo impianto teorico-metodico, tra quelle che più influirono sullo sviluppo del pensiero filosofico-scientifico occidentale, rappresentando l'ideale formale di sapere apodittico e il modello della conoscenza a priori, indipendente dall'esperienza. A tale tradizione si rapportò ancora Kant nel suo tentativo di fondazione della validità oggettiva della geometria sulla forma a priori dell'intuizione dello spazio. Implicazioni teoriche di vasta portata ebbero le discussioni sorte tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento sulla validità del quinto postulato di E., o «postulato delle parallele», secondo cui data una retta e un punto esterno a essa, per quel punto passa una e una sola retta parallela alla retta data. Dal riconoscimento della non contraddittorietà delle conseguenze della negazione di tale postulato scaturirono geometrie diverse da quella degli Elementi, dotate d'altrettanta coerenza formale e di applicabilità allo spazio fisico, quale, per es., la geometria riemanniana, sulle cui basi Einstein fondò, agli inizi del Novecento, la teoria della relatività generale.

Frege, Gottlob

Filosofo e matematico tedesco (Wismar 1848 - Bad Kleinen, Meclemburgo, 1925).

Insegnò lungamente a Jena negli anni in cui scienziati illustri come K. Weierstrass, J.W.R. Dedekind, G. Cantor davano grande impulso alle ricerche sui fondamenti della matematica. I lavori di F. hanno notevole importanza, sia dal punto di vista filosofico sia da quello tecnico, nel quadro storico della logica matematica. Il valore della sua opera, pressoché ignorata in vita, fu pienamente riconosciuto solo dopo la sua morte. La posizione di F. è un rigoroso logicismo: egli sostiene infatti (e a lui s'ispirò, tra gli altri, Russell) che i concetti matematici fondamentali debbono essere esprimibili mediante concetti logici; vi sono cioè certi tipi di proposizioni e di operazioni inferenziali, quelle «puramente logiche», che sono privilegiate rispetto alle proposizioni delle teorie per così dire «applicate», in partic. dell'aritmetica; queste ultime teorie si considerano basate su premesse sicure solo se sono riconducibili alla logica pura. Tale atteggiamento portò F. a una serrata polemica con i formalisti. A F. si deve inoltre la distinzione tra il senso e la denotazione di un'espressione linguistica (nome, predicato, enunciato), distinzione che è stata al centro della logica filosofica e della filosofia del linguaggio del Novecento. La relazione di denotazione è poi alla base della teoria del concetto, termine con cui F. intende non qualcosa di psicologico ma, oggettivamente (e con rilevanti concessioni al realismo platonico), un'entità logica sui generis denotata da un'espressione predicativa; sua caratteristica fondamentale è la non saturazione, espressa, sul piano logico-linguistico, da una funzione proposizionale, cioè un'espressione con una variabile non vincolata da quantificatori (per es., « x è un numero primo») e che, prendendo oggetti come argomenti, assume come valore il vero o il falso. Tra i suoi scritti: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879; trad. it. Logica e aritmetica), in cui viene costruito per la prima volta un calcolo degli

enunciati e dei predicati e viene elaborato un opportuno linguaggio simbolico destinato a sostituire, in una formulazione rigorosa, l'ambiguo e impreciso linguaggio comune; *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884; trad. it. *Leggi fondamentali dell'aritmetica*), in cui si tenta di definire il concetto di numero naturale; *Grundgesetze der Arithmetik* (2 voll., 1893, 1903), l'opera principale, in cui le ricerche precedenti vengono riprese e ampliate; *Über Begriff und Gegenstand* (1892) e *Über Sinn und Bedeutung* (1892), i due importanti articoli dedicati rispettivamente al concetto e al significato. Una trad. it. delle opere di F. è apparsa con il titolo *Senso, funzione e concetto: scritti filosofici* (1891-97).

Galilei, Galileo

Fisico e filosofo (Pisa 1564 - Arcetri, Firenze, 1642).

La formazione e i primi scritti. Figlio del musicista e scrittore fiorentino Vincenzo e di Giulia degli Ammannati, trascorse la sua giovinezza tra Pisa e Firenze. Dopo i primi studi in un convento vallombrosano, fu iniziato dal padre alla musica, al disegno e alle lettere. Nel 1581 fu immatricolato tra gli «scolari artisti» all'ateneo pisano, dove studiò medicina per quattro anni, ma senza conseguire il titolo. Risalgono a quel periodo gli studi di geometria, meccanica e idraulica, condotti sotto la guida di Ostilio Ricci da Fermo, allievo di N. Tartaglia, e la lettura di Archimede, Apollonio, Pappo, Euclide. Ritornato a Firenze nel 1585, vi compose i primi scritti: i frammenti *Theoremata circa centrum gravitatis solidorum*, sulla determinazione dei baricentri, e *La bilancetta*, progetto di uno strumento per la determinazione del peso specifico dei corpi. L'interesse geometrico e architettonico prevale nelle lezioni di esegesi dantesca *Circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno* (1588) tenute all'Accademia Fiorentina. Dopo vari tentativi infruttuosi, ottenne nel 1589 dal granduca Ferdinando, grazie all'appoggio di Guidobaldo del Monte, la cattedra di matematica nell'univ. di Pisa; un insegnamento secondario con l'assegno annuo, assai modesto, di 60 scudi. Mentre dalla cattedra G. si atteneva ai programmi d'insegnamento correnti (astronomia tolemaica e geometria euclidea), andava maturando la critica della meccanica e della fisica scolastica. Secondo la tradizione risalgono a quest'epoca l'intuizione dell'isocronismo del pendolo nel Duomo di Pisa, e le esperienze sulla caduta dei gravi dalla Torre pendente, da cui sarebbero nate aspre reazioni accademiche. Un documento capitale delle posizioni ancora largamente scolastiche di G. è invece il *De motu* (1589 segg. ma inedito), pervenutoci in tre stesure successive. È evidente qui l'influenza delle dottrine meccaniche di F. Bonamico, Tartaglia e G.B. Benedetti, in un contesto prossimo a quello dei teorici tardo-scolastici dell'impetus: il moto appare ancora come una «qualità» (virtus impressa) del corpo, che vi «decade» naturalmente come il suono in una campana; la caduta dei gravi, accelerata all'inizio del loro moto, si stabilizza in seguito su un valore limite, ma la velocità di caduta è comunque proporzionale al peso e quindi variabile da corpo a corpo; sebbene G. difenda contro Aristotele la tesi dell'esistenza del vacuum, è ancora ben lungi dalla formulazione corretta della legge di caduta dei gravi, alla quale giungerà dieci anni più tardi. Sono documenti notevoli del gusto letterario di G. le pagine dedicate alla poesia di Ariosto e di Tasso, e il capitolo bernesco *Contro il portar la toga*, redatti in gran parte a Pisa.

Il periodo padovano (1592-1611). Più che l'ostilità dei colleghi, i motivi economici indussero G. a lasciare Pisa per la cattedra padovana di matematiche, concessagli dal senato veneto nel

1592, grazie, ancora una volta, ai buoni uffici dell'amico del Monte. Lo stipendio ancora modesto di 180 fiorini annui, nonostante i successivi aumenti, era assai inferiore alle esigenze: costretto a sovvenire fratelli e sorelle, G. fu costantemente tormentato in quegli anni dal bisogno di denaro. Di qui la necessità di dare lezioni private ai quindici o venti gentiluomini che teneva a pensione, e le produzioni della piccola officina tecnica che mandò innanzi con il meccanico M. Mazzoleni: compassi geometrici e militari, bussole, squadre e altri strumenti matematici, più tardi cannocchiali. Tra queste invenzioni tecniche, realizzate a scopo venale, una pompa «da alzar acque e adacquar terreni» mossa da un cavallo (1593), e il «compasso geometrico-militare» destinato a calcoli balistici e geodetici (1597), che era oggetto di lezioni private, e veniva ceduto da G. agli allievi con una breve istruzione manoscritta. Destinazione analoga ebbero la Breve istruzione all'architettura militare e il Trattato di fortificazione. A Padova G. trascorse diciotto anni di fervido vigore inventivo. Mentre i suoi interessi tecnico-meccanici erano stimolati dalla «frequente pratica del famoso arsenale» veneziano, la società colta di Venezia e Padova gli offriva incontri ed esperienze cosmopolite. Amico del mecenate napoletano V. Pinelli, di P. Paruta, N. Contarini, A. Morosini, si legò soprattutto con G.F. Sagredo, magistrato, mente colta e curiosa di matematica e di fisica, che figurerà come interlocutore «galileiano» nel Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo (→), in cui pure saranno riflesse le vivaci curiosità intellettuali e l'avversione alla pedanteria accademica, tipiche di quella società. All'università, dominata dall'aristotelico Cremonini ma anche rinnovata dall'insegnamento sperimentale di A. Vesalio e dei grandi anatomisti suoi discepoli, G. si conformò alle dottrine tradizionali. Ebbe numerosi uditori tra gli studenti di diritto e di medicina. Argomento delle lezioni furono i libri di Euclide, il Trattato della Sfera di G. Sacrobosco, l'Almagesto di Tolomeo, la meccanica e la fisica di Aristotele. Legato all'insegnamento è il Trattato della Sfera (1605), esposizione sistematica dell'ipotesi tolemaica, in cui la meccanica celeste è ricondotta alle tradizionali sfere solide e al geocentrismo. Nel frattempo G. si era distaccato, in privato, dall'aristotelismo. Il trattatello Le mecaniche (1593), dedicato all'esposizione delle macchine semplici già note agli antichi («stadera, leva, ruota, argano, taglia, vite, coclea»), contiene alcune «definizioni» notevoli del momento di una forza, del centro di gravità, dell'inerzia, che preludono alla legge di caduta dei gravi. La prima testimonianza dell'avvenuta adesione all'ipotesi eliocentrica di Copernico si trova in una lettera a Mazzoni del 1597; poco dopo, a Keplero che gli aveva inviato la sua prima opera, G. rispondeva di essere convinto già da molti anni della verità delle tesi copernicane, ma di non aver osato pubblicare i propri argomenti «intimorito dalla sorte dello stesso Copernico». Le grandi scoperte astronomiche verranno a confermare tesi teoriche già acquisite: nel 1604 un primo indizio fu l'osservazione di una stella nova, visibile per diciotto mesi nella costellazione del Serpentario. Sul fenomeno G. tenne tre lezioni, ma vedendo che poneva problemi densi di «grandissime conseguenze e conclusioni», si astenne dal render pubblico tutto il suo pensiero: la condanna di Bruno era recente. Ne nacque tuttavia una polemica tra peripatetici e seguaci di G.; vi partecipò un Baldassar Capra, che fu anche condannato nel 1607 per aver plagiato lo scritto galileiano Le operazioni del compasso geometrico-militare; contro le sue «calunnie et imposture» G. replicò con una vibrante Difesa. Negli ultimi mesi del 1608 erano stati costruiti in Olanda, da maestri artigiani, i primi esemplari di cannocchiali. Galileo ne ebbe notizia e, secondo la sua stessa testimonianza, «mi posi a pensar sopra tal problema, e la prima notte dopo il mio ritorno [a Padova] lo ritrovai, ed il giorno seguente fabbricai lo stromento». Dispute sulla priorità si ebbero allora e in seguito: merito di G. non fu tanto di aver inventato il cannocchiale, o di averlo reinventato «per via di discorso» (ossia in base a una deduzione

teorica circa l'accoppiamento di due lenti, concava e convessa, già nota a Keplero e a Della Porta), quanto di averlo perfezionato e di averne intuite le feconde applicazioni in astronomia. Dopo aver dato pubblici saggi della potenza del cannocchiale dal campanile di S. Marco, G. lo presentò al Doge come «un artificio [...] cavato dalle più recondite speculazioni di prospettiva [...] cosa che per ogni negozio e impresa marittima e terrestre può essere di giovamento inestimabile»; nell'ag. 1609, all'atto della solenne consegna, G. è nominato lettore a vita in Padova «con stipendio di fiorini mille annui». G. puntò lo strumento verso il cielo in quei mesi: la Luna gli apparve non «di superficie eguale, liscia e tersa», bensì «aspra ed ineguale [...] ripiena di eminenze e di cavità simili, ma assai maggiori ai monti e alle valli» della Terra. L'osservazione del satellite nelle sue fasi ed esposizioni alla luce solare ne rendeva evidenti i crateri; le costellazioni già note risultavano assai più complesse; la Via Lattea, un ammasso di stelle; le stelle fisse si distinguevano nettamente dai pianeti per i contorni e la luminosità. Così il cannocchiale vanificava la tesi aristotelica della perfezione assoluta dei cieli, e suggeriva in concreto l'unità della fisica terrestre e di quella celeste. Nel genn. 1610 G., rivolto lo strumento su Giove, scorge quattro dei suoi satelliti, ne segue le traiettorie e ne coglie il significato dinamico: una conferma dell'ipotesi copernicana, che può essere estesa all'intera struttura del Sistema Solare. Confessando il suo «infinito stupore» di «primo osservatore di cosa ammiranda e tenuta a tutti i secoli occulta», G. redige rapidamente il *Sidereus nuncius* e lo dedica al granduca Cosimo II di Toscana. I satelliti di Giove vengono chiamati, in suo onore, medicei.

Il ritorno a Firenze e la prima condanna (1611-1616). Mentre si diffondeva in Europa l'eco delle scoperte, suscitando resistenze e adesioni (capitale quella di Keplero), in Italia gli ambienti peripatetici e gli astronomi reagivano variamente: Cremonini rifiutò di porre l'occhio allo strumento, G.A. Magini a Bologna e C. Clavio a Roma rimasero diffidenti. G. rinunciò alla cattedra di Padova; nel luglio 1610 ottenne la nomina di «primario matematico e filosofo» del granduca di Toscana e la cattedra primaria di matematica a Pisa, ma «senza obbligo d'abitare in Pisa, né di leggervi, se non onorariamente», con lo stipendio di mille scudi annui. Proseguì in quei mesi le osservazioni con tre notevoli risultati: l'anello di Saturno, intravisto però erroneamente come composto da due corpi collaterali al pianeta; la constatazione che Venere ha fasi analoghe a quelle lunari, sì che «necessariamente si volge intorno al Sole, come anco Mercurio e tutti li altri pianeti»; il chiarimento del fenomeno delle macchie solari, «contigue alla superficie del corpo solare, dove esse si generano e si dissolvono continuamente, nella guisa delle nugole intorno alla Terra». Il fenomeno, che descrisse nell'*Istoria e dimostrazione intorno alle macchie solari* (1612), finiva di distruggere la tesi dell'immutabilità dei cieli; era «il funerale, o più tosto l'estremo ed ultimo giudizio della pseudofilosofia». Seguì una lunga disputa circa la priorità di interpretazione della scoperta con il gesuita C. Scheiner. Dei primi mesi fiorentini è anche il *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua e in essa si muovono* (1612), dedicato alla confutazione dell'idrostatica aristotelica, in difesa della tesi di Archimede circa le differenze di peso specifico tra acqua e corpi. Nell'apr. 1611 G. è a Roma, accolto benevolmente dagli astronomi gesuiti del Collegio Romano (che verificano le sue scoperte astronomiche e le accettano) e dal papa Paolo V, festeggiato da F. Cesi. Di lì a poco, mentre in conversazioni e lettere svolgeva un'attiva propaganda copernicana, e ironizzava vigorosamente contro gli avversari, prese a delinearsi una violenta reazione: prima il domenicano N. Lorini, poi C. Buscaglia e T. Caccini accusarono d'eresia il sistema copernicano in pubbliche prediche e dibattiti. G. replicò con le due importanti lettere a B. Castelli (dic. 1613) e a Cristina di

Lorena (dic. 1615), sostenendovi il rispetto per la Scrittura nelle questioni di fede, e l'autonomia delle sensate esperienze e delle certe dimostrazioni nelle questioni astronomiche: i «due libri», entrambi opera di Dio, non si contraddicono a vicenda. Mentre la Scrittura, adattata alla «incapacità del vulgo», va intesa in senso allegorico riguardo alle questioni di fisica, la natura è «inesorabile e immutabile», né consente altro strumento interpretativo che quello sperimentale e matematico. La prima lettera provocò la denuncia di G. al Sant'Uffizio da parte di Lorini, e l'apertura di un'istruttoria a suo carico. Frattanto, nei primi mesi del 1615, in una lettera al carmelitano P.A. Foscarini, il cardinale R. Bellarmino indicò un espediente al quale G. avrebbe dovuto attenersi nell'espone la tesi eliocentrica, cioè «prudentemente parlare ex suppositione e non assolutamente»; era il criterio già applicato da A. Osiander all'opera di Copernico: il moto terrestre, ammissibile come mera ipotesi matematica destinata a «salvare i fenomeni» in senso fisico è tesi contraria alla Scrittura. G. replicò in una lettera a P. Dini che il sistema copernicano non poteva essere inteso in tal senso: «o bisogna dannarlo del tutto, o lasciarlo al suo essere». La Sacra Congregazione dell'Indice, dopo aver condotto in segreto interrogatori e indagini per tutto il 1615, scelse la prima alternativa. Nel febb. 1616 la tesi eliocentrica e quella asserente il moto diurno e annuale della Terra furono condannate come «stolte e assurde filosoficamente, e formalmente eretiche in quanto espressamente contrarie alla Sacra Scrittura». Il decreto non nominava G., che però fu convocato subito da Bellarmino, il quale gli ingiunse a nome di Paolo V di abbandonare l'ipotesi copernicana, di non insegnarla né difenderla in alcun modo, pena il carcere e il processo. G. assentì, ma per tacitare le voci di una sua abiura, che si diffusero immediatamente, chiese e ottenne da Bellarmino una dichiarazione attestante il carattere non personale della censura.

Il saggiaiore. Sconfitto, malato, assillato da dissapori in famiglia, G. si ritirò dapprima nella villa Segni di Bellosguardo, poi presso Arcetri, per essere vicino al convento dove era monaca la figlia prediletta Virginia, suor Maria Celeste, che morì in ancora giovane età nel 1634. La censura del sistema copernicano aveva resa più acuta in G. la consapevolezza del grande rivolgimento intellettuale di cui era il protagonista, sul piano «filosofico» prima che su quello astronomico e fisico. I suoi scritti successivi – anche se già progettati fin dal 1610 – mirano anzitutto al chiarimento della prospettiva teorica e metodica propria della nuova scienza. Entro tale contesto si situa la polemica sulle tre comete del 1618, attorno alle quali avevano variamente disputato i seguaci di Tolomeo, T. Brahe e Keplero, ricercando argomenti per i rispettivi «sistemi». Il gesuita O. Grassi, del Collegio Romano, tentò di utilizzare elementi delle opposte tesi entro una prospettiva aristotelica. G. entrò nella disputa con il Discorso sulle comete, letto all'Accademia Fiorentina nel giugno 1619 dall'amico M. Guiducci e a lui attribuito. Vi sono contestate le vaghe generalizzazioni di Grassi, e vi è proposta l'ipotesi che le comete siano corpi o vapori terrestri sollevati a grande altezza e illuminati dal Sole. La *Libra astronomica ac philosophica* (1619), che Grassi redasse (con lo pseud. di Lotario Sarsi) contro G. in stile rigorosamente scolastico e sillogistico, provocò quella sorta di manifesto programmatico del metodo sperimentale che è *Il saggiaiore* (1623), vibrante d'ironia e di aspra polemica personale. G. vi riafferma la ribellione contro il principio di autorità e contro il rispetto della tradizione, in nome delle sensate esperienze e delle certe dimostrazioni; enuncia la propria fede platonizzante riguardo alla struttura geometrica dell'Universo; afferma (secondo un'idea cara a tutta la tradizione platonica rinascimentale) che il libro della natura 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»; fonda sull'antica distinzione tra qualità primarie e secondarie la concezione corpuscolare della materia e la riduzione della fisica a meccanica razionale. Di enorme importanza filosofico-gnoseologica è la distinzione tra qualità oggettive e qualità soggettive dei corpi. Una volta individuata la struttura del cosmo nel linguaggio matematico, ne discende che ogni corpo è determinabile secondo qualità matematico-geometriche (estensione, figura, moto), e che la relazione con gli altri corpi è determinabile secondo spazio e movimento. Ne discende che le qualità matematico-geometriche esauriscono la struttura della materia, mentre le qualità sensibili (sapore, odore, colore, suono) non sono inerenti ai corpi, ma risultano dal rapporto momentaneo tra il soggetto senziente e l'oggetto percepito: è il corpo esterno che, attraverso i sensi del soggetto, genera in lui una serie di affezioni o sensazioni, che non esistono nell'oggetto. Ne segue che i mutamenti qualitativi dei corpi, così come essi appaiono ai nostri sensi, non sono manifestazione dell'essenza dei corpi stessi, bensì il risultato della modificazione dei nostri sensi determinata dai moti elementari della materia, calcolabili matematicamente. Le conseguenze filosofiche di questa dottrina sono rilevantissime: poiché, per un verso, G. rompe con la fisica aristotelico-scolastica, per la quale le qualità sensibili erano oggettive, reali, e per un altro verso, una volta ridotti i corpi a moto, figura e relazione, l'indagine scientifica non cerca più il 'che cosa' della natura, bensì il 'come', ovvero le sue leggi, misurabili ed enunciabili in termini matematici. Il nuovo papa Urbano VIII, cui l'opera fu dedicata, accolse G. a Roma nel giugno del 1624 «con grandissimi favori e onori [...] fino a sei volte in lunghi ragionamenti».

Il Dialogo sopra i due massimi sistemi e la condanna del 1633. In questo clima più disteso G. riprese in mano il progetto del Dialogo sopra i due massimi sistemi, annunciato fin dal 1610 come svolgente un «concetto immenso e pieno di filosofia, astronomia e geometria»; vi lavorò tra il 1625 e il 1626, e lo condusse a termine tra il 1629 e il 1630. Il contenuto strettamente astronomico del Dialogo è quello già anticipato negli scritti sui pianeti medicei, sulle macchie solari, sulle fasi di Venere; nuovi e originali sono il contesto metodico nel quale quei dati sono calati, la vasta portata «filosofica» della discussione contro Aristotele e Tolomeo, la delineazione della nuova meccanica celeste e terrestre. Non destinato soltanto ai dotti, ma agli uomini illuminati come l'interlocutore Sagredo, il Dialogo svolge una confutazione «socratica» della vecchia fisica e cosmologia (impersonata da Simplicio), per bocca del protagonista copernicano Salviati. Radicale è la contrapposizione tra la dottrina aristotelica del moto, qualitativa e fondata sulla distinzione tra moti 'naturali' e 'violenti', e la nuova dottrina tutta quantitativa, costruita su una concezione rigorosamente geometrica dello spazio cosmico. G. è lontano da Keplero per quanto riguarda il contenuto matematico e tecnico dell'astronomia eliocentrica, e trascura le sue prime due leggi sulle orbite ellittiche, allora già formulate (1610), attenendosi a uno schema concentrico delle orbite planetarie. La confutazione della meccanica celeste tolemaica è fondata su un peculiare concetto d'inerzia «circolare»: naturali (inerziali) sono i moti curvilinei dei pianeti e dei satelliti attorno ai loro centri. I moti rettilinei, intervenuti probabilmente al momento della creazione del sistema planetario, ne sono attualmente esclusi. Tale descrizione puramente cinematica dei moti celesti eliminava il complesso meccanismo di sfere solide, intelligenze motrici, epicicli ed equanti, ma conservava l'antica suggestione della perfezione dei moti circolari. Al moto curvilineo G. riconduceva anche la caduta dei gravi sulla Terra, rettilinea per un osservatore situato sopra la stessa superficie terrestre, ma composta con il moto di rotazione per un osservatore esterno, ossia tendente in linea curva verso il centro della Terra. Corretta, benché fondata su premesse «scorrette», è nel Dialogo la legge del moto uniformemente accelerato

(«gli spazii passati dal mobile, partendosi dalla quiete, hanno tra di loro proporzione duplicata di quella che hanno i tempi ne' quali tali spazii son misurati, o vogliam dire che gli spazii passati son tra di loro come i quadrati de' tempi»). Si tratta di una conclusione fondata non su esperimenti, ma su «matematica purissima». Esperimenti mentali sono anche quelli relativi alla caduta di gravi su piani inclinati, e frutto di un'analogia astrazione geometrica è l'affermazione del moto indefinito di una sfera, che si muova uniformemente e senza attriti lungo un piano coincidente con la superficie terrestre: moto inerziale, anche in tal caso, ma «circolare». Costruendo la nuova meccanica, G. distrugge definitivamente il pregiudizio aristotelico circa l'immutabilità dei cieli e la dicotomia tra le due fisiche. Appellandosi alle sensate esperienze, soprattutto come conferma delle argomentazioni deduttive, rovescia puntualmente gli argomenti peripatetici tradizionali contro il moto terrestre, e adduce una serie di prove a favore di esso: l'assurdità di un moto velocissimo dei cieli attorno alla Terra; l'impossibilità, per la Terra, di rimanere in quiete al centro di un Universo in moto; l'incongruenza delle velocità rispettive dei pianeti e delle stelle fisse ecc. Gli argomenti volti a combattere l'obiezione circa le forze centrifughe (che proietterebbero lontano i corpi che si trovano sulla superficie terrestre) si fondano sul principio di relatività galileiano: con la similitudine della nave, svolta in una celebre pagina, G. suggerisce il principio che la Terra si comporta come un sistema inerziale. I contatti che G. aveva avuto con Urbano VIII, e l'apparente favore di una parte dell'ambiente curiale, lo avevano illuso circa la possibilità di riprendere, con la pubblicazione del Dialogo, la battaglia in difesa della nuova astronomia. Il papa aveva lasciato intendere di non approvare la censura del 1616; Cesi e i Lincei caldeggiavano l'iniziativa. A metà del 1630 G. sottopose il manoscritto al maestro del Sacro Palazzo N. Riccardi e ottenne l'imprimatur. L'opera vide la luce a Firenze nel febb. 1632. Il favore con il quale fu accolta dagli amici e dal pubblico colto suscitò immediate reazioni avverse: sensibile alle insinuazioni dei nemici di G., Urbano VIII mutò rapidamente atteggiamento. Nell'agosto lo stesso censore Riccardi dette ordine di sequestrare le copie del Dialogo, e di lì a poco G. ricevette l'ordine di presentarsi al tribunale del Sant'Uffizio in Roma. Nonostante le cattive condizioni di salute, sotto la minaccia di essere trasportato *ligatus ac cum ferris*, vi si recò nel genn. 1633. Il processo durò vari mesi; il documento di condanna, emesso il 22 giugno, accusa G. di aver raggirato il censore e di aver trasgredito il divieto del 1616, rendendosi «veementemente sospetto d'eresia, cioè d'aver tenuto e creduto dottrina falsa e contraria alle Sacre e divine Scritture, ch'il Sole sia centro della Terra e che non si muova da oriente ad occidente, e che la Terra si muova e non sia centro del mondo». G., in istruttoria, aveva sostenuto che il Dialogo non intendeva imporre come assolutamente vero il sistema copernicano; ma nel documento d'abiura che fu costretto a sottoscrivere vi è una piena ammissione di colpevolezza, e la solenne asserzione «abiuro, maledico e detesto li suddetti errori e eresie». La condanna prevedeva il carcere formale in Roma, poi commutato in residenza coatta nel palazzo arcivescovile di Siena, dove G. trascorse alcuni mesi affettuosamente ospitato dal cardinale G. Piccolomini. Soltanto nel dic. 1633 poté ritornare ad Arcetri, ove trascorse gli ultimi anni della sua vita, cieco e ammalato, in stato di dimora vigilata.

I Discorsi intorno a due nuove scienze. Il divieto emesso dal Sant'Uffizio concerneva tutti gli scritti editi e inediti di G., ma non poté fermare la diffusione europea del Dialogo e della Lettera a Cristina di Lorena, che videro la luce in traduzione latina presso gli Elsevier di Leida. Qui fu pure pubblicata la seconda grande opera galileiana, cioè i Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica ed ai

movimenti locali (1638). È anche questo un dialogo, con i medesimi protagonisti, ma dedicato alla trattazione di una vastissima gamma di problemi di fisica e meccanica: la resistenza dei materiali in rapporto alla struttura fisica e geometrica dei corpi, la costituzione corpuscolare della materia, la discussione dell'horror vacui e il concetto di vuoto pneumatico, il sincronismo e l'isocronismo dei pendoli (Giorn. 1a); la teoria delle leve e altri problemi di statica e meccanica, con applicazioni agli organismi viventi (Giorn. 2a). Il trattatello *De motu*, inserito e discusso nell'opera (Giorn. 3a e 4a), è una compiuta esposizione della dinamica galileiana, con la rigorosa formulazione delle leggi del moto – uniforme e accelerato – e l'analisi delle traiettorie dei proiettili, fondata sul principio della composizione dei moti. Due altre parti, rimaste frammentarie (Giorn. 5a e 6a), sono dedicate alla teoria euclidea delle proporzioni e al problema fisico-meccanico della «forza della percossa». I Discorsi costituiscono la summa della fisica galileiana e impostano tutti i problemi che saranno affrontati e risolti nei decenni seguenti, dai discepoli di G. fino a Newton. Il carattere prevalentemente deduttivo del metodo qui usato, e il ruolo limitato degli esperimenti addotti a conferma delle teorie, hanno dato luogo a vivaci controversie circa la corretta interpretazione dei procedimenti galileiani, la prevalenza dell'induzione o della deduzione, il «platonismo» matematico di Galilei. Negli ultimi anni G. si occupò della misurazione delle longitudini, della costruzione di orologi a pendolo, di problemi meccanici, della luce lunare, con il celebre scritto *Sopra il candore della Luna* (1640). Gli fu consentito di ricevere con una amici e discepoli: B. Castelli, C. Settimi, E. Torricelli, V. Viviani, primo dei suoi biografi. Subito dopo la sua morte il progetto di una solenne sepoltura nella chiesa fiorentina di Santa Croce fu vietato da Roma, «per non scandalizzare i buoni» e non «offendere la reputazione» della Santa Inquisizione. Il divieto delle opere di G. fu eliminato soltanto nel 1757.

Gassendi (o Gassend), Pierre

Filosofo e scienziato francese (Champtercier, Provenza, 1592 - Parigi 1655).

Prof. di filosofia a Aix-en-Provence (1616-22), poi prevosto della cattedrale di Digne, dal 1645 fu prof. di matematica al Collège Royal. In legami di stretta amicizia con Nicolas Peiresc e Mersenne, attraverso i quali entrò in contatto con i massimi esponenti della cultura filosofica, scientifica e storica del tempo, impegnato in numerose ricerche fisiche (dalla polemica sui pareli alla verifica sperimentale della legge galileiana della caduta dei gravi), storico-erudite (dalla ricostruzione della vita e della filosofia di Epicuro, alla *Notitia Ecclesiae Diniensis*, alle vite di Peiresc, di Copernico, di Tycho Brahe), in polemiche filosofiche (contro gli aristotelici, contro Fludd, Herbert di Cherbury e Descartes), egli è tra i massimi rappresentanti della nuova scienza e in generale della nuova cultura che si andava affermando nel Seicento: in lui la tradizione storico-erudita di origine umanistica si fonde con precisi interessi scientifici, nella comune prospettiva di edificare una scienza – della natura e degli uomini – condotta «historico stylo». Avversario dell'aristotelismo scolastico, contro cui polemizza utilizzando i motivi più tipici della tradizione umanistica e rinascimentale, G. accentua in partic. motivi scettici (vicini a Montaigne e Charron), combattendo l'ideale aristotelico di scienza come conoscenza delle essenze o cause. Questo tema costituisce un motivo centrale della speculazione di G.: egli propone un sapere sempre legato alla conoscenza empirica fenomenica e descrittiva («storica»), controllata e confermata dalla ragione, mentre indica l'inutilità di ogni sapere metafisico che voglia costruirsi come scienza umana. Sono i motivi che fa valere anche nella polemica contro Cartesio, nel cui ideale di

una fisica fondata sulla metafisica egli vede la prosecuzione di uno schema scolastico e dogmatico. Anche quando G. elabora un suo sistema (con il *Syntagma philosophicum*), la metafisica (o teologia naturale) che egli accoglie, resta ai margini del sistema stesso come costruzione meramente probabile, mentre accentua – accogliendo fundamentalmente la fisica epicurea – una concezione empirica e atomistica quale fondamento così della fisica come della morale. Larga l'influenza esercitata da G. nella seconda metà del Seicento, soprattutto nel senso del trionfo di un ideale di conoscenza empiristica e di una fisica atomistica. Tra le opere: *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos libri septem* (1624: pubblicò solo il 1° libro; il 2° uscì postumo, gli altri non furono scritti); *Parhelia* (1630); *De motu impresso a motore translato* (1642); *De proportione qua gravia decidentia accelerantur* (1646); *Institutio astronomica* (1647); *De vita et moribus Epicuri* (1647); *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii qui est de vita, moribus placitisque Epicuri* (1649); *Philosophiae Epicuri syntagma* (1649); *Syntagma philosophicum* (ed. post. in *Opera omnia*, 1658).

Gentile, Giovanni

Filosofo e storico italiano della filosofia (Castelvetrano, Trapani, 1875 - Firenze 1944). Allievo, alla Scuola normale superiore di Pisa, di Jaja (che lo avvicinò al pensiero di Spaventa), di A. D'Ancona e di A. Crivellucci, fu prof. nelle univ. di Palermo (1906-13), Pisa (1914-16), Roma (dal 1917); direttore (1929-43) della Scuola normale superiore di Pisa, di cui promosse l'ampliamento e lo sviluppo; collaboratore con Croce per un ventennio nella redazione della *Critica* e nell'opera di rinnovamento della cultura italiana; fondatore (1920) e direttore del *Giornale critico della filosofia italiana* (→); ministro della Pubblica istruzione (ott. 1922 - luglio 1924) e autore di una riforma organica del sistema scolastico che da lui prende il nome; senatore del Regno (dal nov. 1922). Considerò il fascismo come il continuatore della destra storica nell'opera del Risorgimento, e a esso aderì; ma si tenne lontano, soprattutto nella collaborazione intellettuale, da ogni intransigenza verso persone di differenti e opposti convincimenti. Dopo essere stato ministro della Pubblica istruzione, abbandonò la politica attiva, dedicandosi, oltre che agli studi, alla promozione e organizzazione di imprese culturali (in primo luogo l'*Enciclopedia Italiana*, di cui fu il direttore scientifico, 1925-43). Il 24 giugno 1943 riapparve alla ribalta politica con un discorso in Campidoglio, in cui auspicava, come italiano e «non gregario di un partito che divide», l'unione di tutte le forze per la salvezza del paese, che era sull'orlo della sconfitta. Nella seconda metà di novembre fu nominato da Mussolini presidente dell'*Accademia d'Italia*, trasferita in quei frangenti a Firenze, dove G. fu ucciso da un gruppo di partigiani (gli scritti suoi di quel tragico periodo furono poi raccolti dal figlio Benedetto nel volume: *G. Gentile: dal discorso agli italiani alla morte*, 1950).

L'attualismo. La filosofia di G. si incentra sul concetto del pensiero come 'atto puro', da cui la denominazione di 'attualismo' o 'idealismo attuale' da essa assunta. Tale concetto è inteso non, come in Aristotele, quale realtà priva di potenza e quindi perfettamente realizzata, bensì come realtà che coincide con lo stesso processo di realizzazione, ossia come pensiero pensante o pensiero in prima persona o Io (risolvente in sé tutto il reale naturale o storico), il quale 'è' tale in quanto 'non è' già o di fatto, ma 'diviene', si fa. Pertanto l'Io – in cui G. ritrova l'io trascendentale di Kant liberato dal noumeno e da ogni dualismo di attività teoretica e pratica – si pone come sintesi «attuosa» di coscienza di sé e coscienza di altro da

sé, o come autodeterminazione dell'autoconcetto nel concetto, il quale è il «risultato in cui termina un processo dinamico vivo». In questa conciliazione della fermezza del pensato e della dinamicità del pensare (in cui il primo è contenuto e risolto), G. trova l'inveramento della logica aristotelica, o dell'identità, e della logica hegeliana, o dialettica. Con la critica e la negazione di ogni presupposto dell'attività dell'Io, e quindi di ogni dualismo (di natura e spirito, finito e infinito, ecc.), si afferma l'assoluto spiritualismo o immanentismo. Tale concezione, che risolve tutta la realtà e ogni forma della vita spirituale nell'atto del pensiero, identifica questo ultimo con la filosofia o autocoscienza, quale mediazione dialettica dell'arte e della religione, concepita l'una come momento della pura soggettività o sentimento e l'altra come momento della pura oggettività; e conduce parimenti all'identificazione di storia e filosofia, come risoluzione del passato nel presente eterno dell'atto. Tale concezione è sviluppata da G. nelle sue opere filosofiche: *La riforma della dialettica hegeliana* (1913); *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916); *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916); *Sistema di logica* (2 voll., 1917-23); *Discorsi di religione* (1920); *Filosofia dell'arte* (1931); *Introduzione alla filosofia* (1933); *Genesi e struttura della società* (post., 1946). Tutta la sua opera, assieme a quella di Croce, venne nel 1934 posta all'Indice.

L'attività di storico della filosofia. G. ha svolto opera vastissima anche come storico della filosofia, attento soprattutto allo svolgimento della filosofia italiana: dallo studio Rosmini e Gioberti (1898, in cui riprendeva la sua tesi di laurea) ai volumi *Dal Genovesi al Galluppi* (1903); *La filosofia* (nella *Storia dei generi letterari italiani*, 1904-15, poi ripubblicato col titolo *Storia della filosofia italiana* fino a L. Valla); *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* (1913); *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (4 voll., 1917-23); *G. Capponi e la cultura toscana del sec. XIX* (1922). La sua opera storiografica, in cui si avverte l'influenza della prospettiva hegeliano-spaventiana (per cui la storia della filosofia è l'attuarsi progressivo dello spirito), è ricca di contributi puntuali (come gli *Studi vichiani*, 1915, e i due voll. sul Rinascimento: *Studi sul Rinascimento*, 1923; *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, 1920; poi ripubblicato in 3ª ed., 1939, col titolo *Il pensiero italiano del Rinascimento*), nonché di ricerche erudite e di edizioni di testi soprattutto di filosofi italiani (da ricordare la collaborazione all'ed. di Vico e l'ed. dei *Dialoghi metafisici* e dei *Dialoghi morali* di Bruno). Da tale opera la storiografia filosofica ha ricevuto grande impulso, e molta influenza hanno esercitato certi suoi schemi interpretativi.

La pedagogia. Dalla concezione attualistica G. ricavò, rispetto al problema educativo, due principali conseguenze: l'identità di pedagogia e filosofia e il concetto dell'autonomia dell'educando. L'educazione, essendo un processo che unifica l'educando e l'educatore, è propriamente 'autoeducazione'. Queste idee presiedettero alla riforma della scuola del 1923 (*La riforma della scuola in Italia*, 1932): essa concepiva la scuola come funzione essenziale dello Stato, ma consentì, in omaggio al principio della libertà d'insegnamento, l'istituzione di scuole private, a fianco di quelle pubbliche. Allo Stato rimaneva il compito di controllare entrambe mediante l'esame di Stato, che doveva altresì accertare la maturità del candidato. Con la sua riforma G. intese sostituire all'istruzione manualistica e informativa quella formativa che si basa sul contatto diretto con gli autori classici. Egli riconobbe altresì, in antitesi all'indirizzo strettamente intellettualistico della scuola tradizionale, il valore dell'educazione estetica e di quella religiosa, promosse l'educazione fisica e sportiva e rinnovò le scuole di tipo moderno e professionale. Tra le opere pedagogiche si segnalano: *Sommario di pedagogia* (2 voll., 1913-14); *La riforma dell'educazione* (1920); *Educazione e scuola laica* (1921); *Preliminari allo studio del fanciullo* (1924).

Estetica e critica letteraria. Notevole anche il suo impegno nel campo dell'estetica e della critica letteraria (Frammenti di estetica e letteratura, 1921; Manzoni e Leopardi, 1928; Filosofia dell'arte, 1931; Studi su Dante, post., 1965). Teorizzando l'arte come il momento dialettico dell'immediato sentimento, che si media esprimendosi e incarnandosi nel pensiero o filosofia, di cui è l'«anima ascosa e presente», egli assegnò alla critica (in ciò intendendo riallacciarsi a F. De Sanctis) il compito di ricercare nell'artista l'uomo, ossia di considerare la forma come la concretezza di un contenuto reale (la concezione morale, la fede religiosa, il credo politico, ecc., di un artista). Pertanto un'opera di poesia non viene spezzata in poesia e non poesia, poesia e struttura, ma valutata nella sua unità e organicità, come opera di poesia e insieme di pensiero.

La scuola gentiliana. G., che alla scuola aveva dato il meglio di sé, ebbe una folta schiera di allievi e seguaci che, per un certo periodo, fecero dell'attualismo il sistema filosofico caratteristico della vita culturale italiana (emblematica fu la sezione di Filosofia – Spirito, Calogero, ecc. – dell'Enciclopedia, anche come luogo aperto alla discussione); negli ultimi anni di vita del filosofo, tuttavia, ebbe luogo un processo che doveva portare allo sfaldamento dell'unità del movimento attualistico, il quale si divise in due opposti indirizzi: l'uno teso a svilupparne i principi in forme di estremo storicismo e problematicismo, l'altro centrato sul tentativo di conciliarlo con la trascendenza e il teismo tradizionali.

Giansenio, Cornelio

Forma italianizz. (lat. Cornelius Iansenius) del nome del teologo olandese Cornelis Jansen (Ackow 1585 - Lovanio 1638). Studiò a Utrecht e Lovanio, dove erano ancora vivaci le controversie suscitate da Baio, e subì l'influsso di Giacomo Janson (Iansonius), direttore del Collegio di Adriano VI, e del compagno di studi Duvergier de Hauranne de Saint-Cyran, che seguì a Parigi (1604, per continuare gli studi alla Sorbona) e presso il quale visse, a Parigi e poi a Baiona (1611-14). Ritornò quindi a Lovanio, dove conseguì il dottorato (1619) e resse la cattedra di Sacra Scrittura (1630). Nel 1635 divenne vescovo di Ypres. Insieme a Hauranne G. aveva progettato una riforma della Chiesa, comprendente il rafforzamento dell'autorità dei vescovi contro quella degli ordini religiosi (specie la Compagnia di Gesù) e la restaurazione, in teologia, dell'agostinismo; gli era piaciuto il *De Republica ecclesiastica* di M.A. De Dominis e aveva veduto con simpatia, nel mondo dei riformati, il sinodo di Dordrecht. G. espresse tali posizioni critiche in una serie di scritti, alcuni dei quali postumi, come *Alexipharmakon* (1630), *Spongia notarum* (1631), *Mars gallicus* (1635), pubblicato sotto il nome di Alessandro Patrizio Armacano, e in alcuni commenti biblici (*Tetrateuchus*, 1639; *Pentateuchus*, 1641; *Analecta*, 1644). Ma l'opera cui in partic., resta legato il nome di G. è l'*Augustinus, seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, pubblicata anonima dopo la sua morte, nel 1640 e condannata l'anno successivo. In essa il teologo espone, contro le correnti interpretazioni, quella che riteneva la genuina dottrina di Agostino, proponendo, altresì, la sua personale concezione della grazia, della predestinazione e della libertà. Scritto fortunatissimo, l'*Augustinus* fu all'origine di una secolare polemica sulla grazia e la predestinazione e diede avvio al movimento religioso del giansenismo (→).

Gödel, Kurt

Matematico e filosofo austriaco, naturalizzato statunitense (Brno 1906 - Princeton 1978). Libero docente di matematica nell'univ. di Vienna (1933-38), fu uno degli studiosi che si riunivano attorno a Schlick nel Wiener Kreis (→ Vienna, Circolo di). Dopo il 1938 emigrò negli Stati Uniti. Si è occupato prevalentemente di logica matematica, di teoria degli insiemi e di teoria della relatività. Tra i suoi scritti: *Über formal unentscheidbare Sätze der «Principia mathematica» und verwandter Systeme* (1931); *The consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum hypothesis* (1940); *Russell's mathematical logic* (1944). Il suo nome resta particolarmente legato a due risultati fondamentali. Un'ampia raccolta dei suoi scritti è stata tradotta in *Opere* (3 voll., 1999-2002). Il primo è il cosiddetto numero di G.: è un numero intero che può venire associato a ogni espressione di un sistema formale T del primo ordine. Il criterio per eseguire questo collegamento è, per lo più, il seguente: si scelgono una volta per tutte più numeri interi $a, b, c, d, \dots$, da farsi corrispondere ordinatamente ai vari segni del sistema T. Ciò fatto, si consideri un'espressione qualsiasi A di T: essa è costituita da una certa successione di segni di T e perciò dà luogo ad una nuova successione $n_1, n_2, n_3, \dots$, i cui elementi sono quei numeri che, in base alla convenzione fatta, corrispondono rispettivamente al 1°, al 2°, al 3°, ..., segno di A. Il numero di G. di A è il risultato della moltiplicazione $= 2^{n_1} 3^{n_2} 5^{n_3} 7^{n_4} \dots$, per tanti numeri primi quanti sono i segni di A. Viceversa, ogni numero intero che scomposto in fattori primi dia luogo unicamente a esponenti uguali a qualcuno dei numeri $a, b, c, \dots$, è numero di G. di una espressione di T. Non ogni numero intero è, perciò, un numero di Gödel. Un procedimento del tipo indicato è detto aritmetizzazione o gödelizzazione; il suo uso è molto opportuno, per trattare varie questioni di logica matematica. Il secondo fondamentale apporto di G. è il teorema di incompletezza sintattica. È questo il più celebre dei teoremi di G. e fu da lui reso noto nel 1931. Esso prende in considerazione un sistema formale assiomatico T che sia coerente e in grado di esprimere l'aritmetica ricorsiva. Ebbene, nel linguaggio di T esistono delle proposizioni tali che né esse né le loro negazioni sono dimostrabili in T. T viene perciò detto sintatticamente incompleto, e si dimostra che tale incompletezza è essenziale: cioè essa non è eliminabile neppure ampliando l'insieme degli assiomi in modo che contenga la proposizione né dimostrata né refutata nel sistema. Un'interessante conseguenza del teorema di G. è che nel sistema T non è dimostrabile la proposizione che asserisce la coerenza dello stesso T, o, come a volte si dice, seppure in maniera approssimativa, la coerenza di T non può venir dimostrata con mezzi formalizzabili entro T. Poiché le dimostrazioni finitiste richieste da Hilbert soddisfano invece quest'ultimo requisito, o perlomeno non si ha idea di una dimostrazione finitista non rappresentabile aritmeticamente, le condizioni hilbertiane sembrano troppo ristrette e destinate a fallire. Questo non vuol dire però che non si possano avere dimostrazioni di coerenza dell'aritmetica; Gentzen ne ha data una nel 1936, con un metodo costruttivo, ma non finitista in senso hilbertiano.

Gödel, Kurt

Matematico e filosofo austriaco, naturalizzato statunitense (Brno 1906 - Princeton 1978). Libero docente di matematica nell'univ. di Vienna (1933-38), fu uno degli studiosi che si riunivano attorno a Schlick nel Wiener Kreis (→ Vienna, Circolo di). Dopo il 1938 emigrò negli Stati Uniti. Si è occupato prevalentemente di logica matematica, di teoria degli insiemi e di teoria della relatività. Tra i suoi scritti: *Über formal unentscheidbare Sätze der «Principia mathematica» und verwandter Systeme* (1931); *The consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum hypothesis* (1940); *Russell's mathematical logic* (1944). Il suo

nome resta particolarmente legato a due risultati fondamentali. Un'ampia raccolta dei suoi scritti è stata tradotta in Opere (3 voll., 1999-2002). Il primo è il cosiddetto numero di G.: è un numero intero che può venire associato a ogni espressione di un sistema formale T del primo ordine. Il criterio per eseguire questo collegamento è, per lo più, il seguente: si scelgono una volta per tutte più numeri interi $a, b, c, d, \dots$, da farsi corrispondere ordinatamente ai vari segni del sistema T. Ciò fatto, si consideri un'espressione qualsiasi A di T: essa è costituita da una certa successione di segni di T e perciò dà luogo ad una nuova successione $n_1, n_2, n_3, \dots$, i cui elementi sono quei numeri che, in base alla convenzione fatta, corrispondono rispettivamente al 1°, al 2°, al 3°, ..., segno di A. Il numero di G. di A è il risultato della moltiplicazione $= 2^{n_1} 3^{n_2} 5^{n_3} 7^{n_4} \dots$, per tanti numeri primi quanti sono i segni di A. Viceversa, ogni numero intero che scomposto in fattori primi dia luogo unicamente a esponenti uguali a qualcuno dei numeri $a, b, c, \dots$, è numero di G. di una espressione di T. Non ogni numero intero è, perciò, un numero di Gödel. Un procedimento del tipo indicato è detto aritmetizzazione o gödelizzazione; il suo uso è molto opportuno, per trattare varie questioni di logica matematica. Il secondo fondamentale apporto di G. è il teorema di incompletezza sintattica. È questo il più celebre dei teoremi di G. e fu da lui reso noto nel 1931. Esso prende in considerazione un sistema formale assiomatico T che sia coerente e in grado di esprimere l'aritmetica ricorsiva. Ebbene, nel linguaggio di T esistono delle proposizioni tali che né esse né le loro negazioni sono dimostrabili in T. T viene perciò detto sintatticamente incompleto, e si dimostra che tale incompletezza è essenziale: cioè essa non è eliminabile neppure ampliando l'insieme degli assiomi in modo che contenga la proposizione né dimostrata né refutata nel sistema. Un'interessante conseguenza del teorema di G. è che nel sistema T non è dimostrabile la proposizione che asserisce la coerenza dello stesso T, o, come a volte si dice, seppure in maniera approssimativa, la coerenza di T non può venir dimostrata con mezzi formalizzabili entro T. Poiché le dimostrazioni finitiste richieste da Hilbert soddisfano invece quest'ultimo requisito, o perlomeno non si ha idea di una dimostrazione finitista non rappresentabile aritmeticamente, le condizioni hilbertiane sembrano troppo ristrette e destinate a fallire. Questo non vuol dire però che non si possano avere dimostrazioni di coerenza dell'aritmetica; Gentzen ne ha data una nel 1936, con un metodo costruttivo, ma non finitista in senso hilbertiano.

Goethe, Johann Wolfgang

Poeta e scrittore (Francoforte sul Meno 1749 - Weimar 1832)

La filosofia della natura. Pur dimostrandosi restio a scendere apertamente in campo filosofico, la sua attenzione nei confronti della filosofia fu sempre grande. Delle sue svariate esperienze intellettuali in epoca giovanile sono da ricordare, a stretto contatto con Herder, i suoi interessi per la tradizione magico-ermetica del Rinascimento, che traspare anche dalle redazioni più tarde del Faust, ma anche l'attenzione per concezioni ereticali di tipo gnostico, mistico e pietistico, ripetutamente documentate in *Dichtung und Wahrheit* (1811-14; trad. it. Poesia e verità) e nei *Gespräche mit Eckermann* (1836, 2ª ed. ampliata 1848; trad. it. Conversazioni con Eckermann). Ma già a partire dal famoso *Studie nach Spinoza* (1784-85), si delineano alcune caratteristiche del pensiero di G. che risultano da un singolare incrocio di temi illuministici e temi preromantici: nella sua visione panteistica, l'Universo è una totalità vivente e infinita, in cui tutto si lega con tutto, e infinito è anche ogni singolo componente di esso (profondità infinita dell'individuo), ma proprio per questo è essenziale il tema del limite;

solo un uso rigoroso di esso, e quindi il riferimento al concetto di forma (Gestalt), permette un giusto rapporto conoscitivo con la natura, rapporto che non può essere quello meramente quantitativo della misurazione matematica, ma che non può nemmeno essere lasciato alla semplice intuizione: al contrario, solo un attento lavoro del soggetto conoscente su di sé, oltre che sull'oggetto, può far giungere alla visione di quello che G. chiama «il fenomeno originario», una struttura semplice ed elementare che, per gioco puramente combinatorio, può generare i fenomeni più complessi, quelli che si presentano alla nostra esperienza immediata. G., i cui interessi naturalistici spaziavano dalla botanica all'anatomia comparata alla teoria dei colori, dette un classico esempio del metodo del «fenomeno originario» nel suo *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* (1790; trad. it. *Metamorfosi della piante*), in cui fece vedere come l'intera struttura della pianta potesse essere ricavata dalle trasformazioni del seme (definito anche «tipo») e che la metamorfosi «crea le forme più diverse per metamorfosi dello stesso organo». Il significato filosofico di questa concezione risiede nel fatto che essere e divenire, unità e molteplicità, forma e trasformazione sono visti come due facce della stessa realtà: la natura è un continuo produrre e disfare forme, il teatro di un costante divenire in cui vige però anche un ordine rigoroso.

Aspetti metodologici. Sul piano epistemologico, G. sviluppa, in nesso a questa concezione, una fine analisi dei concetti di esperienza e di esperimento, che guarda esplicitamente, anche per l'influenza di Schiller, al tentativo kantiano, nella *Critica del giudizio*, di delineare un equilibrio fra astrazione e intuizione, fra meccanicismo e vitalismo, fra scienza e poesia. L'esperimento non può concepirsi come una mera sussunzione dell'oggetto sotto le categorie astratte, intellettuali del soggetto (come avveniva nella prima *Critica kantiana*); al contrario, si tratta di porre un limite all'attivismo del soggetto, per permettergli di aprirsi all'oggetto, al fine di far sì che l'oggetto si schiuda di fronte a lui (*Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*, 1810, ed *Einwirkung der neuern Philosophie*, 1820). In questo modo, G. si scontrava direttamente con la metodologia delle scienze naturali quale si era sviluppata dal 17° sec. in poi.

La teoria dei colori. Il massimo sforzo che egli compì in questa direzione fu *Zur Farbenlehre* (1810; trad. it. *La teoria dei colori*), in cui esplicita è esposta la polemica con l'ottica newtoniana. Per G. la riduzione della luce a un mero movimento meccanico di particelle, misurabile quantitativamente mediante il prisma, è del tutto erronea; lo studio del fenomeno della visione deve mettere in rilievo il ruolo attivo dell'occhio e il fatto che la luce non è semplice ricezione di qualcosa di esterno all'occhio, ma emissione dell'occhio stesso: anche in questo caso, insomma, si tratta di non separare meccanicamente soggetto e oggetto, ma trovare il punto di equilibrio della loro intima connessione. Sulla base di queste premesse epistemologiche, G. opera una sistematizzazione del tutto nuova dell'ottica, partendo dai dati elementari della visione effettiva, e non da dati quantitativi, e privilegiando la polarità, innanzitutto quella fra luce e oscurità, come elemento fondamentale che governa il campo della visione.

Altre ricerche e riflessioni. Gli interessi filosofici di G., in gran parte indirizzati allo studio della natura, furono svariati: basterà ricordare ancora i suoi contributi all'anatomia comparata, e in partic. la sua scoperta dell'osso intramascellare; queste ricerche si inquadraivano nell'ambito del grande dibattito del primo Ottocento sui temi delle catastrofi naturali e dell'evoluzione fra G. Cuvier e G. Saint-Hilaire, dibattito in cui G. prese le parti del secondo. Sul piano dell'etica, è anche da ricordare la pessimistica concezione dell'*Entsagung* («rinuncia»), cui approda il G. maturo di *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1796; trad. it. *Gli anni*

di apprendistato di Wilhelm Meister): la civiltà moderna impone il sacrificio dell'individuo, attraverso la sua sottomissione ad autorità superiori e occulte, secondo una visione della società borghese che non può non ricordare gli accenti di Freud nel Disagio della civiltà.

La scoperta del Goethe filosofo e scienziato. La teoria dei colori e, in generale, le sue riflessioni sul metodo scientifico, furono l'aspetto più misconosciuto dell'opera di G. al suo tempo e per molti anni a venire, con gran rincrescimento dell'autore, che vi aveva dedicato moltissime energie. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento e poi, con una progressiva accelerazione, nel Novecento e ancora ai giorni nostri, ricerca scientifica e speculazione filosofica hanno operato una netta rivalutazione di tali lavori, pur riconoscendo i meriti di Newton: psicologia della Gestalt, strutturalismo, concezioni ecologiche della visione (J.J.Gibson), perfino ricerche matematiche (per es. la teoria delle catastrofi di R. Thom) hanno reso giustizia all'autore del Faust. In campo filosofico l'avvento della fenomenologia ha trovato nella concezione del fenomeno originario e nell'idea goethiana di visione un punto di riferimento essenziale, né bisogna dimenticare l'influenza che egli ha avuto su Wittgenstein. Infine, un filosofo della statura di Cassirer ha scorto, nella sua riformulazione del kantismo, un punto di riferimento fondamentale nel concetto goethiano di «forma» (Gestalt).

Gorgia di Leontini

Sofista (483 ca. - 375 ca. a.C.). Fu il rappresentante più notevole dell'antica sofistica dopo Protagora, e insieme il creatore dell'arte retorica. Della sua vita poco è noto, si narra che con l'esercizio e l'insegnamento dell'arte oratoria diventò così ricco da poter dedicare ad Apollo una sua statua d'oro, collocata nel tempio di Delfi. Nel suo ricercato stile di vita sembra realizzarsi l'ideale pratico proprio della sofistica. Con tale ideale concorda, anche nella sua particolare impostazione teorica, la dottrina gorgiana dell'oratoria come arte produttrice di «persuasione» (πειθώ) – e non come mezzo per promuovere la conoscenza della verità – capace di indurre l'animo dell'ascoltatore alle convinzioni che giovano alla causa sostenuta dall'oratore; in questa concezione è evidente l'affinità con il relativismo gnoseologico di Protagora. Di qui la valutazione entusiastica del potere della parola, del λόγος, «grande dominatore, che col più piccolo e più invisibile corpo compie le opere più divine» (Encomio di Elena, 8) e la conseguente elaborazione formale dei mezzi oratori che fa di G. il vero creatore dell'antica oratoria d'arte. Saggi tipici di tale abilità formale sono le difese di due antiche figure del mito, Elena e Palamede. Con questo fondamento positivo, di relativismo pratico, proprio della retorica gorgiana, sembra invece in disaccordo la dottrina filosofica attribuita a G., secondo la quale questi, in uno scritto intitolato Περί τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως («Del non ente, ossia della natura»), sostenne, in tre distinte argomentazioni, che nessuna cosa esisteva, che se anche fosse esistita non la si sarebbe potuta conoscere, che se anche la si fosse conosciuta non si sarebbe potuto comunicare tale conoscenza agli altri. Ma la critica più recente ha chiarito, soprattutto mediante l'analisi comparativa delle due esposizioni che ci restano dello scritto gorgiano (quella di Sesto Empirico e quella dello pseudo-Aristotele), come l'esposizione di Sesto, da cui deriva l'immagine di G. scettico e nichilista, sia in realtà deformata dalla sua intenzione di dossografo dello scetticismo e debba quindi cedere il passo all'esposizione dello pseudo-Aristotele, nella quale l'intenzione di ironia antieleatica dello scritto di G. appare connessa al suo relativismo sofistico. A G. è intitolato l'omonimo dialogo di Platone; interlocutori ne sono Callicle, Cherefonte, G., Polo e

Socrate, il quale nega che la retorica sia una scienza e, contro l'esaltazione sofistica dell'abilità e della forza, afferma il valore assoluto della giustizia.

Gramsci, Antonio

Uomo politico e pensatore italiano (Ales, Cagliari, 1891 - Roma 1937). Aderì nella prima giovinezza al Partito socialista italiano, e nel 1917 divenne segretario della sezione torinese di quel partito. Nel 1919 fondò (insieme ad A. Tasca, U. Terracini e P. Togliatti) L'ordine nuovo, settimanale di cultura socialista. Dall'autunno del 1919 fu animatore dei 'consigli di fabbrica'. Nel sett. del '20 partecipò al movimento di occupazione delle fabbriche, e nel '21 fu tra i fondatori del Partito comunista italiano. Nel 1923-24 si allontanò sempre più dalle posizioni di A. Bordiga, che aveva diretto il Partito comunista dalla fondazione, e si avvicinò alle posizioni leniniste dell'Internazionale comunista. Nel 1926, nel congresso di Lione, riuscì a far prevalere la propria linea. In occasione della grave crisi provocata dal delitto Matteotti, G. propose ai gruppi dell'Aventino e al Comitato delle opposizioni di costituirsi in antiparlamento. Nel 1926 fu arrestato; dopo un periodo di confino, nel 1928 fu condannato dal Tribunale speciale fascista a venti anni di reclusione, durante i quali si ammalò e morì.

Di G. sono stati pubblicati, postumi, oltre alle Lettere dal carcere (1947; ed. ampliata 1965), vari volumi tratti dai suoi Quaderni del carcere, saggi e appunti scritti durante il periodo di detenzione: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce (1948); Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura (1949); Il Risorgimento (1949); Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno (1949); Letteratura e vita nazionale (1950); Passato e presente (1951). Nel 1975 è stata pubblicata (a cura di V. Gerratana) un'ed. critica dei Quaderni del carcere. Nei Quaderni (che hanno esercitato un largo influsso sulla cultura italiana del secondo dopoguerra), G. ha affrontato una grande varietà di temi filosofici, storici e letterari. In campo filosofico ha sviluppato un serrato dibattito ideale con l'opera di Croce (da G. considerata «il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»), sulla base della convinzione che la filosofia crociana fosse in misura notevolissima una ritraduzione in linguaggio speculativo dello «storicismo realistico» del materialismo storico. Quest'ultimo viene concepito da G. come «filosofia della prassi» (secondo l'espressione coniata da Labriola e ripresa da Gentile nel suo saggio sulla filosofia di Marx). L'interpretazione del marxismo sviluppata da G. risente fortemente del neoidealismo italiano. Egli rifiuta – sulle orme di Gentile e di Mondolfo – il miscuglio di darwinismo e di dialettica hegeliana realizzato da Engels e l'applicazione che questi aveva fatto della dialettica alla natura (respinge quindi il cosiddetto materialismo dialettico, che faceva parte dell'ortodossia dei partiti comunisti di osservanza sovietica). Per G. la dialettica è sì uno strumento essenziale al marxismo, e anzi la sua sostanza midollare, ma per intendere la storia umana, non per applicarla in modo estrinseco alla natura. Allo stesso modo egli respinge l'estensione dei metodi delle scienze empiriche al mondo degli uomini, cioè alla storia. G. è molto netto su questo punto: il marxismo, o «filosofia della prassi», è una concezione dialettica della storia umana, e la dialettica è incompatibile con i metodi delle scienze empiriche, che si fondano sul principio di causa, studiano i processi come rigorosamente connessi fra loro e derivanti gli uni dagli altri secondo un legame necessario, e quindi non conoscono alcuna discontinuità nel proprio materiale. Invece, ciò che contraddistingue il mondo storico degli uomini è che la necessità può essere vinta da un atto di volontà, da una presa di coscienza di vaste masse umane. Su questa base (e seguendo Croce) G. definisce «fuorviante» la definizione del

marxismo come materialismo storico, e in ogni caso, egli dice, bisogna «posare l'accento sul secondo termine storico, e non sul primo, di origine metafisica». In campo filosofico-politico G. ha sviluppato il concetto di «egemonia»: nei paesi dell'Europa occidentale, nei quali la società civile è ricca e articolata, il movimento operaio non può conquistare il potere attraverso un atto rivoluzionario ed esercitarlo con la sola dittatura, ma deve conquistare il complesso tessuto della società civile, attraverso una paziente e originale elaborazione e azione politico-culturale: solo dopo aver esercitato una vera egemonia politico-culturale sull'intera società, il «nuovo Principe» (il Partito comunista) può esercitare il potere, il quale quindi non può essere mera forza, ma deve essere forza+consenso. Nella concezione di G. l'elaborazione di una nuova cultura diventa la premessa essenziale per una efficace azione politica dei comunisti (in ciò corregge in modo sostanziale il leninismo).

Gregorio di Nissa (o G. Nissèno)

Padre della Chiesa (Cesarea di Cappadocia 335 ca. - Nissa 394 ca.), santo.

Fu uno dei 'grandi padri cappadoci'. Nato da famiglia cristiana, insegnò retorica, ma presto si sentì spinto verso la vita ascetica, abbracciata dal fratello Basilio (anch'egli santo), dalla sorella Macrina, dall'amico Gregorio di Nazianzo; raggiunse il fratello ad Annesi, dove si diede allo studio della Bibbia e degli scrittori ecclesiastici. Basilio, divenuto vescovo di Cesarea (370), lo fece eleggere a Nissa, ma il vicario del Ponto, Demostene, riuscì a farlo deporre. Tornò in sede nel 378 e, morto il fratello, si trovò a capo degli ortodossi in Oriente partecipando al secondo concilio ecumenico di Costantinopoli (381): tanto che Teodosio designò la sua fede come modello di ortodossia. G. la difese, infatti, soprattutto contro l'ariano anomeo Eunomio, contro Apollinare di Laodicea e gli pneumatomachi. Ammiratore di Libanio, influenzato dal neoplatonismo, ma anche per certi riguardi dallo stoicismo e da Posidonio, G. continua la tradizione di Clemente Alessandrino e di Origene, che pure critica seguendo Metodio d'Olimpo, accettando la dottrina ortodossa della risurrezione dei corpi; per quanto riguarda l'apocatastasi, invece, la sua posizione è stata soggetta a critiche, sebbene G. ammetta che alcuni rimarranno soggetti a pene eterne. Ma G. ha della pena un concetto soprattutto 'medicinale'. La «tunica di pelle» (corruttibilità e mortalità), di cui l'uomo è rivestito dopo il peccato, è da lui concepita come un mezzo che permette all'uomo di tornare liberamente a Dio, aderendo a Gesù Cristo. G. ha infatti una concezione molto realistica della redenzione, identificata in sostanza con l'incarnazione, in cui il Verbo si è unito non solo con la natura umana, ma con quella decaduta, soggetta alla morte: vincendo questa, Cristo ha sconfitto il demonio e liberato il genere umano, che può pertanto attuare la propria purificazione, recuperando la sua vera natura, fatta a immagine e somiglianza (tra questi due concetti G. non fa alcuna differenza) di Dio, la cui vera natura è l'eternità e la cui vera conoscenza consiste nel comprendere ciò che è incomprendibile. Così G., mentre si ricollega, anche nell'esegesi allegoristica, a Filone e alla scuola di Alessandria, prepara i temi della «teologia negativa», soprattutto con il trattato *De vita Moysis*, in cui è essenziale il tema della «tenebra» e della «non conoscenza» come vertice della conoscenza (gnosi) di Dio. Nella sua vasta produzione teologica l'opera più importante è il *Contra Eunomium*, unione di tre opere minori scritte in momenti diversi; si connette alle dispute trinitarie anche il *De Spiritu Sancto*, contro gli pneumatomachi; accanto a questi scritti si ricordano: *De anima et resurrectione* (trad. it. *Sull'anima e la resurrezione*; la *Oratio catechetica magna* (trad. it. *La grande catechesi*) e altri trattati, in cui critica Origene; *De virginitate* (forse la sua prima opera; trad.

it. La verginità); De opificio hominis (trad. it. L'uomo); De vita Moysis (trad. it. La vita di Mosè); la Vita sanctae Macrinae (trad. it. La vita di santa Macrina); le opere esegetiche (Hexaëmeron explicatio apologetica, in cui continua le omelie di s. Basilio). Di lui ci restano inoltre numerosi sermoni e l'importante epistolario.

Guglielmo di Champeaux (lat. Guilelmus Campellensis)

Filosofo e teologo (n. Champeaux, Melun, 1070 ca. - m. 1120/22).

Allievo a Parigi di Manegoldo di Lautenbach, quindi di Anselmo di Laon e di Roscellino, fu arcidiacono di Notre-Dame e insegnante presso la scuola cattedrale di Parigi (1095 ca.), dove ebbe come discepolo Abelardo, con il quale entrò presto in polemica. Verso il 1110 rinunciò alle sue cariche e fondò la celebre scuola di San Vittore, che divenne uno dei maggiori centri del pensiero mistico medievale; fu intimo amico di Bernardo di Clairvaux. Vescovo di Châlons-sur-Marne dal 1113, nel 1119 fu legato di Callisto II presso l'imperatore Enrico V nell'ambito della lotta per le investiture. Nella disputa sugli universali assunse, secondo il racconto fattone da Abelardo nella *Historia calamitatum*, una posizione di realismo estremo – sotto certi aspetti assimilabile alle soluzioni di Boezio, Scoto Eriugena e Anselmo d'Aosta – che modificò poi, in seguito alle obiezioni mosse proprio da Abelardo, ripiegando sulla teoria dell'indifferenza degli universali. Egli sostenne quindi che la realtà dei generi e delle specie è identica nei diversi individui, non quanto all'essenza («essentialiter») bensì nell'indifferenza (cioè nella mancanza di differenza specifica) o somiglianza dei caratteri comuni agli individui della stessa specie, dal momento che i singoli uomini, distinti di per sé gli uni dagli altri, costituiscono però l'identica realtà umana e quindi non differiscono nella loro comune natura. Questa soluzione venne ricondotta nella critica di Abelardo alla prima (quella della *communitas universalium*) e anche su questa, stando al racconto di Abelardo, l'abilità dialettica del discepolo ebbe in breve la meglio sul maestro. Tra le opere di G. si ricordano: *De sacramento altaris*; *De origine animae*; nonché una raccolta di *Sententiae*. Il *Dialogus inter Christianum et Judaeum* è invece di attribuzione incerta.

Habermas, Jürgen

Filosofo e sociologo tedesco (n. Düsseldorf 1929).

È stato docente all'Institut für Sozialforschung di Francoforte dal 1956, all'univ. di Heidelberg dal 1961, a quella di Francoforte dal 1964; dal 1971 direttore del Max-Planck-Institut di Starnberg (Monaco), e dal 1983 prof. all'univ. di Francoforte. Allacciandosi alle tesi della Scuola di Francoforte (→) e al pensiero di Peirce, ha dato particolare risalto ai problemi della comunicazione e alla funzione dell'opinione pubblica nella società contemporanea, rivendicando il ruolo politico ed emancipatore della razionalità come dialogo libero e non soggetto a condizioni di dominio. Tra le sue opere: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962; trad. it. Storia e critica dell'opinione pubblica); *Theorie und Praxis* (1963; trad. it. Teoria e prassi); *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1964); *Erkenntnis und Interesse* (1968; trad. it. Conoscenza e interesse); *Philosophisch-politische Profile* (1971; trad. it. Profili politico-filosofici); *Kultur und Kritik* (1973; trad. it. Cultura e critica); *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (1976; trad. it. Per la ricostruzione del materialismo storico); *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981; trad. it. Teoria

dell'agire comunicativo); *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983; trad. it. *Etica del discorso*); *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*); *Nachmetaphysisches Denken* (1988; trad. it. *Il pensiero postmetafisico*); *Texte und Kontexte* (1991; trad. it. *Testi filosofici e contesti storici*); *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001; trad. it. *Il futuro della natura umana*), in cui affronta il tema delle nuove discipline scientifiche e di come si inseriscano nel panorama gnoseologico; *Der gespaltete Westen* (2004; trad. it. *L'Occidente diviso*), una miscellanea di articoli, saggi e conferenze; *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (2005; trad. it. *Ragione e fede in dialogo*), nato dalle riflessioni sulle interrelazioni tra democrazia e religione maturate in un incontro con il futuro pontefice J. Ratzinger, a Monaco, presso la Katholische Akademie. Sugli stessi temi nel 2005 ha scritto *Zwischen Naturalismus und Religion* (trad. it. *Tra scienza e fede*), in cui propone il superamento dell'atavica frattura tra religione e laicità.

Haeckel, Ernst Heinrich

Zoologo tedesco (Potsdam 1834 - Jena 1919).

Formatosi a Würzburg e Berlino, fu prof. nell'univ. di Jena (1865-1908), dove fondò un «museo filetico». A Messina raccolse il materiale per il suo monumentale lavoro monografico sui Radiolari (1862 e 1887-88); pubblicò poi altri importanti lavori sui Sifonofori (1869), sulle Spugne calcaree (1872), sulle Meduse (1879) e sui Celenterati raccolti durante le crociere del Challenger (1881, 1888). Gran fama gli venne dalle pubblicazioni di carattere generale, nelle quali sostenne le tesi del darwinismo cui si era avvicinato nel 1860 e di un materialismo scientifico, a cui diede il nome di monismo. Principio informativo di tutte le sue opere è la teoria dell'evoluzione, dalla «monera» all'uomo, con alberi genealogici in cui troppo spesso la fantasia supplisce alla mancanza di dati di fatto. Diede il nome alla legge biogenetica fondamentale già espressa da É.-R.-A. Serres e da F. Müller (secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi), cui attribuì il valore di prova massima dell'evoluzione. La teoria della gasteronea è un corollario. Le sue opere di carattere generale e divulgativo ebbero grande diffusione (furono tradotte anche in italiano) e, sebbene a volte eccessivamente semplicistiche, contribuirono a estendere e a volgarizzare il concetto di evoluzione. Tra le sue opere si segnalano: *Generelle Morphologie der Organismen* (1866); *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868; trad. it. *Storia della creazione naturale*); *Anthropogenie, oder Entwicklungsgeschichte des Menschen* (1874; trad. it. *Antropogenia, o storia dell'evoluzione umana*); *Die Lebenswunder* (1904; trad. it. *Le meraviglie della vita*).

Hamelin, Octave

Filosofo francese (Lion-d'Angers, Maine-et-Loire, 1856 - Huchet, Landes, 1907).

Dal 1885 insegnò all'univ. di Bordeaux, dal 1903 alla Sorbona. È uno dei più notevoli rappresentanti del criticismo francese, inaugurato da Renouvier, che egli cercò di sviluppare integrando il kantismo di quest'ultimo con motivi di dialettismo hegeliano nella deduzione delle categorie. La sua opera fondamentale è *l'Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907); fra gli altri scritti, i maggiori, pubblicati postumi, sono *Descartes* (1910) e *Le système d'Aristote* (1920). H. concorda con Renouvier nell'intento di rinnovare

il kantismo mediante l'esclusione di ogni oggettività noumenica e la riduzione del reale a sistema di relazioni ideali, o categorie; ne diverge tuttavia in quanto cerca di applicare alla deduzione di queste categorie quel principio della triade dialettica (tesi, antitesi e sintesi) che in Renouvier interviene a specificare intrinsecamente la natura di ciascuna categoria, ma non influisce sulla determinazione della loro serie. Ogni pensiero ha, secondo H., un contenuto che in tanto è determinato in quanto si riferisce a ciò che gli è opposto, insieme escludendolo e implicandolo: prima categoria è quindi quella della relazione. Ma alla relazione si oppone l'irrelato, il discreto: e sintesi di questa antitesi è la seconda categoria, il numero. Dalla sintesi delle due prime categorie nasce la terza, il tempo. Per analoghe deduzioni dialettiche si generano le categorie restanti: spazio (antitesi del tempo), movimento (sintesi di tempo e spazio), qualità (antitesi del movimento), alterazione (sintesi di movimento e qualità), specificazione (antitesi dell'alterazione), causalità (sintesi di alterazione e specificazione), finalità (antitesi della causalità), personalità (sintesi di causalità e finalità). Così, hegelianamente, anche il sistema di queste undici categorie parte dal più astratto per giungere al più concreto, culminando nella suprema realtà dello spirito autocosciente e libero.

Hartmann, Eduard von

Filosofo tedesco (Berlino 1842 - Gross-Lichterfelde, Berlino, 1906).

Lontano da ogni rapporto accademico, dedicò tutta la vita al completamento del suo sistema filosofico, esposto nelle linee essenziali nella *Philosophie des Unbewussten* (1869; trad. it. *Filosofia dell'inconscio*) e già nettamente disegnato sino dal 1868. Tale sistema vuol essere «il risultato speculativo di un metodo scientifico-induttivo»; in realtà esso, presentandosi come lo sviluppo, in funzione dei concetti del vitalismo biologico, di una concezione metafisica, in cui sono ripresi motivi di Hegel, Schelling e Schopenhauer, ha il significato di una reazione neoromantica contro il realismo materialistico delle scienze naturali e l'idea ottimistica del progresso. L'assoluto «principio della realtà» non può essere concepito che come l'inconscio, in cui si fondono e si oppongono insieme i momenti del volere e dell'intelligenza. Dal primo deriva l'irrazionale esistenza del mondo; il male e il dolore che si annida nella finitezza di ogni essere; dalla seconda gli aspetti di armonia finalistica del reale e il senso stesso unitario del suo sviluppo, che mira a dissolvere l'esistenza degli esseri finiti in uno stato di non esistenza, libero da ogni dolore, che noi possiamo definire solo negativamente. Il mezzo per cui nella realtà stessa si compie tale liberazione è la coscienza e in particolar modo la coscienza umana e la vita culturale che da essa si sviluppa. L'etica, come superamento dei fini individuali, la contemplazione estetica, come certezza dei principi d'ideale armonia della realtà sopra l'irrazionale potenza del volere, la religione, come aspirazione della coscienza a sciogliersi dai vincoli dell'essere finito, la filosofia, come raggiunta universale libertà della coscienza stessa, sciolta dagli inganni dell'esistenza e conscia del fine della realtà tutta, in essa e per essa stessa operante, sono i gradi del processo di redenzione, in cui, attraverso il dramma delle esistenze individuali, l'Assoluto, Dio stesso, si libera dal principio irrazionale che lo ha trascinato alla creazione del mondo e del dolore, che è il suo stesso dolore, e si pacifica nella riconquistata assoluta unità. Dall'indirizzo generale del sistema sono influenzate tutte le particolari ricerche di H., tra cui degne di nota, oltre a quelle di storia della filosofia, sono quelle di logica e gnoseologia, sulla base di un realismo trascendentale; di filosofia della religione, con netto atteggiamento critico verso il cristianesimo; di teoria delle scienze, come critica all'indirizzo meccanicistico, e infine gli

studi sullo spiritismo e sulla medianità. Tra i pensatori ispiratisi alle idee di H. sono da ricordare Max Schneidewin, Arthur Drews, Leopold Ziegler. Opere principali: *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879; trad. it. Fenomenologia della coscienza morale); *Religionsphilosophie* (1882; trad. it. Filosofia della religione); *Der Spiritismus* (1885); *Ästhetik* (1886-87); *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (1889; trad. it. Il problema fondamentale della filosofia della conoscenza); *Kategorienlehre* (1896; trad. it. Dottrina delle categorie); *Geschichte der Metaphysik* (1899-1900); *Das Problem des Lebens* (1906).

Hartmann, Nicolai

Filosofo tedesco (Riga 1882 - Gottinga 1950).

Insegnò nelle univ. di Marburgo (dal 1922), Colonia (dal 1925), Berlino (dal 1931), Gottinga (dal 1946). H. si ricollega alla fenomenologia husserliana e al neokantismo della scuola di Marburgo, che però sposta sul piano di un intransigente realismo gnoseologico. Egli inoltre afferma la priorità del problema dell'essere sul problema del conoscere e la centralità della metafisica, la quale, a differenza della metafisica classica, deve limitarsi a riconoscere l'irriducibile insolubilità e, nello stesso tempo, l'inevitabilità dei problemi fondamentali. Opere principali: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921; trad. it. Principi di una metafisica della conoscenza); *Philosophie des deutschen Idealismus* (2 voll., 1923-29; La filosofia dell'idealismo tedesco); *Ethik* (1926; trad. it. Etica); *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* (1931); *Das Problem des geistigen Seins* (1932; trad. it. Il problema dell'essere spirituale); *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935; trad. it. La fondazione dell'ontologia); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938; trad. it. Possibilità e realtà); *Der Aufbau der realen Welt* (1940; trad. it. La costruzione del mondo reale); *Neue Wege der Ontologie* (1942; trad. it. La nuova via dell'ontologia); *Philosophie der Natur* (1950; trad. it. Filosofia della natura); *Kleinere Schriften* (post., 3 voll., 1955-58).

Hayek, Friedrich August von

Economista e filosofo politico austriaco (Vienna 1889 - Friburgo 1992).

Formatosi nell'univ. di Vienna, nell'ambito della scuola economica austriaca, H. insegnò dal 1931 al '49 alla London school of economics (dove fu il 'contraltare' di J.M. Keynes), dal 1949 al 1962 all'univ. di Chicago e dal 1962 all'univ. di Friburgo (dal 1969, inoltre, fu visiting professor presso l'univ. di Salisburgo). Nel 1947 fondò in Svizzera, insieme a M. Friedman e Popper, la Mont Pèlerin society, che si riuniva periodicamente per discutere sulla natura di una società libera e sui mezzi per rafforzare la sua difesa intellettuale. Nel 1974 gli venne conferito il premio Nobel per l'economia. Tra le sue opere: *Economics and knowledge* (1937; trad. it. insieme ad altri saggi economici, in Conoscenza, mercato, pianificazione); *The road to serfdom* (1944; trad. it. Verso la schiavitù); *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason* (1952; trad. it. L'abuso della ragione. Studi sulla controrivoluzione nella scienza); *The sensory order* (1952; trad. it. L'ordine sensoriale); *The constitution of liberty* (1960; trad. it. La società libera); *Law, legislation and liberty* (1973; trad. it. Legge, legislazione e libertà); *The fatal conceit. The errors of socialism* (1988; trad. it. La presunzione fatale).

Critica del razionalismo costruttivistico. Nell'opera di H. la riflessione economica è strettamente connessa con l'indagine sulla genesi delle istituzioni sociali e politiche e sullo statuto epistemologico delle scienze sociali. Il punto di partenza è dato dalla critica alle economie pianificate: il piano non può produrre gli effetti desiderati perché presuppone la conoscenza simultanea di una immensa quantità di informazioni particolari che sono disperse tra milioni di individui e che è impossibile concentrare in una sola autorità. La 'presunzione' implicita nell'idea di piano deriva, per H., dallo scientismo, ossia dal tentativo di estendere e applicare in modo acritico i metodi delle scienze naturali alle scienze sociali. E tale tentativo discende a sua volta dal 'razionalismo costruttivistico', ossia da quell'abuso della ragione consistente nel pensare che le istituzioni sociali, essendo create dagli uomini, possano essere modificate da questi ultimi secondo i loro desideri e i loro 'disegni'. In realtà – afferma H. rifacendosi alla tradizione scozzese che da Mandeville giunge a Hume, Smith e Ferguson – le istituzioni umane nascono dalle azioni umane, ma non sono il frutto dell'umano progettare: il linguaggio, il mercato e il diritto sono il frutto di un lungo processo evolutivo nel corso del quale le azioni intenzionali provocano continuamente effetti inintenzionali, dando vita a un ordine spontaneo (in genere superiore agli ordini costruiti, come dimostrano l'economia e la biologia). In tutti i settori della vita associata, dalla sfera economica a quella intellettuale e morale, le migliori soluzioni non derivano quindi dal sapere di un soggetto (sia esso un individuo, una classe, un partito, un'élite), ma da un processo di sperimentazione collettiva fondato sulla libertà individuale e sulla consapevolezza dei limiti della ragione: «Solo là dove sia possibile sperimentare un gran numero di modi diversi di fare le cose – scrive H. – si otterrà una varietà di esperienze, di conoscenze e di capacità individuali tali da consentire, attraverso la selezione ininterrotta delle più efficaci tra queste, un miglioramento costante».

Liberalismo, statalismo e democrazia. In questa prospettiva, per H. è impensabile scindere, in ambito politico, la libertà economica dalla libertà politica: «Il controllo economico non è il semplice controllo di un settore della vita umana che possa essere separato dal resto; è il controllo dei mezzi per tutti i nostri fini»; di conseguenza, se vi è un possessore unico (o prevalente) dei mezzi di produzione, come avviene nei regimi socialisti o in certe forme di Stato assistenziale, vi sarà anche un controllore unico (o prevalente) dei fini considerati leciti. In altre parole, la libertà scomparirà o sarà gravemente compromessa. È questo un assunto-cardine della tradizione liberale che H. vede, dagli anni Trenta agli anni Sessanta, sempre più dimenticato: di qui la sua battaglia, a lungo isolata, a favore del mercato e contro ogni forma di statalismo (non va tuttavia dimenticato che H. riconosce allo Stato alcune importanti funzioni e ritiene che le società avanzate debbano garantire a tutti un 'reddito minimo'). Nel quadro del suo classical liberalism H. rivolge una serrata critica alla 'degenerazione' della legge nelle democrazie contemporanee. Per la tradizione britannica, la legge è l'insieme delle norme di condotta lecite, che hanno un carattere universale e astratto: esse sono la libertà di contratto, l'inviolabilità della proprietà (che include lockianamente vita e libertà), il dovere di compensare i terzi per danni dovuti alla nostra colpa. È a questo tipo di legge che si riferivano i liberali anglosassoni quando collegavano la libertà al principio del rule of law: la libertà è possibile soltanto sotto la legge, perché quest'ultima, lungi dall'essere l'espressione della volontà particolare di uno o di molti, è una norma di condotta generale valida per tutti. Ma nelle democrazie contemporanee la legge viene confusa con la legislazione, ossia con quei comandi che le maggioranze parlamentari adottano per realizzare i loro programmi e avvantaggiare gruppi sociali particolari. In tal modo è 'saltata', secondo H., quella separazione dei poteri alla quale Montesquieu e i padri della costituzione americana si

affidarono per sconfiggere il dispotismo e garantire la libertà individuale. Per tale ragione H. propone un piano di riforma istituzionale delle democrazie (che dovrebbero prendere il nome di demarchie), consistente nel separare nettamente l'assemblea legislativa (chiamata a occuparsi delle norme di condotta lecite e composta con criteri e durata particolari) dall'assemblea governativa, incaricata di dare espressione alla volontà e agli interessi della maggioranza attraverso l'ordinaria legislazione.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

Filosofo (Stoccarda 1770 - Berlino 1831).

La vita e le opere. Dopo aver compiuto gli studi ginnasiali nella sua città, entrò nel 1788 nello Stift di Tubinga, una sorta di seminario protestante, dove ebbe come condiscipoli Schelling e Hölderlin, con i quali strinse una viva amicizia e condivise gli entusiasmi per la Rivoluzione francese. Nel 1790 conseguì il titolo di «Magister» in filosofia e nel 1793 quello di «candidato» in teologia. Terminati i suoi studi, rinunciò alla professione di pastore e diventò precettore presso una famiglia a Berna, e più tardi (1797) a Francoforte, dove ritrovò l'amico Hölderlin. Gli scritti più importanti del periodo francofortese sono: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (trad. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*), il *Systemfragment* e *Die Positivität der christlichen Religion* (trad. it. *La positività della religione cristiana*). Tali scritti verranno pubblicati nel 1907 con il titolo *Hegels theologische Jugendschriften* (trad. it. *Scritti teologici giovanili*). Di questi anni, densi anche di interessi per i problemi storico-politici ed economici, sono gli abbozzi di quello che sarà il saggio su *Die Verfassung Deutschlands* (1802-03; trad. it. *La costituzione della Germania*). Alla morte del padre, avvenuta all'inizio del 1799, H. si trovò a disporre di un piccolo patrimonio che gli consentì di ripensare alla carriera universitaria e di trasferirsi a Jena (1801), dove allora insegnava Schelling, con il quale doveva stabilire in quegli anni una proficua collaborazione. A Jena conseguì la libera docenza, e vi insegnò prima come docente privato, poi (1805) come professore straordinario. Nel periodo di Jena diresse insieme a Schelling il *Kritisches Journal der Philosophie* (1802-03). Qui pubblicò alcuni articoli di grande impegno: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (trad. it. *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*), *Glauben und Wissen* (1802; trad. it. *Fede e sapere*), dove H. faceva i conti con la filosofia di Kant, Jacobi e Fichte, riportandole tutte al soggettivismo che aveva dominato nell'età moderna, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-03), dove polemizzava contro le concezioni, tanto puramente empiristiche quanto formalistiche, del diritto. Agli anni di Jena risale anche una cospicua mole di inediti riguardanti la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito, la *Jenenser Logik*, la *Jenenser Realphilosophie*, il cosiddetto *System der Sittlichkeit* (1802; trad. it. *Sistema dell'eticità*) e la *Phänomenologie des Geistes* (1807; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*) (→), che determinava la rottura speculativa con Schelling. Intanto, sotto l'infuriare della guerra, la situazione a Jena si era fatta insostenibile anche economicamente e nel 1807 H. si trasferì a Bamberg dove diresse un giornale locale, e poi, in seguito a difficoltà e scontri con la censura, passò a Norimberga (1808), come direttore e prof. di filosofia nel ginnasio della città, e vi rimase fino al 1816. In questo periodo raccolse i corsi delle sue lezioni, i quali formano la cosiddetta *Philosophische Propädeutik* (pubbl. post. nel 1840; trad. it. *Propedeutica filosofica*). A Norimberga sposò Maria Tucher (1811). Scrisse in questi anni la

Wissenschaft der Logik (2 voll., 1812-16; trad. it. La scienza della logica) (→), che gli valse la chiamata all'univ. di Heidelberg. Da Norimberga si trasferì quindi nel 1816 a Heidelberg, come prof. ordinario di quella università. Nel 1817 pubblicò l'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (trad. it. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio) (→), scritta anche per esigenze didattiche. Nel 1818 H. fu chiamato all'univ. di Berlino, sulla cattedra che era stata di Fichte, dove il suo insegnamento ebbe il massimo della risonanza e diede luogo alla formazione di una scuola di grande prestigio, pur tra le polemiche suscitate già in parte dalle Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821; trad. it. Lineamenti di filosofia del diritto), circa il carattere conservatore della sua concezione del diritto e dello Stato. Del periodo di Berlino sono anche alcuni viaggi di grande importanza culturale, in Olanda (1822), a Vienna (1824), a Parigi (1827). Nel 1827 uscì una seconda edizione notevolmente accresciuta dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche cui seguì una terza nel 1830; di questi anni sono anche alcuni saggi comparsi nella rivista Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, pubblicata da H. insieme ad alcuni allievi. Dall'ott. 1829 all'ott. 1830 fu rettore dell'univ. di Berlino e in tale veste pronunciò un importante discorso celebrativo della Confessione di Augusta nel suo terzo centenario (25 giugno 1830). Rimase a Berlino fino al 1831, e in quell'anno vi morì di colera. Negli anni di Berlino H. tenne importanti cicli di lezioni sull'estetica, la filosofia della religione, la filosofia della storia, la storia della filosofia. Dagli abbozzi delle sue lezioni berlinesi e dai quaderni di appunti dei discepoli sono state ricostruite le Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1^a ed. 1837; trad. it. Lezioni sulla filosofia della storia), le Vorlesungen über die Ästhetik (1^a ed. 1836-38; trad. it. Estetica), le Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1^a ed. 1832; trad. it. Lezioni sulla filosofia della religione) e le Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1^a ed. 1833-36; trad. it. Lezioni sulla storia della filosofia).

Il pensiero giovanile. Il pensiero di H. si forma e si sviluppa in un'epoca di grandi tensioni politiche e spirituali che vanno dalla Rivoluzione francese allo scontro tra le correnti illuministiche e quelle romantiche, dalle nostalgie classicistiche all'aspirazione a un profondo rinnovamento morale e politico ispirato anche a un cristianesimo di stile non tradizionale. Di questi fermenti sono permeati i cosiddetti Scritti teologici giovanili, dove emerge già la tendenza a considerare gli avvenimenti dal punto di vista dello «storico pensante», cogliendone significati storico-speculativi che vanno molto al di là delle stesse intenzioni e, ancor più, della consapevolezza dei loro protagonisti. Tale riflessione sulla storia e sul destino dell'uomo si collega strettamente a quella sulle condizioni della Germania, dove H. constata una completa dissoluzione dello Stato dovuta a una concezione puramente astratta del diritto, e all'assenza di una più diretta partecipazione delle vive e concrete forze politiche alla vita statale. I primi scritti di H. annunciavano già alcune tendenze di pensiero destinate ad ampi sviluppi, e segnatamente la tendenza a identificare l'autenticità umana con esperienze che riproducano l'immagine della totalità vivente e armonica, di contro a ciò che è divisione, esterioresità, separazione di parti. Al centro dei suoi interessi è il fenomeno religioso, considerato come un fattore di coesione morale e sociale. Influenzato da Hölderlin e dal neoclassicismo di Winckelmann, H. vede nella città antica un esempio di unità organica e nella religione della polis un prolungamento naturale e non problematico del costume. Il contrario di questa religione è la religione autoritaria consistente in un certo numero di proposizioni e di leggi imposte dall'esterno. Ebraismo e cristianesimo sono i modelli di questa religione autoritaria, che si afferma nel mondo in connessione con la decadenza dello Stato romano. In seguito, rivedendo la sua valutazione del cristianesimo, H. lo concepisce, in

contrapposizione all'ebraismo, come religione della conciliazione. Non soltanto, ma ravvisa nell'esperienza religiosa intesa nel senso più stretto la possibilità di essere vissuta come un'esperienza autentica. H. contrappone ancora la conciliazione alla scissione, il vivente al morto, sottolineando però che la conciliazione è una conciliazione raggiunta, conquistata attraverso il superamento del momento della scissione. Un'esperienza come quella dell'amore, un concetto come quello della vita sono esempi della totalità organica, che resta paradigmatica. Attraverso questi sviluppi di pensiero se ne viene ampliando e precisando il contenuto polemico, in senso antilluministico e antintellettualistico. H. però non fu mai antilluminista con presupposti reazionari, perché attribuì sempre all'Illuminismo e alla stessa Rivoluzione francese una funzione storica altamente positiva ed emancipatrice. Ma ritenne che l'Illuminismo fosse ideologicamente inferiore al suo compito, e in questa insufficienza ravvisò la vera ragione del parziale fallimento della Rivoluzione francese. Lo strumento ideologico dell'Illuminismo è infatti per H. l'intelletto (Verstand) capace di negare e dividere, ma non di ricostituire a unità ciò che ha negato e diviso. Questa polemica contro l'intelletto non mira a espungerne la funzione dalla vita spirituale, ma ad assegnargli in essa un posto determinato, un posto non esclusivo, ma insostituibile. In tale ambito di pensiero H. polemizza con Kant, con Fichte, con Jacobi, i quali partecipano di questa sorta di pregiudizio che è la scissione, la divisione (di soggetto e oggetto, di finito e infinito), e non sono poi in grado di ricomporla. La vera speculazione è quella che sa ritrovare, oltre le differenze e le opposizioni, l'identità e l'unità. Essa è il risultato delle operazioni non dell'intelletto, ma della ragione (Vernunft) che viene così ad avere una funzione totalizzante. L'intelletto è un momento necessario, ma non è capace da solo di cogliere l'insieme, perché lo altera con le sue divisioni. Mentre in un primo tempo H. in questa polemica parve condividere le posizioni di Schelling (anche nella terminologia adottata), più tardi si allontanò da lui per un diverso modo d'intendere l'assoluto e la totalità: modo indifferenziato e non includente le determinazioni molteplici, e quindi mistico in Schelling, differenziato, unificante le determinazioni in Hegel. Si ha così una duplice direzione polemica: contro l'intelletto che divide e fissa i prodotti della riflessione e contro le intuizioni misticheggianti di Schelling e dei romantici, che rifiutano totalmente l'intelletto e pretendono di cogliere l'assoluto per vie diverse da quelle razionali. Accanto a queste polemiche, destinate a essere ribadite lungo tutta la sua carriera filosofica, H. nei corsi tenuti a Jena offre una prima costruzione filosofica sistematica, una logica, una dottrina del conoscere, una filosofia della natura, una filosofia dello spirito. Si tratta di una sistemazione in cui si ritrova il tema già svolto della scissione e della ricomposizione, che dà alle categorie e alle esperienze descritte un dinamismo, per cui l'una genera l'altra. L'analisi è condotta in modo da mostrare come il fenomeno esaminato finisce per sorpassare il concetto che dovrebbe rappresentarlo e, con ciò, per esigere un concetto diverso e più adeguato. I contenuti delle varie dottrine saranno poi ripresi e arricchiti nelle opere più tarde. Ma il frutto maggiore di questo periodo è la Fenomenologia dello spirito, pubblicata nel 1807.

La Fenomenologia dello Spirito. L'opera comprende la descrizione di una serie di esperienze, dalle più elementari alle più complesse, ed è definita «scienza dell'esperienza della coscienza». Come appare già dagli Scritti teologici giovanili e diventa peraltro sempre più chiaro ed esplicito negli scritti di Jena, per H. i problemi storico-politico-religiosi possono trovare soluzione solo attraverso una rinnovata concezione della filosofia e della ragione come superamento e integrazione delle prospettive limitate e unilaterali. In questo senso H. critica la riflessione e l'intelletto come sapere puramente finito, per affermare il loro

superamento in un «sistema», inteso come espressione di una più profonda nozione di verità come totalità che ricomprende in sé, come suoi momenti, le diverse prospettive che l'intelletto aveva fissato nella loro accidentalità e particolarità. Tutto questo comporta altresì, come si vede già in *Fede e sapere*, un superamento delle usuali contrapposizioni tra finito e infinito e della concezione dell'infinito come ideale irraggiungibile, anche se sempre perseguito, in cui è ancora rimasta impigliata la stessa filosofia di Kant e di Fichte. La scoperta e la conoscenza scientifica della verità passano perciò attraverso la «fenomenologia» come «scienza dell'esperienza della coscienza», nel duplice senso dell'esperienza compiuta dalla coscienza sulle cose e sul suo stesso modificarsi nel corso dell'esperienza. La fenomenologia segue lo sviluppo della coscienza, dalle sue «figure» più semplici ed elementari fino a quelle più elevate e complesse, scorgendovi le tappe necessarie con cui essa si libera da quello che ancora al criticismo appariva un limite assoluto, ossia la convinzione che l'oggetto in sé sia qualcosa di assolutamente opposto ed estraneo al soggetto, determinando uno stato di alienazione della coscienza rispetto a sé stessa. Tale processo poi è intrinsecamente «dialettico», poiché i suoi momenti si succedono attraverso rovesciamenti radicali di cui la «negazione determinata» è la molla e la condizione essenziale, e opera in funzione di un compimento del processo che consente, mediante la «rammemorazione», la riconquista del senso dell'intero processo, dalla cui totalità lo spirito riceve e comprende la propria interna ricchezza e completezza. Scoperta e conclusione della fenomenologia è quindi che l'assoluto, lo spirito, non è soltanto sostanza, ma soggetto, ossia principio del proprio movimento, un movimento che ha lo scopo di portarlo al sapere assoluto. Tale processo però non è semplicemente un itinerario pedagogico o psicologico del singolo, ma coinvolge l'intera storia dell'umanità dalle sue forme più primitive e selvagge fino all'avvento delle grandi civiltà. Si parte dalla coscienza sensibile, si passa alla percezione, poi all'intelletto, poi alla coscienza di sé, raggiunta attraverso una lotta con l'altrui coscienza perché questa si sottometta e riconosca l'altra (quindi un'esperienza eminentemente pratica, nella quale sono presenti le vicende della schiavitù antica), e così via. Vi si esaminano anche momenti storici, quali la comunità greca antica, il mondo del diritto romano, l'Illuminismo, la Rivoluzione francese. L'intento di queste analisi è mostrare come l'uomo sia venuto evolvendo, mediante la tesaurizzazione delle sue esperienze, da atteggiamenti spirituali elementari e ingenui verso atteggiamenti più critici e maturi. Il punto di arrivo, ossia il risultato del corso storico svoltosi fino a H., è la massima maturità spirituale, ossia la consapevolezza che gli oggetti esterni all'uomo e, in genere, tutto ciò che gli è in apparenza esterno (per es., il movimento della ricchezza, l'autorità dello Stato, i dogmi delle religioni) non sono nulla di estraneo a lui, né hanno alcunché di misterioso e inafferrabile. Presa di coscienza dunque della libertà dell'uomo intrinseca al mondo e alla storia. Questa presa di coscienza si ha attraverso l'arte, la religione, la filosofia; esperienze teoretiche ancora imperfette l'arte e la religione, esperienza lucida e razionale la filosofia. Nel disegno grandioso e ambizioso della Fenomenologia, pertanto, rientrano sia motivi e momenti tratti dalla storia dell'arte e della religione, della scienza e della politica, sia tematiche concernenti la natura, considerati però tutti per la funzione che hanno avuto nell'itinerario della coscienza verso il sapere assoluto, per le «figure» (particolarmente fortunate quelle del rapporto «servo-padrone» e della «coscienza infelice») a cui hanno dato luogo nell'ideale galleria di immagini da cui la storia dello spirito è costituita.

Il sistema hegeliano: la logica. La Fenomenologia è il presupposto del cosiddetto sistema di H., che ha nell'Enciclopedia la sua trattazione più completa. Tale sistema non è da intendersi

come la riduzione dei molteplici aspetti della realtà a un principio che in qualche maniera li generi e comunque li spieghi, ma come un'esposizione dei diversi aspetti della realtà, pensati ed espressi in concetti. Ciò che la Fenomenologia ha descritto come esperienze vissute, il sistema ritrova come momenti di un insieme razionale. Il diritto, per es., ha nel mondo romano la sua manifestazione più tipica, che la Fenomenologia descrive. Ebbene, questa esperienza diventa il concetto del diritto (che H. chiama diritto astratto o formale) nell'esposizione sistematica. Il riferimento storico passa in secondo piano, e rimane l'esame del concetto, diventato ormai patrimonio della cultura dell'umanità, presupposto dei suoi svolgimenti ulteriori. Il punto di partenza del sistema è la logica, che a sua volta comincia dalla categoria più semplice, quella di essere, e si viene svolgendo, di categoria in categoria, verso le forme più complesse. Attraverso la fenomenologia, comunque, per H. è possibile accedere a quella che rimarrà una delle parti fondamentali del suo sistema, la «scienza della logica» come studio delle «determinazioni» dell'idea, ossia delle pure essenze considerate nella loro interna sistematicità. Si tratta di una scienza del tutto particolare, il cui inizio non può essere dato che dal pensiero puro o, meglio, dalla decisione di pensare in modo puro, e quindi di muovere dalla nozione più pura e indeterminata possibile, che per H. è quella di «essere». La logica si divide in tre grandi parti, la logica dell'essere, dell'essenza e del concetto; a loro volta, le due prime parti costituiscono la logica oggettiva, mentre la terza la logica soggettiva. Nelle due prime parti infatti vengono considerate quelle nozioni che costituiscono l'ossatura del pensiero metafisico e scientifico (dalle nozioni più astratte come l'essere, il nulla, il divenire, a quelle della qualità e della quantità, alle categorie in senso kantiano, ai grandi principi logico-metafisici come quello di identità, contraddizione, ragion sufficiente, ecc.). Nella terza parte soltanto vengono affrontate le nozioni centrali della logica (concetto, giudizio e sillogismo), sottraendole alle tradizionali definizioni e considerandole come momenti di un processo attraverso il quale il concetto si divarica nel giudizio e si recupera, arricchito e realizzato, nel sillogismo che esprime a livello formale la legge stessa della realtà, sorta di grande sillogismo nel quale la finitezza delle cose corrisponde al momento del giudizio, ossia del distinguersi e contrapporsi dialettico, necessario perché l'unità conclusiva sia razionale, ossia internamente articolata e compiuta. In questo senso la logica hegeliana è diversa non soltanto dalla logica formale tradizionale, ma anche dalla logica trascendentale di tipo kantiano; essa è piuttosto, come dice H. stesso, una sorta di studio delle essenze quali sono in Dio avanti la creazione, ossia una esposizione dell'articolazione razionale interna della realtà senza la quale non sarebbero comprensibili né la natura né lo spirito.

La filosofia della natura. Dalla logica si passa alla filosofia della natura, che è un ripensamento delle scienze naturali secondo schemi logici. La natura rappresenta per H. l'estraniarsi dell'idea da sé stessa, il momento della sua dispersione e frantumazione che prelude e condiziona il suo ritrovarsi nello spirito. In questo senso H. si oppone alle tendenze volte a divinizzare la natura o a considerarla come manifestazione privilegiata dello spirito poiché, al contrario, la caratteristica della natura è la sua «impotenza» a realizzare pienamente il concetto. Per altro verso però H. respinge tutte le concezioni puramente materialistiche, meccanicistiche, matematizzanti della natura, poiché nella natura si può e si deve riscontrare lo sforzo di realizzare l'idea, anche se questo avviene sempre e soltanto in forma contraddittoria, poiché neppure nella sua forma più alta, ossia nell'animale, la natura giunge a risolvere la contraddizione dell'esteriorità dell'idea a sé stessa, e cioè alla coscienza. Pertanto la filosofia della natura si divide in tre grandi parti che studiano la crescente

complessità delle diverse forme o dei diversi ordinamenti della natura nel loro rapporto dialettico. Anzitutto la «meccanica», che studia la natura nella sua esteriorità (i rapporti spazio-temporali, attrazione e repulsione, gravitazione); in secondo luogo la «fisica», che studia la materia in quanto «si strappa alla gravità» e assume una propria unità interna (processi magnetici, elettrici e chimici) e, infine, l'«organica», che dalla natura geologica (i cristalli sono già individualità dotate di una consistenza e struttura diversa rispetto a quella degli stessi processi chimici) giunge alla vita vegetale e animale. Anche nelle sue forme più alte, però, nella natura non c'è vero sviluppo e progresso, ma piuttosto pura ripetizione. Una vera conquista spirituale può avvenire soltanto nel mondo della storia e a opera dello spirito. In questo modo si passa, per H., al mondo dello spirito.

La filosofia dello spirito. Anche la filosofia dello spirito è articolata in tre momenti, quello dello spirito soggettivo, oggettivo e assoluto. La filosofia dello spirito soggettivo considera le diverse forme di vita e attività dello spirito, da quelle più elementari della sensazione, o addirittura del sogno, a quelle più elevate di intelligenza e di volontà; anche qui, come già nella logica, si tratta però di uno studio dialettico, per cui quelle che nella tradizione filosofica erano state considerate come «facoltà» isolate, vengono invece considerate come momenti di uno sviluppo unitario che muove dalle zone più profonde e oscure della vita dell'anima e, attraverso il linguaggio, tende alle forme più alte di sapere (antropologia, fenomenologia, psicologia). Nello spirito oggettivo, invece, vengono studiate le forme in cui lo spirito si realizza come in una «seconda natura», ossia nel mondo della storia e delle istituzioni, anche qui secondo uno schema triadico per cui dal diritto astratto, come insieme di norme che regolano estrinsecamente la vita delle persone e i loro rapporti di proprietà, si passa alla morale come momento dell'universalità etica, per giungere all'eticità (→), sintesi di diritto e di morale, che si articola a sua volta nei tre momenti: la famiglia, la società civile e lo Stato. Il processo dello spirito oggettivo ripercorre in sostanza la storia stessa dal punto di vista delle istituzioni, che per H. sono sempre strettamente legate alla peculiarità dello «spirito di un popolo». In questo senso è possibile ravvisare in essa l'attuarsi di un disegno razionale di progressiva realizzazione della libertà dal mondo orientale, dove uno solo è libero, a quello greco dove si realizza la libertà di alcuni nella forma etico-estetica della vita della polis, alla libertà universale astratta del mondo romano con la sua affermazione del diritto, fino al mondo cristiano-germanico, che pone il principio della libertà universale come libertà interiore e viceversa. La storia appare così (nonostante tutti i suoi innegabili aspetti drammatici e tragici, le ingiustizie e le sofferenze, inspiegabili in una prospettiva puramente individuale e moralistica) come una vera «teodicea», ossia una giustificazione di quel disegno divino di liberazione dello spirito che tocca poi alla filosofia comprendere concettualmente quale spirito assoluto che coglie quel disegno, nella forma dell'arte mediante l'intuizione e nelle sue configurazioni sensibili, nella forma della religione con la rappresentazione, e nella forma della filosofia attraverso una conoscenza concettuale. Per questo rapporto tra arte, religione e filosofia sono significativi soprattutto i cicli di lezioni a esse dedicate, pubblicati postumi. Così, nell'arte lo spirito percorre tre grandi tappe, costituite rispettivamente dall'arte simbolica, classica e romantica. La prima è caratterizzata dalla presenza del simbolo che, con il suo ambiguo accostamento di sensibile e spirituale, corrisponde a una concezione ancora inadeguata che lo spirito ha di sé. È l'arte che si realizza nel mondo orientale e che culmina nell'immagine della Sfinge, figura ambigua di animale e di uomo e perciò stesso espressione più alta del simbolico. Nella nuova fase storica che si apre con il mondo greco, lo spirito giunge a un grado di consapevolezza dell'idea che trova piena e adeguata espressione nella

figura umana, l'unica che può realizzare la perfetta compenetrazione e armonia tra spirituale e sensibile nel sensibile. La scultura, dunque, e non più l'architettura, incarna la forma «classica» di arte come perfetto equilibrio spirituale e sensibile, destinato a scomporsi e dissolversi irrevocabilmente con l'avvento del cristianesimo. Rispetto agli dei greci che «non hanno occhi», Cristo rappresenta la scoperta da parte dello spirito di essere infinito, di essere soggettività, libertà, ossia di avere una natura che non può più trovare espressione adeguata in nessuna figura sensibile. Da questa consapevolezza nasce così l'arte romantica, caratterizzata da una serie di forme artistiche di crescente astrattezza rispetto al sensibile, ossia la pittura, la musica e la poesia, dove si manifesta sempre più evidente la sproporzione tra l'espressione sensibile e il contenuto spirituale, in una direzione però opposta a quella dell'arte simbolica e dovuta alla superiorità del contenuto rispetto alla forma. Di qui il concetto di «morte dell'arte» nel senso che, dopo la classicità e con la scoperta del carattere infinito dello spirito, l'arte non è più in grado di esprimere la verità dello spirito, verità che vive ormai nelle forme della religione e della filosofia. Anche la religione presenta uno sviluppo storico necessario che porta dalle religioni determinate alla religione assoluta, quella cristiana, suo culmine e compimento. Soltanto con il cristianesimo si ha infatti l'universalità dello spirito che si è concretamente e organicamente articolato, attraverso la rivelazione, nella storia sino a giungere alla conciliazione dei credenti nella comunità, dopo la Riforma non più contrapposta come Chiesa allo Stato, ma vissuta come superamento della loro opposizione. Nella concezione della religione assoluta H. riprende pertanto lo schema trinitario cristiano, interpretandolo però come sviluppo dello spirito attraverso la natura e la storia per giungere al sapere di sé, in una filosofia che non si pone in alternativa alla religione, ma ne esplica il contenuto e il significato in forma concettuale. La specificità della filosofia consiste, infatti, nell'essere un sapere concettuale che ha come oggetto la sua storia, ossia il processo stesso attraverso il quale si è formato o, meglio, la totalità delle posizioni in cui tale processo si è articolato. In questo senso la storia della filosofia appare come qualcosa di ben diverso da quella semplice «filastrocca di opinioni» a cui taluni la riducevano, e si rivela così processo necessario perché il sapere si realizzi in modo sistematico, ossia come consapevolezza concettuale della necessità dei momenti in cui si è articolato e della loro integrazione, che ne supera la limitatezza. Filosofia, come sistema della razionalità, e storia della filosofia vengono così a coincidere, ma questa coincidenza non va però in nessun modo intesa come un ritrarsi della filosofia in sé stessa, quale sapere concettuale, poiché la filosofia è veramente tale solo in quanto è il «proprio tempo appreso con il pensiero». Per quanto riguarda poi specificamente il suo tempo H. ritiene che segni il culmine dell'età moderna, la risoluzione dell'opposizione tra soggettivo e oggettivo, tra finito e infinito, il superamento dell'estraniamento dell'autocoscienza rispetto a sé stessa; per questo, proprio e soltanto la filosofia dello spirito assoluto corrisponde al bisogno dell'epoca e lascia come retaggio il compito di portare consapevolmente alla luce e all'effettualità la vera natura dello spirito come spirito assoluto quale è stata ormai compresa nella filosofia e dalla filosofia. Il passaggio da una categoria all'altra – come, nella Fenomenologia, da una figura all'altra – avviene secondo lo schema già accennato: insufficienza della categoria esaminata a rispecchiare l'esperienza corrispondente, se questa è vista nella sua totalità e interna coerenza, e quindi suo «superamento» nella categoria superiore. Questo modo di procedere, per cui le categorie sono tra loro in concatenazione, è considerato da H. un procedimento scientifico, in quanto esposizione dello sviluppo del concetto (ossia della verità), che è poi il risultato di una totalità di concetti reciprocamente implicanti. Compito della filosofia e della conoscenza speculativa è di dimostrare che la ragione governa il mondo; in partic. è compito

della «storia della filosofia» dimostrare la razionalità della storia dell'umanità considerata nella sua totalità, in base all'identità di reale e razionale.

Heidegger, Martin Filosofo tedesco (Messkirch, Baden, 1889 - Friburgo, Brisgovia, 1976).

Vita e opere: lo sviluppo del pensiero heideggeriano. Compì gli studi universitari a Friburgo, dove conseguì la laurea in filosofia nel 1913 con una tesi su *Die Lehre vom Urteil in Psychologismus* (trad. it. *La dottrina del giudizio nello psicologismo*), pubblicata nel 1914, e la libera docenza con H. Rickert nel 1916 con lo scritto su *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (trad. it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*), pubblicato nello stesso anno. Esercitò la libera docenza all'univ. di Friburgo dal 1915 al 1923 e fu assistente di Husserl, che era succeduto a Rickert nel 1916. Nel 1923 fu chiamato come prof. straordinario all'univ. di Marburgo. Nel 1927 pubblicò *Sein und Zeit* (trad. it. *Essere e tempo*), sicuramente la sua opera più importante. Nel 1928 tornò all'univ. di Friburgo quale successore di Husserl e come prof. ordinario, e nel 1929 pubblicò la prolusione *Was ist Metaphysik?* (trad. it. *Che cos'è la metafisica?*; nello stesso anno comparvero *Kant und das Problem der Metaphysik* (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*) e lo scritto *Vom Wesen des Grundes* (trad. it. *Dell'essenza del fondamento*). Nel 1933 fu eletto rettore dell'univ. di Friburgo, e aderì al nazionalsocialismo pronunciando la prolusione dal titolo *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca*). Ma già nell'anno seguente si dimise da rettore e si distaccò completamente dalla vita politica dedicandosi esclusivamente all'insegnamento. Di questo periodo è la conferenza romana del 1936 su *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, pubblicata nel 1937 (trad. it. *Hölderlin e l'essenza della poesia*), a cui seguirono nel 1942 il saggio su *Platons Lehre von der Wahrheit* (trad. it. *La dottrina di Platone sulla verità*), nel 1943 *Vom Wesen der Wahrheit* (trad. it. *Dell'essenza della verità*) e infine, nel 1944, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (trad. it. *La poesia di Hölderlin*). Finita la guerra, dal 1945 al '51 gli fu vietato l'insegnamento dalle potenze occupanti e di questo periodo è l'importante *Brief über den Humanismus* (1946; trad. it. *Lettera sull'umanesimo*), dove prende le distanze dalle interpretazioni esistenzialistiche del suo pensiero e annuncia la «svolta» del pensiero in direzione del linguaggio come «dimora dell'essere»; molto importante pure la raccolta di saggi *Holzwege* (1950; trad. it. *Sentieri interrotti*), in partic. per la concezione dell'arte come intrinseco accadere della verità e, quindi, per una concezione della verità diversa tanto dai modelli formali e scientificizzanti quanto dalle concezioni proprie delle forme correnti di storicismo. Nel 1951 H. poté riprendere l'attività di docente (dal '52 come prof. emerito) tenendo corsi e seminari all'univ. di Friburgo, e pubblicò una nutrita serie di scritti: *Einführung in die Metaphysik* (1953; trad. it. *Introduzione alla metafisica*), che riproduce il testo di lezioni tenute nel 1935; *Vorträge und Aufsätze* (1954; trad. it. *Saggi e discorsi*); *Was heisst Denken?* (1954; trad. it. *Che cosa significa pensare?*); *Zur Seinsfrage* (1956; trad. it. *Sulla questione dell'essere*); *Der Satz vom Grund* (1957; trad. it. *Il principio di ragione*); *Identität und Differenz* (1957; trad. it. *Identità e differenza*). Particolarmente importanti sono *Unterwegs zur Sprache* (1959; trad. it. *In cammino verso il linguaggio*), l'opera forse più significativa per le interpretazioni ermeneutiche della filosofia heideggeriana, e *Nietzsche* (1961; trad. it.), due importanti volumi che riprendono corsi universitari degli anni Trenta e Quaranta e che hanno avuto un ruolo determinante soprattutto in Francia e in Italia per la ripresa del problema del nichilismo in rapporto agli sviluppi della metafisica e della tecnica come «destino» dell'Occidente. Infine, si segnalano *Die Frage nach*

dem Ding (1962; trad. it. La questione della cosa); Kant s These über das Sein (1963; trad. it. La tesi di Kant sull'essere); Phänomenologie und Theologie (1970; trad. it. Fenomenologia e teologia); Schellings Abhandlung vom Wesen der Freiheit (1971; trad. it. Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana), dove sono riprese le lezioni del 1936 sullo stesso tema. A partire dal 1975 l'editore Klostermann di Francoforte ha pubblicato tutte le opere edite e inedite di H., compresi i corsi universitari.

Essere e tempo. La straordinaria risonanza avuta da Essere e tempo può apparire a prima vista sorprendente soprattutto se si pensa a quello che è propriamente il suo tema: riprendere quel problema della molteplicità dei sensi dell'essere che era già stato avvertito e impostato da Aristotele e dal pensiero greco, e che poi era stato sempre più relegato, in quanto «metafisica», nell'oblio o nell'insignificanza. Tuttavia la peculiarità di quest'opera e il fatto che, anche contro le intenzioni del suo autore, sia stata intesa come un manifesto della filosofia dell'esistenza si spiegano in quanto la ripresa del problema dell'essere passa necessariamente attraverso lo studio di quell'ente che è l'uomo o, come H. preferisce dire, dell'«esserci» (Dasein). L'«esserci» infatti non è un ente che si trova soltanto in mezzo agli altri come una cosa, ma è sempre caratterizzato da un rapporto di «comprensione» preliminare dell'essere degli enti con i quali si trova in rapporto e del proprio essere; così pure l'«esserci» è un ente che, a differenza degli altri, ha come propria dimensione la capacità di interrogarsi sull'essere, di tematizzare esplicitamente il problema del senso dell'essere. L'ontologia quindi deve necessariamente prendere le mosse dall'«analitica esistenziale», ossia dallo studio dei modi in cui l'«esserci» si rapporta all'essere, «esiste» (questo è il senso specifico che H. attribuisce alla parola «esistenza» per indicare l'essenza dell'«esserci», a differenza dell'uso tradizionale che vedeva nell'esistenza la semplice realizzazione, attualità di essenze a essa presupposte); infatti non solo non è possibile attingere altrimenti o in forma diretta l'essere, ma ogni comprensione dell'essere è già sempre collegata al modo in cui l'«esserci» è costitutivamente disposto verso il mondo e verso gli altri. Perciò a differenza della tradizione, dove spesso la metafisica è intesa come sforzo di trascendere la finitezza, per H. metafisica e finitezza sono inscindibili, poiché l'interrogazione sull'essere avviene sempre necessariamente all'interno di un «esserci» che è un «progetto gettato», ossia di un ente che si trova sempre nel mondo come rinviato a degli altri enti e perciò stesso è finito. L'importante però è cogliere il senso della traiettoria che l'interrogazione sull'essere descrive all'interno della finitezza, poiché l'«esserci» si trova inizialmente «gettato» nel mondo in condizioni di «deiezione», ossia in un rapporto di dispersione e di impersonalità, quel rapporto che è ben espresso dall'uso corrente di nozioni come «si dice», «si fa», ecc. Dallo stato di deiezione in cui l'essere è celato a sé stesso, l'«esserci» viene fuori attraverso l'angoscia che non è il timore di questa o quella cosa determinata, bensì il senso della nullità totale e fondamentale dell'essere del mondo; è l'angoscia dunque che dischiude all'«esserci» il vero senso del suo rapportarsi agli enti prendendone «cura» e, viceversa, la cura non è un rapporto agli enti puramente teoretico o puramente pratico, bensì qualcosa di più originario e fondamentale, quale anticipazione del possibile esito di tale rapporto, un esser-già-sempre-avanti-a-sé dell'«esserci» nel suo considerarsi come possibilità. Ciò che consente però all'«esserci» di superare la dispersione di tali rapporti e in tali rapporti è l'anticipazione della morte quale unica possibilità autentica e totalizzante delle diverse possibilità dell'«esserci», che ne manifesta l'interna storicità e temporalità. L'uomo infatti «esiste» storicamente e temporalmente non perché vive «nel» tempo o in una storia che lo condiziona dall'esterno, ma perché propriamente l'essenza dell'«esserci», la sua «ex-sistenza», è un «temporalizzare»,

un dispiegarsi nelle dimensioni temporali, il passato, il presente, il futuro, nell'orizzonte delle quali si colloca e spiega la comprensione dell'essere.

La metafisica come oblio dell'essere. Attraverso l'analitica esistenziale si giunge così non solo a comprendere come decisivo per l'ontologia il rapporto tra essere e tempo, ma anche a gettare nuova luce sull'intera storia della metafisica e a scoprirne i limiti; le concezioni inadeguate dell'essere o, addirittura, l'occultamento del problema dell'essere si rivelano infatti risultato non di errori più o meno casuali, ma del privilegiamento di una dimensione del tempo, e cioè del presente, per cui l'essere degli enti è stato ridotto alla loro presenza e disponibilità. L'inizio di questo processo – su cui H. torna ripetutamente nelle opere successive a Essere e tempo – si ha in Grecia e con Platone, quando la verità, anziché come disvelamento dell'essere, viene intesa come idea, come presenza visibile all'intelletto, quindi come esattezza. Come espressione adeguata della verità viene quindi considerata la proposizione o, meglio, quelle forme di proposizione e di giudizio che siano conformi alle regole della logica, mentre soltanto nell'arte e nel linguaggio permane ancora traccia e sentore del significato originario della verità, occultato dalla metafisica. A sua volta la metafisica non va intesa come una semplice dottrina o una semplice parte della filosofia, bensì come qualcosa che ha permeato e permea in modo decisivo l'intera civiltà occidentale, determinandone il destino, e sta ora estendendo il suo dominio sull'intero pianeta, poiché se è scomparsa o ha perso credito come dottrina, in effetti si è realizzata attraverso la scienza e la tecnica come calcolo e volontà di potenza. Di qui l'importanza del confronto con Nietzsche che, secondo H., sta in un certo senso al culmine dello sviluppo della metafisica, poiché ne ha individuato con lucidità il carattere di volontà di potenza; anche Nietzsche però rientra nella storia della metafisica poiché non è stato abbastanza radicale nella sua critica della metafisica, in quanto ha ancora pensato in termini di «valori», auspicando con il «superuomo» la sostituzione dei valori ormai consunti e rivelatisi ingannevoli con altri nuovi e più autentici. Occorre invece andare a fondo nella critica della metafisica, mettendo in luce quanto di metafisico vi è anche nella nozione di uomo quale si è tradizionalmente affermata: per questo H., nella celebre polemica contro Sartre nella Lettera sull'umanismo prende decisamente posizione contro qualsiasi forma di umanismo, considerandolo solidale alla metafisica e all'oblio della differenza ontologica, ossia della differenza tra l'essere e gli enti, da cui la metafisica è scaturita ed è condizionata. Questo tema è essenziale per comprendere l'interpretazione heideggeriana del nichilismo, che non può essere considerato come qualcosa di semplicemente storico-culturale, come una forma di decadenza a cui si può reagire con questa o quella terapia culturale (come in un certo senso anche Nietzsche auspicava). Perfino il nichilismo come decadenza, il nichilismo per così dire «inautentico», si spiega soltanto in base al nichilismo «autentico», ossia alla funzione del nulla che condiziona la finitezza degli enti e la loro differenza dall'essere e che nella storia della metafisica è stato in parte celato e occultato.

L'«ascolto» dell'essere: arte, linguaggio, ermeneutica. In un quadro così sconcertante della situazione contemporanea, una situazione di «indigenza» nella quale gli dei del passato sono scomparsi, ma ancora non si intravede l'avvento di nuovi, il rapporto alla verità rimane sostanzialmente affidato all'«ascolto» dell'essere che ha la dimora nel linguaggio, all'interpretazione della parola dei poeti, secondo quella «svolta» del pensiero di cui H. ha parlato nella Lettera sull'umanismo. Si afferma così un concetto di verità diverso da quello della logica e delle scienze e di cui si può considerare come testimonianza quell'«accadere» dell'opera d'arte che è un accadere intrinsecamente storico, proprio come il linguaggio è

propriamente un'apertura di senso che è sempre «per via», essendo la verità un continuo sottrarsi e disvelarsi nell'orizzonte della finitezza. Per questi ultimi sviluppi il pensiero heideggeriano è stato accostato da un lato anche a correnti recenti del pensiero anglosassone, come l'ultimo Wittgenstein e, più in generale, l'analisi del linguaggio comune, e, per altro verso, ha alimentato e promosso un rinnovato interesse per l'ermeneutica; proprio perché il linguaggio è l'autentica dimora dell'essere, l'interpretazione non è più un metodo peculiare di questa o quella scienza o disciplina, ma è il processo fondamentale del pensiero e si pone perciò al centro non soltanto della teologia e dell'estetica, della coscienza storica e della linguistica, ma dell'intera filosofia.

Herbart, Johann Friedrich

Filosofo e pedagogista (Oldenburg 1776 - Gottinga 1841). Fu allievo a Jena di Fichte, di cui accettò in un primo tempo le idee ripudiate più tardi. Nel 1797-99 fu educatore privato a Berna; durante tale soggiorno ebbe occasione di conoscere personalmente Pestalozzi, che suscitò in lui quell'interesse per gli studi pedagogici conservato costantemente per tutta la vita. Tornato in Germania, fu libero docente e poi prof. a Gottinga (1802-09), a Königsberg, successore di Kant (1809-33), di nuovo a Gottinga (1833-41). Anche H., come gli idealisti suoi contemporanei, si ricollega direttamente a Kant, ma tenta di indirizzare il kantismo per una via del tutto opposta a quella di Fichte, Hegel, Schelling. La filosofia, per H., è «elaborazione di concetti dati», forniti cioè dall'esperienza, al fine di eliminarne le contraddizioni; infatti, sostiene H., non è vera la concezione hegeliana che la contraddizione costituisce l'anima stessa del reale; questa rappresenta semplicemente uno stadio inadeguato del conoscere. Sotto l'influsso di Leibniz, H. concepisce il mondo come risultante di una pluralità di esseri semplici e immutabili, i «reali». Questi, pur immutabili, sono, ognuno, un centro di relazioni molteplici, originate dall'accidentale incontrarsi reciproco. Possedendo però ogni reale delle qualità originarie che lo distinguono da tutti gli altri, il cozzare reciproco genera in ognuno una perturbazione interna, cui consegue un atto di resistenza o di autoconservazione. Con questa interpretazione meccanicistica, H. tenta di spiegare tutti i fenomeni del mondo fisico e psichico. Difatti anche l'anima, oggetto della psicologia, è un «reale» semplice, e la rappresentazione in essa non è altro che uno stato di resistenza, suscitato da una perturbazione. È improprio parlare di facoltà psichiche: tutti i fenomeni che si sogliono raggruppare sotto il nome delle varie facoltà sono mere rappresentazioni o combinazioni di rappresentazioni. Partendo da questi presupposti, H. ritiene possibile la fondazione di una psicologia scientifica: escludendo, infatti, la considerazione dell'anima come sostanza (in quanto, in sé, inconoscibile), e concentrandosi piuttosto sull'analisi dell'insieme delle rappresentazioni (coscienza), la psicologia sarà in grado di ridurre la meccanica delle rappresentazioni a rigorose formule matematiche. H. applica, quindi, i principi della sua psicologia all'elaborazione di una pedagogia scientifica. Nel campo della pedagogia, che è la parte più interessante del suo pensiero, H. sostiene che questa scienza ha il compito di indagare i principi universali che presiedono all'attività educativa nei suoi vari aspetti e, come l'estetica, deve essere integrata da una tecnica, l'arte educativa, cui spetta l'attuazione di quei principi. Essa si fonda da un lato nell'etica, che le assegna il fine, dall'altro nella psicologia, che le indica i mezzi, svelandole il meccanismo psichico dell'alunno. Il fine dell'educazione è la formazione del carattere morale. L'intuizione atomistica e matematizzante della realtà, il ripudio di ogni idea di svolgimento, la riduzione di ogni forma di attività all'autoconservazione puntuale dei «reali», contrastano

profondamente, in H., con la costante preoccupazione d'interpretare e giustificare filosoficamente la sua seria esperienza del mondo morale e dei problemi dell'educazione. Le sue opere principali sono: *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806; trad. it. *Pedagogia generale derivata dal fine dell'educazione*); *Allgemeine praktische Philosophie* (1808); *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813; trad. it. *Introduzione alla filosofia*); *Lehrbuch zur Psychologie* (1816; trad. it. *Manuale di psicologia*); *Psychologie als Wissenschaft* (2 voll., 1824-25); *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (2 voll., 1828-29; trad. it. *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura*); *Umriss pädagogischen Vorlesungen* (1835; trad. it. *Compendio delle lezioni di pedagogia*).

Heisenberg, Werner

Karl Fisico tedesco (Würzburg 1901 - Monaco di Baviera 1976).

Formatosi a Monaco e Gottinga, dopo il conseguimento del dottorato (1923) H. iniziò un'intensa collaborazione con N. Bohr a Copenhagen, che si concluse nel 1927, quando all'età di soli 26 anni fu chiamato a ricoprire la cattedra di fisica teorica a Lipsia. Nel 1932 fu insignito del premio Nobel per la fisica per i suoi lavori sui quanti e l'idrogeno. Insegnò all'univ. di Berlino dal 1941 al 1945 e, nel dopoguerra, nominato direttore del Max-Planck-Institut für Physik und Astrophysik a Monaco, si impegnò nella ricostruzione dei centri di ricerca tedeschi ed europei. Le indagini iniziali di H. presero le mosse dalle difficoltà incontrate nel primo ventennio del Novecento dal modello meccanico dell'atomo nella costruzione della teoria atomica. In aperto dissenso con Bohr, H. si espresse per il rifiuto in campo microfisico di ogni approccio di tipo modellistico e per l'abbandono dei concetti classici di traiettoria e moto degli elettroni, in favore di una teoria che trattasse solo grandezze direttamente osservabili e misurabili, come le energie e le frequenze associate alla variazione dello stato dell'atomo. La memoria *Über die quantentheoretische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen* pubblicata da H. nel 1925 sulla rivista *Zeitschrift für Physik* segnò, con l'introduzione del calcolo delle matrici per la misura dei fenomeni subatomici, l'atto di nascita della meccanica quantistica. Le teorie di H. culminarono nella formulazione, nel 1927, del principio di indeterminazione, che stabilendo l'impossibilità di misurare con esattezza simultaneamente la posizione e la velocità iniziali di una particella, e la conseguente necessità d'impiego in microfisica di previsioni di carattere statistico, aventi per oggetto non la comparsa di un evento, ma il grado di probabilità che esso abbia luogo, ha condotto a una profonda revisione critica dei concetti di causalità e misurabilità su cui si fondava l'impianto deterministico della fisica classica. H. mostrò sempre grande interesse per i problemi filosofici ed epistemologici della meccanica quantistica, ai quali dedicò contributi di notevole portata storico-filosofica, tra cui si segnalano: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (1935; trad. it. *Mutamenti nelle basi della scienza*); *Das Naturbild der heutigen Physik* (1957; trad. it. *Natura e fisica moderna*); *Physics and philosophy. The revolution in modern science* (1958; trad. it. *Fisica e filosofia. La rivoluzione nella scienza moderna*).

Heller, Ágnes

Filosofa ungherese (n. Budapest 1929).

Assistente di Lukács all'univ. di Budapest, ne fu espulsa nel 1959; riammessa nel 1963 all'Accademia delle scienze, divenne tra i più noti esponenti della cosiddetta scuola filosofica di Budapest, insieme a F. Fehér, G. Márkus, M. Vajda. Licenziata dall'Accademia nel 1973, nel 1978 accettò un incarico presso l'univ. di Melbourne (Australia) per trasferirsi poi alla univ. di New York. La sua ricerca, ispirata a una lettura del marxismo in chiave antieconomicista e antropologica, è prevalentemente rivolta alla ricostruzione di un orizzonte etico. Tra le principali opere: *A reneszánsz ember* (1963; trad. it. *L'uomo del Rinascimento*); *A mindennapi élet* (1970; trad. it. *Sociologia della vita quotidiana*); *Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte* (1972; trad. it. *Per una teoria marxista del valore*); *Bedeutung und Funktion des Begriffs im Denken von K. Marx* (1974; trad. it. *La teoria dei bisogni in Marx*); *Instinkt, Aggression, Charakter* (1977; trad. it. *Istinto e aggressività*); *Philosophie des linken Radikalismus* (1978; trad. it. *La filosofia radicale*); *Theorie der Gefühle* (1979; trad. it. *Teoria dei sentimenti*); *A theory of history* (1982; trad. it. *Teoria della storia*); *The basic question of moral philosophy* (1984; trad. it. *Le condizioni della morale: questione fondamentale della filosofia morale*); *A philosophy of morals* (1990; trad. it. *Filosofia morale*); *A philosophy of history in fragments* (1993); *An ethics of personality* (1996); *A theory of modernity* (1999); *The time is out of joint. Shakespeare as philosopher of history* (2002).

Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von

Fisiologo, fisico e matematico tedesco (Potsdam 1821 - Berlino 1894).

Fu una delle figure di primo piano della scienza e dell'epistemologia ottocentesche. Laureatosi in medicina con J. Müller nel 1842 a Berlino, e medico militare dal 1843 al 1848, H. indirizzò le sue prime ricerche alle basi chimico-fisiche dei processi organici e al principio di conservazione dell'energia, che nell'opuscolo *Über die Erhaltung der Kraft* (1847) formulò per la prima volta in termini generali. H. pose tale principio a fondamento dell'unità dei fenomeni naturali e dell'applicabilità, in ambito fisiologico e psicofisiologico, delle procedure di analisi sperimentale della fisica, reinterprestando il kantismo in chiave materialistica. Prof. straordinario di fisiologia a Königsberg (1849-55) e di anatomia e fisiologia a Bonn (1855-58), condusse in questo periodo fondamentali ricerche di ottica fisiologica, che confluirono nell'*Handbuch der physiologischen Optik* (1856-67). H. realizzò uno «specchio oculare» (oftalmoscopio) per l'osservazione della retina nell'occhio vivo, enunciando una teoria della visione cromatica come processo fisiologico fondato sulla combinazione di dati percettivi distinti, con riferimento a tre colori fondamentali (rosso, verde e violetto), e misurò le costanti ottiche dell'occhio (raggi di curvatura delle superfici rifrangenti della cornea e del cristallino). Passato alla cattedra di fisiologia dell'univ. di Heidelberg (1858), vi rimase tredici anni, apportando un decisivo sviluppo a un altro capitolo della fisiologia della percezione, l'acustica fisiologica, con ricerche sulle strutture dell'orecchio medio (membrana del timpano e catena degli ossicini), assimilate a modelli fisici. Gli studi sulla percezione portarono H. nel 1868 a prender parte al dibattito in atto sulle geometrie non euclidee, con l'intento di un più vasto riesame della gnoseologia kantiana, volto al riconoscimento del carattere acquisito della percezione dello spazio e della natura non aprioristica degli assiomi della geometria. A Heidelberg l'interesse di H. tornò anche a problemi di fisica sperimentale e di fisica matematica, con importanti contributi in idrodinamica ed elettromagnetismo. Dal 1870 prof. di fisica a Berlino, H. pubblicò tra il 1884 e il 1886 una serie di fondamentali

memorie sui più generali principi della meccanica razionale, che aprirono la via ai lavori di H. Hertz sui fenomeni del campo elettromagnetico.

Helvétius, Claude-Adrien

Filosofo francese (Parigi 1715 - ivi 1771).

Discendente da una famiglia di medici, il cui nome originale era Schweitzer (latinizzato in Helvetius), ottenne, giovane, la lucrosa carica di fermier général, che gli consentì di accumulare in un decennio un notevole patrimonio. Ritiratosi nel 1748 a vita privata, H. poté dedicarsi alla stesura di un ampio trattato filosofico, *De l'esprit*, che comparve a Parigi alla fine del luglio 1758. Qualche giorno dopo lo stesso delfino richiamava l'attenzione dell'autorità sul carattere scandaloso del libro. Da quel momento H. venne attaccato dai gesuiti, dai giansenisti, dal parlamento e dalla Sorbona. Costretto a stendere umilianti ritrattazioni, ebbe salva la vita e i beni per le pressioni esercitate sul re da madame de Pompadour e dal duca di Choiseul. Luigi XV impose che si condannasse il libro, senza far menzione dell'autore. Lo scandalo giovò alla fortuna del libro che fu subito ripubblicato clandestinamente. H. in vita sua non pubblicò altro: il poema *Le bonheur* e il trattato *De l'homme*, che riprendono le tesi di *De l'esprit*, uscirono postumi. Il libro presentava in forma attraente a un più largo pubblico tesi filosofiche e politiche dibattute in circoli ristretti. La base teorica del sistema di H. è costituita da un plesso di tesi sensiste e materialiste discusse dai philosophes negli anni Cinquanta del Settecento. La gnoseologia non si scosta dal radicale sensismo di Condillac. Sensibilità e memoria costituiscono le due principali risorse della mente umana. Con la prima riceviamo le impressioni degli oggetti esterni, con la seconda conserviamo nello spirito le sensazioni ricevute. Tutte le operazioni dello spirito – dell'intelligenza – si riducono alla nostra capacità di cogliere le somiglianze o le differenze, le concordanze o le discordanze esistenti fra gli oggetti. Questa capacità di organizzare i dati dell'esperienza sensibile costituisce il tratto distintivo fra uomini e animali, accomunati in tutto il resto da una comune natura e da una comune origine. Per quanto riguarda il lato etico, egoismo, orgoglio, amore del piacere e paura del dolore rappresentano per H. i principali moventi del nostro agire. Ma a questa cruda concezione dei moventi dell'agire umano si accompagna in H. l'esaltazione della probità sociale, rivendicata come l'unica vera virtù, da promuovere facendo leva sul fondamentale egoismo dell'individuo. Analogamente, l'affermazione che le differenze di capacità degli individui non dipendono da disposizioni innate ma dall'ambiente sociale serve di base a H. per auspicare un nuovo sistema educativo egualitario che dovrebbe mettere in grado ogni individuo di partecipare su un piano di parità alla vita civile, politica e culturale. Non mancano in H. tratti di utopismo che verranno valorizzati dalle teorie socialiste, come il progetto di una distribuzione più uniforme della proprietà in ragione del lavoro svolto o l'auspicata eliminazione della moneta e il ritorno a un'economia basata sul semplice scambio dei prodotti.

Herbart, Johann Friedrich

Filosofo e pedagogo (Oldenburg 1776 - Gottinga 1841).

Fu allievo a Jena di Fichte, di cui accettò in un primo tempo le idee ripudiate più tardi. Nel 1797-99 fu educatore privato a Berna; durante tale soggiorno ebbe occasione di conoscere

personalmente Pestalozzi, che suscitò in lui quell'interesse per gli studi pedagogici conservato costantemente per tutta la vita. Tornato in Germania, fu libero docente e poi prof. a Gottinga (1802-09), a Königsberg, successore di Kant (1809-33), di nuovo a Gottinga (1833-41). Anche H., come gli idealisti suoi contemporanei, si ricollega direttamente a Kant, ma tenta di indirizzare il kantismo per una via del tutto opposta a quella di Fichte, Hegel, Schelling. La filosofia, per H., è «elaborazione di concetti dati», forniti cioè dall'esperienza, al fine di eliminarne le contraddizioni; infatti, sostiene H., non è vera la concezione hegeliana che la contraddizione costituisce l'anima stessa del reale; questa rappresenta semplicemente uno stadio inadeguato del conoscere. Sotto l'influsso di Leibniz, H. concepisce il mondo come risultante di una pluralità di esseri semplici e immutabili, i «reali». Questi, pur immutabili, sono, ognuno, un centro di relazioni molteplici, originate dall'accidentale incontrarsi reciproco. Possedendo però ogni reale delle qualità originarie che lo distinguono da tutti gli altri, il cozzare reciproco genera in ognuno una perturbazione interna, cui consegue un atto di resistenza o di autoconservazione. Con questa interpretazione meccanicistica, H. tenta di spiegare tutti i fenomeni del mondo fisico e psichico. Difatti anche l'anima, oggetto della psicologia, è un «reale» semplice, e la rappresentazione in essa non è altro che uno stato di resistenza, suscitato da una perturbazione. È improprio parlare di facoltà psichiche: tutti i fenomeni che si sogliono raggruppare sotto il nome delle varie facoltà sono mere rappresentazioni o combinazioni di rappresentazioni. Partendo da questi presupposti, H. ritiene possibile la fondazione di una psicologia scientifica: escludendo, infatti, la considerazione dell'anima come sostanza (in quanto, in sé, inconoscibile), e concentrandosi piuttosto sull'analisi dell'insieme delle rappresentazioni (coscienza), la psicologia sarà in grado di ridurre la meccanica delle rappresentazioni a rigorose formule matematiche. H. applica, quindi, i principi della sua psicologia all'elaborazione di una pedagogia scientifica. Nel campo della pedagogia, che è la parte più interessante del suo pensiero, H. sostiene che questa scienza ha il compito di indagare i principi universali che presiedono all'attività educativa nei suoi vari aspetti e, come l'estetica, deve essere integrata da una tecnica, l'arte educativa, cui spetta l'attuazione di quei principi. Essa si fonda da un lato nell'etica, che le assegna il fine, dall'altro nella psicologia, che le indica i mezzi, svelandole il meccanismo psichico dell'alunno. Il fine dell'educazione è la formazione del carattere morale. L'intuizione atomistica e matematizzante della realtà, il ripudio di ogni idea di svolgimento, la riduzione di ogni forma di attività all'autoconservazione puntuale dei «reali», contrastano profondamente, in H., con la costante preoccupazione d'interpretare e giustificare filosoficamente la sua seria esperienza del mondo morale e dei problemi dell'educazione. Le sue opere principali sono: *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806; trad. it. *Pedagogia generale derivata dal fine dell'educazione*); *Allgemeine praktische Philosophie* (1808); *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813; trad. it. *Introduzione alla filosofia*); *Lehrbuch zur Psychologie* (1816; trad. it. *Manuale di psicologia*); *Psychologie als Wissenschaft* (2 voll., 1824-25); *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (2 voll., 1828-29; trad. it. *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura*); *Umriss pädagogischen Vorlesungen* (1835; trad. it. *Compendio delle lezioni di pedagogia*).

Herder, Johann Gottfried von

Scrittore e filosofo (Mohrungen, Prussia Orientale, 1744- Weimar 1803).

La formazione: tra Illuminismo e antilluminismo. Di modeste origini, cominciò a studiare in casa del diacono S.F. Trescho, che gli rese accessibile la sua ricca biblioteca. Nel 1762 si trasferì a Königsberg per studiarvi medicina; ma subito si rivolse alla teologia, interessandosi in pari tempo di problemi letterari e filosofici. Fu allora che ascoltò Kant e conobbe Hamann, ricevendo soprattutto da quest'ultimo stimoli vigorosi in senso radicalmente antilluministico. In quegli stessi anni rimaneva particolarmente impressionato dalla lettura di Rousseau. Nell'autunno del 1764 era a Riga come coadiutore alla scuola del duomo e predicatore, e vi rimase fino alla primavera del 1769; qui H. iniziò la sua attività pubblicistica con i *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (1766-67), cui seguirono il saggio *Über Thomas Abbt's Schriften* (1768) e, interessanti anche per la vivacità del tono, i *Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend* (1769), di chiaro orientamento antilessinghiano. Nel giugno del 1769 intraprese per mare il viaggio fino a Nantes, dirigendosi quindi a Parigi, dove conobbe di persona, fra gli altri, Diderot e d'Alembert e, pur confermandosi nel già acquisito orientamento antilluministico, fece conoscenza dei frutti più recenti della letteratura francese a lui ancora ignoti. Di questo viaggio H. redasse un diario, frammentario e pubblicato postumo, *Journal meiner Reise im Jahre 1769* (trad. it. *Giornale di viaggio: 1769*), nato dall'esigenza di sottolineare quella che egli avvertiva essere una svolta nella sua vita. Respinto il sapere esclusivamente libresco, aperta la strada verso un sapere a contatto con gli eventi molteplici del mondo, H. traccia nel *Journal* una specie di piano di tutto il futuro lavoro, delineando quella che sarebbe stata la sua concezione storica, teologica ed estetica.

A Strasburgo e Bückeburg: poesia popolare, linguaggio, filosofia della storia. Ai primi del 1770 era a Eutin (Holstein) per assumervi l'incarico di predicatore-accompagnatore del figlio del locale principe-vescovo e duca. Giunto a Strasburgo nell'ottobre, fu nominato primo predicatore della piccola residenza principesca di Bückeburg. A Strasburgo avvenne quell'incontro fra il già noto H. e l'ancora sconosciuto studente Goethe, che quest'ultimo non esitò a definire decisivo per il proprio successivo sviluppo. Goethe ne ricevette la consapevolezza che la poesia non è tanto retaggio di pochi individui raffinati, quanto dono offerto a tutti i popoli: di qui l'interesse a rintracciare le testimonianze della poesia popolare. A testimonianza di quell'incontro nel 1773 uscì un opuscolo dal titolo *Von deutscher Art und Kunst*, che contiene, oltre a saggi di J. Möser, scritti di H. e di Goethe che assunsero un valore programmatico per tutto il movimento dello Sturm und Drang. Di H. apparvero lì il saggio su Shakespeare e l'*Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* che danno nuovo risalto alla poesia dei popoli primitivi, o ritenuti tali, e all'elemento irrazionale, passionale della poesia, coniando un concetto di «poesia popolare» e un mito dell'arte germanica che Goethe fu il primo, ma non il solo, a recepire. Trasferitosi a Bückeburg nell'aprile del 1771, H. vi rimase fino all'ottobre del 1776, svolgendovi un'intensa attività letteraria. Risale ancora ai mesi di Strasburgo il saggio *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*), con cui vinse il concorso indetto dall'Accademia delle scienze di Berlino (che ne curò la pubblicazione nel 1772) sul tema dell'origine naturale o meno del linguaggio. H. vi propone una innovatrice filosofia del linguaggio (da cui scaturirà tutta la linguistica romantica), per la quale nella parola è l'anima stessa che si esprime e, viceversa, l'anima esiste solo in quanto si esprime nella parola: l'uomo sviluppa sé stesso nell'atto in cui sviluppa, ricreandolo di continuo, il proprio linguaggio, che pertanto è sempre poesia non nel senso di una controllata esercitazione versificatoria, bensì nel senso di una spontanea estrinsecazione dei contenuti

dell'interiorità. È degli anni di Bückeburg la *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (2 parti, 1774-76), in cui, opponendosi alla riduzione illuministica del cristianesimo a pura morale e insieme respingendo una rigorosa dogmatica, H. evoca il primo capitolo del Genesi in tutti i suoi significati fantastico-poetici oltreché religiosi. Alla filosofia della storia è dedicato il saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774; trad. it. Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità), tentativo di conciliazione fra la teologia e la storia in uno spirito antilluministico. Nella storia è vista continuamente operante la Provvidenza, che assegna a ogni popolo un proprio compito e a ogni epoca una propria funzione, in una universalità di disegno che però non mortifica l'individualità delle singole manifestazioni: concezione interessante per l'esaltazione antilluministica dell'epoca oscura rappresentata dal Medioevo e, di contro, per la condanna dell'operato di Roma che, riducendo il mondo antico a unità e quindi costringendo il mondo intero a un solo linguaggio, distrusse i caratteri nazionali dei vari popoli. Di grande interesse estetico è il saggio *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet* (1775), specie di premessa teorica della raccolta di canti popolari cui attivamente H. si dedicava. Infine, il saggio *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (pubblicato nel 1778 ma composto nel 1774-75) combatte il dualismo intellettualistico fra pensiero e sensazione, nel rispetto della inscindibile unitarietà dell'essere umano nel quale si riflette una superiore unitarietà. Così, in cinque anni di intenso lavoro, H. operava su tutta la scacchiera dei suoi interessi, fornendo una summa a suo modo organica che, pur prendendo più del voluto dall'avversata concezione illuministica, proponeva una concezione dell'uomo e della storia di spirito chiaramente sturmeriano.

Il periodo di Weimar: l'educazione dell'uomo all'umanità. Da Bückeburg H. si allontanò sul finire del 1776, per assumere la carica di sovrintendente generale ecclesiastico a Weimar, ottenuta per interessamento di Goethe. I due amici di un tempo furono ancora vicini, anche se i rapporti non furono sempre buoni e alla fine si guastarono irreparabilmente. H. finì col rimanere un isolato, scontroso e rattristato, anche per il deteriorarsi delle sue condizioni di salute. La sua attività letteraria continuò tuttavia a essere a lungo fiorente. Il saggio di estetica *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1778; trad. it. *Plastica*) vede nella plasticità, prerogativa essenziale dell'opera d'arte, una specie di corrispettivo della ricchezza del sentimento; lo scritto *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1778) convalida la concezione della spontanea poeticità del linguaggio in quanto espressione di sentimenti autentici; entrambi i saggi si riallacciano al periodo di Bückeburg, come pure la raccolta di *Volkslieder* (1778-79, poi riproposta con il titolo *Stimmen der Völker in Liedern*), destinata a divenire l'opera più celebrata di Herder. La raccolta doveva essere una vasta esemplificazione della teoria sulla poesia popolare; sua caratteristica (a parte singolari interpolazioni di canti di dubbia origine popolare, o senz'altro di estrazione erudita) è quella di dare testimonianza di tradizioni di popoli posti o ritenuti a margine dei grandi filoni culturali. Come un completamento dei *Volkslieder* sono da considerare i dialoghi *Vom Geiste der ebräischen Poesie* (2 parti, 1782-83), che nei riguardi della cultura ebraica assumono la stessa funzione rivelatrice che gli scritti di Winckelmann assunsero nei riguardi della cultura greca. L'opera più complessa del periodo weimariano di H. furono però le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-85 e 1791; trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*), che mirano a riprendere spunti e pensieri già sparsamente espressi in precedenza, con l'intento di tracciare le linee dell'intera storia dell'umanità, quale si sviluppa

secondo leggi immanenti che corrispondono a un disegno divino, che ha di mira il progressivo instaurarsi di un'umanità sempre più vera, sintesi di illuminata moralità cristiana e di classicistica humanitas. H. insiste su tutte le forze specifiche di ogni popolo ai fini della sua individuata evoluzione, ciò in quanto pur nel piano universale di sviluppo rimane preponderante in lui l'interesse per il singolo popolo quale irripetibile unità organica. Sorta di continuazione delle Ideen, al posto della prevista e mai scritta quinta parte, sono i Briefe zur Beförderung der Humanität (10 raccolte, 1793-97), che esaltano il collegamento esistente fra tutti i popoli al di là di ogni tempo, in vista di quella humanitas che l'umana natura ha lo scopo di instaurare storicamente. Maggiore apertura, in partic. dopo aver subito l'influsso di Spinoza per mediazione indiretta di Lessing e per quella diretta di Goethe, H. mostrò in questioni teologiche, come si rivela dai Briefe, das Studium der Theologie betreffend (4 parti, 1780-81), dalle cinque raccolte di Christliche Schriften (1796-99) e soprattutto dai dialoghi dal titolo Gott (1787; trad. it. Dio: dialoghi sulla filosofia di Spinoza), tentativo di conciliare istanze diverse e persino opposte, in un tono dialettico che ne favorì la fortuna immediata negli ambienti colti dell'epoca. Tanto più vivo contrasto fanno gli ultimi scritti polemici, indirizzati contro Kant: Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (1799; trad. it. parziale Metacritica), dove H. aggredisce il criticismo kantiano come teoresi analitico-disgregatrice; e Kalligone (1800), in cui combatte l'estetica kantiana vista come propugnatrice di un vacuo formalismo. L'opera di H. contribuì notevolmente a una nuova valutazione dell'uomo con l'appello a tutte le sue energie, anche a quelle irrazionali; al tempo stesso egli promosse l'attitudine a intendere simpateticamente civiltà estranee, a vedere storicamente i fatti della cultura e in partic. quelli della poesia; ancora, incise fortemente sulla formazione dell'idea di nazione posta in rapporto all'individualità di una cultura quale storicamente si era sviluppata in corrispondenza alla peculiare spiritualità di un popolo.

Hilbert, David

Matematico tedesco (Königsberg 1862 - Gottinga 1943).

Figura eminente della matematica e della filosofia della matematica a cavallo tra il 19° e il 20° sec., H. ha apportato, negli anni di insegnamento a Königsberg e Gottinga, fondamentali contributi in svariate aree di ricerca (studio delle forme algebriche e teoria algebrica dei numeri, fondamenti della geometria, calcolo delle variazioni, fisica teorica e fondamenti della fisica relativistica, ecc.), ma il suo nome è soprattutto legato alle ricerche sui fondamenti della matematica, che trovano origine nelle Grundlagen der Geometrie (1899; trad. it. Fondamenti di geometria, con i supplementi di P. Bernays). In tale opera, che portava a compimento lo sviluppo ottocentesco del metodo assiomatico, H. intraprese la riorganizzazione della geometria euclidea in un rigoroso sistema formalizzato, fondato sulla negazione di qualsiasi contenuto intuitivo ai concetti primitivi (punto, retta, piano), il cui significato veniva ora individuato esclusivamente dalle reciproche relazioni logiche, e agli assiomi, le cui le proprietà essenziali erano ricondotte a coerenza, completezza e indipendenza. A partire dalla fondazione della geometria come scienza formalizzata, H. elaborò un programma di assiomatizzazione dell'aritmetica, dell'analisi e della teoria degli insiemi, e di fondazione di una teoria della dimostrazione o «metamatemica», di una scienza cioè avente per oggetto i sistemi puramente formali di segni e le trasformazioni di tali segni secondo procedure «finitarie» (prive cioè di ogni ricorso a concetti e ragionamenti implicanti l'infinito) prefissate. Tutte le teorie matematiche avrebbero dovuto essere, secondo tale programma,

ricondotte a varianti di tale metateoria combinatoria. Il programma di completa formalizzazione delle teorie matematiche fu messo in crisi dalla formulazione, a opera di Gödel, del teorema di incompletezza (1930-31), ma sui lavori di H. continuano a fondarsi gran parte delle ricerche logico-matematiche contemporanee.

Hobbes, Thomas

Filosofo inglese (Westport, presso Malmesbury, Wiltshire, 1588 - Hardwicke 1679).

Vita e opere. Studiò a Oxford, dove conseguì nel 1607 il diploma di baccelliere delle arti. Fu introdotto presso la potente famiglia del barone William Cavendish, poi conte di Devonshire, come precettore del figlio. Ebbe inizio così una consuetudine con la nobile famiglia, destinata a durare, tranne qualche intervallo, tutta la vita. Viaggiò lungamente in Europa, specie in Francia e in Italia, ed ebbe contatti con la cultura e con alcuni dotti del tempo. Nel corso del suo terzo viaggio sul continente (1634-36), conobbe Galilei a Pisa ed entrò in rapporto, a Parigi, con il circolo di padre Mersenne. Sarà proprio questi a fare da tramite tra H. e Descartes nei primi mesi del 1641, quando H. fu costretto dalle vicende politiche del suo paese a un volontario esilio in Francia dove sarebbe restato per oltre dieci anni. Tutte queste esperienze favorirono in lui la consapevolezza dell'insufficienza delle vecchie nozioni scolastiche e l'esigenza di un rinnovamento della sua cultura. Si dedicò così allo studio dei poeti e degli storici antichi, tradusse le Storie di Tucidide (pubblicate nel 1628), lesse con particolare interesse gli Elementi di Euclide. Lo studio di Euclide gli offrì il modello di una scienza rigorosa e deduttiva, che egli pensò di poter applicare anche alla scienza politica. I contatti con l'ambiente scientifico parigino, con l'opera e la persona stessa di Galilei rafforzarono in lui questa tendenza verso una filosofia scientifica, ossia costruita sulla base di nozioni semplici e assolutamente certe, in partic. sulla nozione di movimento, capace di spiegare tutti gli aspetti della realtà. Concepì dunque il disegno di un'opera sistematica, gli *Elementa philosophiae*, divisa in tre parti, *De corpore*, *De homine*, *De cive* (fisica, antropologia, politica), condotta secondo un principio unitario meccanicistico. Questo disegno fu attuato molto lentamente. Infatti nel 1640 Hobbes portò a termine la sua prima opera filosofica, gli *Elements of law natural and politic* (trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*) che fece circolare manoscritta e che solo dieci anni più tardi pubblicò a stampa, divisa in due trattati, *Human nature* e *De corpore politico*. In quest'opera, che rispondeva agli interessi politici di H., sempre assai vivi, e in partic. all'esigenza di opporsi alle ideologie antimonarchiche, la dottrina politica è ricondotta alla generale visione meccanicistica. L'anno dopo (1641) scrisse le *Terze obiezioni alle Meditazioni metafisiche cartesiane*, che furono accompagnate da una serie di polemiche tra i due filosofi. Nel frattempo, il precipitare degli eventi in Inghilterra lo spinse a dare la precedenza nel suo sistema filosofico al trattato di politica, e nel 1642 pubblicò a Parigi in edizione privata il *De cive* (trad. it. *Elementi filosofici sul cittadino*) ristampato con aggiunte ad Amsterdam nel 1647, e poi dallo stesso H. tradotto in inglese e pubblicato a Londra nel 1651 con il tit. *Philosophical rudiments concerning government and society*. Nel 1651, tornato in patria, pubblicò il *Leviathan or the matter, form and power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil* (trad. it. *Leviatano*), che prendeva il suo nome dal mostro biblico citato nel libro di Giobbe, alla cui potenza H. paragona la forza dello Stato. In esso H. intendeva dimostrare la necessità di un potere assoluto che assorbisse ogni altro potere nello Stato, compreso quello religioso, di qui i sospetti che colpirono l'autore e l'accusa di ateismo. D'altra parte, le posizioni

materialistiche e deterministiche del filosofo avevano già suscitato grandi ostilità negli ambienti ecclesiastici; ne è un esempio la disputa con John Bramhall, vescovo di Derry, sul tema della libertà del volere, iniziata ai tempi del soggiorno parigino e ripresa in Inghilterra, testimoniata dallo scritto *Of liberty and necessity* (trad. it. *Libertà e necessità*) steso nel 1646 come replica a Bramhall e pubblicato nel '54 senza però il consenso dell'autore. H. diede poi alle stampe nel 1655 il *De corpore* (trad. it. *Sul corpo*), nel 1658 il *De homine* (trad. it. *Sull'uomo*). Caduta la repubblica, era stato di nuovo accolto alla corte di Carlo II, e negli ultimi anni di vita attese a un'opera storica sul Lungo Parlamento, *Behemoth: the History of the causes of the civil war of England* (trad. it. *Behemot*). Tuttavia, a causa delle polemiche con gli ambienti ecclesiastici preferì non pubblicare questo e altri scritti di storia politica e religiosa, tra i quali il *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England* (trad. it. *Dialogo tra un filosofo e uno studioso del diritto comune d' Inghilterra*). Trascorse una lunga vecchiaia con la famiglia dei suoi protettori ed ex allievi, con la mente sempre vigile e attiva, componendo un'autobiografia in versi (*la Vita carmine expressa*), una storia ecclesiastica, e dedicandosi alla traduzione di Omero in giambi rimati.

Gnoseologia. Data la sua impostazione scientifica, esplicitamente modellata sulle scienze moderne e sulla geometria degli antichi, la filosofia, per H., non può occuparsi che di verità rigorosamente accertabili. Non sono dunque suoi oggetti né la rivelazione, né dio, né le nature spirituali, e neppure la storia, naturale o politica, perché fondata sull'esperienza o sull'autorità e non sul ragionamento. L'impostazione di H. è strettamente materialistica: esistono soltanto corpi, naturali e artificiali (i corpi artificiali sono le comunità politiche, create dall'uomo, i naturali sono opera della natura). Dei corpi, la filosofia studia la generazione e le proprietà. Termine medio è l'uomo, che fa parte dei corpi naturali e produce quelli artificiali, di qui la tripartizione degli *Elementa philosophiae*. Esiste quindi una sola sostanza, la realtà corporea estesa; una sostanza immateriale, quale la *res cogitans* cartesiana, è per H. un concetto contraddittorio, come documentano le sue obiezioni. I principi esplicativi di tutti i fenomeni sono dunque materia estesa e movimento: quest'ultimo è causa del divenire di tutti i fenomeni. Anche la conoscenza, che ha il suo fondamento nella sensazione, può essere spiegata tramite il movimento. La sensazione è il risultato del movimento reciproco dell'oggetto sentito e dell'organo di senso: la conoscenza si risolve così in un moto che procede dall'interno verso l'esterno come reazione a uno stimolo di oggetti esterni che esercitano una pressione sugli organi di senso. Tale stimolo per mezzo dei nervi e dei filamenti e membrane che terminano nel cervello genera là una resistenza o controstimolo che produce immagini sensibili (sensazioni) o *phantasmata*. Solo il movimento essendo reale, le qualità sensibili dei corpi hanno carattere soggettivo. Anche spazio e tempo non hanno nessuna consistenza ontologica, ma sono solo enti immaginari. L'attenuarsi delle sensazioni trasforma i fantasmi sensibili in immagini mentali (idee), che si dispongono in serie, secondo un procedimento associazionistico, seguendo lo stesso ordine delle sensazioni che le hanno suscitate.

Logica. La trattazione filosofica è preceduta da una logica e da una dottrina del metodo. La logica è nominalistica: gli universali sono nomi, e la verità sta in *dictu* e non in *re*. *Ratiocinatio est computatio*, afferma H., cioè il ragionamento è calcolo, riconducibile alle operazioni elementari dell'addizione e della sottrazione. Per es., 'uomo' è uguale a 'corpo' più 'animato' più 'razionale'. La scienza è pertanto connessione di nomi e non di fatti (e il linguaggio è fonte di universalità). Tali connessioni sarebbero vere anche se le cose corrispondenti non esistessero.

Etica e politica. Con lo stesso metodo meccanicistico e associazionistico vengono studiate le passioni e la vita morale dell'uomo. Il punto di partenza è dato dalle sensazioni elementari del piacere e del dolore, e dalla naturale tendenza a procurarsi il piacere e a fuggire il dolore. La volontà si limita a seguire l'appetito prevalente, e la libertà altro non è che l'assenza di impedimenti esterni allo svolgimento delle naturali appetizioni (cioè non è autodeterminazione del volere, concetto estraneo al meccanicismo hobbesiano). Di conseguenza, il criterio di distinzione tra bene e male risulta puramente utilitaristico: il bene corrisponde a ciò che è desiderato, il male a ciò che è fuggito ai fini del proprio piacere e della propria conservazione. Anche nella filosofia politica, il punto di partenza è costituito da proposizioni semplici ed evidenti. Per arrivare a conclusioni condivise da tutti, e dunque trasformare la politica in una scienza esatta, occorre seguire il metodo della geometria o euclideo (partire da assioni o verità autoevidenti, e procedere secondo un'ordinata catena di deduzioni), oppure il metodo della fisica o galileiano, cioè il metodo analitico-sintetico. In questo caso, scomporremo lo Stato come un meccanismo (come un grande orologio, dice H., nella prefazione al *De cive*) e poi lo ricomporremo in una nuova unità (lo Stato ideale, che funziona perfettamente). Scomporre lo Stato nei suoi elementi costitutivi significa partire dagli individui, dai loro bisogni e dalle loro caratteristiche. L'uomo naturale appare a H. animato da due pulsioni fondamentali: l'istinto di conservazione (la morte è il più terribile dei mali e la vita il sommo bene) e una naturale cupidigia che lo porta a cercare di allargare il suo spazio vitale, entrando con gli altri in rapporti di competizione. Aveva dunque torto Aristotele a definire l'uomo come animale politico, egli è in realtà un lupo per l'altro (*homo homini lupus*, secondo l'immagine di Plauto). Inoltre, se l'uomo è un meccanismo spinto a perpetuare il suo moto vitale, il diritto che gli sarà proprio nello stato di natura (diritto naturale) è il diritto di perseguire tutti i mezzi utili alla sopravvivenza, cioè *ius in omnia*. I rapporti immediati e naturali degli uomini sono dunque di scontro per gli stessi beni vitali e lo stato di natura corrisponde al più orribile stato di guerra, universale e perpetuo (*bellum omnium contra omnes*). Viene allora in aiuto dell'uomo la ragione, che indica la strada da seguire tramite le leggi naturali (*dictamina rectae rationis*, e quindi calcoli per elaborare le strategie più efficaci): cercare la pace come migliore condizione di sopravvivenza e, a tal fine, rimuovere la causa principale di guerra, cioè lo *ius in omnia*. Pertanto gli uomini dovranno, tramite un patto, rinunciare all'illimitata libertà naturale cedendo tutti i loro diritti (tranne quello alla vita) a un terzo, uomo o assemblea, da cui farsi governare e che garantirà ordine interno e protezione esterna. Questo terzo non è contraente, cioè il suo potere non è condizionato dal patto. Esso è dunque fornito di un potere assoluto (*legibus solutus*, cioè non vincolato al rispetto della legge), irrevocabile e irresistibile; ogni diritto del singolo o di comunità minori si riduce così a una concessione sovrana. La paura (o meglio, il timore reciproco) è dunque la motivazione che spinge gli uomini a entrare nella società civile, la quale tuttavia non trasformerà mai le tendenze egoistiche dell'uomo, ma le disciplinerà. La società rimane un aggregato atomistico, pronto a dissolversi qualora venga a mancare un forte potere centrale. Pertanto il potere sovrano per essere efficiente dovrà rimanere unitario (H. è contrario a qualsiasi forma di governo misto o separazione dei poteri, così come è contrario ai partiti politici, che sono solo fazioni) e unico, non è cioè ammessa, nel Commonwealth, una dualità di potere temporale e spirituale. Lo Stato, nella figura del sovrano, diventa così l'unica fonte del diritto (attraverso l'interpretazione e la ridefinizione delle leggi di natura) e della morale, una moralità interamente laica e mondana. La legalità giuridica si identifica con la norma morale: in questo modo l'originale giusnaturalismo (→) hobbesiano si converte nel più radicale convenzionalismo etico e anticipa posizioni già

positivistiche. La Chiesa è intesa da H. come un'associazione privata, a cui è lasciata la cura delle cose spirituali, cioè esclusivamente religiose, ma senza possibilità alcuna di interferenze politiche o giuridiche. Il potere ecclesiastico è solo quello di educare e insegnare, e la Chiesa come tutte le istituzioni di questo tipo (per es., le università) è sottoposta al rigido controllo dello Stato sulle ideologie. Il modello proposto da H. è quello di una Chiesa di Stato, che tutela l'intangibilità delle fondamentali verità religiose, ironicamente paragonate dal filosofo alle pillole che inghiottite giovani e, masticate, possono nauseare. Lo Stato hobbesiano, dunque, pur dotato di una costituzione tipicamente assolutistica, ha le caratteristiche di un assolutismo 'laico', ossia fondato su basi razionali (le leggi naturali che impongono di scambiare la libertà con la sicurezza), e non tradizionali e religiose; esso, inoltre, trae la sua legittimità (sia pure irrevocabile) da un contratto, e quindi dal consenso dei futuri cittadini cui sarà chiesta un'obbedienza assoluta. Esso rispecchia il contemporaneo fenomeno storico dell'affermazione dell'autorità monarchica contro i privilegi di origine feudale: pur accogliendo la tripartizione tradizionale delle forme di governo, H. dice che quella monarchica è la più adatta all'esercizio della sovranità. Unico limite della sovranità è l'inalienabile diritto del singolo all'autoconservazione: egli può disobbedire al sovrano solo se questi gli comanda di compiere atti contrari a tale suo diritto, per es. di uccidersi o ferirsi. Ma in questo caso è il sovrano che viene meno alla sua ragion d'essere, e in sostanza cessa di essere sovrano. Infatti, questi casi estremi equivalgono a quelli di vacanza del potere, quali si verificano per es. quando in un regime monarchico non si abbia successione, o in caso di guerra civile. Allora lo stato civile cessa e si ricade nella libertà naturale. A questo proposito, nelle pagine, forti e drammatiche, del *De cive* e del *Leviatano* si coglie spesso l'eco delle esperienze storiche della rivoluzione e della guerra civile inglese, del contrasto tra l'assolutismo di Cromwell e quello degli Stuart e delle lotte tra potere monarchico e organi costituzionali.

Holbach, Paul Henri Dietrich, barone d'

Filosofo francese di origine tedesca (Edesheim, Palatinato, 1723 - Parigi 1789).

Dopo aver frequentato l'univ. di Leida, importante centro di studi scientifici, nel 1749 si stabilì a Parigi (dove viveva un suo zio naturalizzato francese). Qui si legò di grande amicizia con Diderot, e divenne un importante collaboratore della *Encyclopédie*, per la quale scrisse moltissimi articoli scientifici e tradusse dal tedesco diverse opere di chimica e di mineralogia. Si impegnò in una intensa attività letteraria contro la religione (la rivelazione, i miracoli, i dogmi e i riti cristiani non sono per lui altro che imposture), e contro l'alleanza fra trono e altare. «La religione fu ovunque inventata – egli affermava – soltanto per evitare ai governanti il dovere di essere giusti, di promuovere buone leggi e ben governare». Sono sorti da questo impegno di d'H. contro la religione vari pamphlets (scritti con l'aiuto di suoi collaboratori): *Le christianisme dévoilé* (1761); *La contagion sacrée* (1768); *Lettres à Eugénie* (1768); *La théologie portative* (1768); *Le bon sens* (1769; trad. it. *Il buon senso*). Ma il suo nome è legato soprattutto alla dottrina materialistica esposta nel *Système de la nature* (1770; trad. it. *Sistema della natura*). La natura è considerata da H. come un tutto composto di materia in movimento e governato da rigide leggi deterministiche. Anche la natura umana ha carattere puramente fisico ed è sottoposta alle leggi generali della realtà. Non si può quindi parlare di libertà dell'uomo, poiché le sue volizioni e i suoi atti non sono altro che «effetti naturali, conseguenze necessarie del suo meccanismo e degli impulsi che egli riceve dagli

esseri che lo circondano». Ciò non diminuiva però l'impegno di H. per rovesciare le istituzioni sociali e politiche del suo tempo e riformare profondamente la società. Fra le sue opere: *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique* (1773); *La politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement* (1773; trad. it. *La politica naturale: discorsi sui veri principi del governo*); *La morale universelle* (1776), *Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale* (1776; trad. it. *Etocrazia o il governo fondato sulla morale*).

Horkheimer, Max

Filosofo e sociologo tedesco (Stoccarda 1895 - Norimberga 1973). Dal 1930 fu prof. di filosofia sociale all'univ. di Francoforte, dal 1931 direttore dell'Institut für Sozialforschung, nel quale collaboravano Adorno, Marcuse, Benjamin, Grossmann, ecc. Nel 1934 emigrò negli Stati Uniti, dove fu trasferito anche l'Istituto. Nel 1949 ritornò in Germania, a Francoforte, dove riprese l'insegnamento universitario e l'attività nell'Istituto. La personalità di H., come quella di Adorno (→), è strettamente connessa alle vicende dell'Institut für Sozialforschung, il quale, promuovendo ricerche individuali e collettive, si proponeva di mantenere un atteggiamento critico nei confronti della cultura e della scienza e di definire una proposta politica per una riorganizzazione razionale della società. La «teoria critica» – così H. definiva la propria concezione – ha il compito di denunciare la separazione tra individuo e società, separazione prodotta dalla divisione del lavoro e di classe e dall'economia di scambio proprie del capitalismo. L'obiettivo da raggiungere è una società senza sfruttamento. Lo strumento metodologico di cui H. si serve nelle sue ricerche è il concetto hegeliano-marxiano di totalità: la ricerca sociale è «la teoria della società contemporanea come tutto». Perciò H. respinge la settorializzazione della ricerca sociale e la divisione in compartimenti stagni tipica della sociologia specializzata (economia, diritto, psicologia, ecc.). La società deve essere studiata come un tutto unitario, che ha una sua oggettiva struttura dinamica. A questa impostazione di ispirazione marxista H. aggiunge un'esigenza nuova: quella di chiarire le mediazioni psichiche tra fatti economici e fatti culturali; i fattori economici sono sì primari, ma si deve chiarire la loro elaborazione o traduzione psicologica. La psicologia dovrà scoprire i fattori psichici profondi con i quali l'economia determina gli uomini: essa sarà psicologia dell'inconscio. Di qui la grande apertura di H., e della Scuola di Francoforte (→) in genere, alla psicoanalisi e alle psicologie del profondo, e la loro utilizzazione ai fini della ricerca sociale. Opere principali: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930; trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*); *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie* (1931); *Studien über Autorität und Familie* (1936, in collab.; trad. it. *Studi sull'autorità e sulla famiglia*); *Traditionelle und kritische Theorie* (1937); *Eclipse of reason* (1947; trad. it. *Eclisse della ragione*); *Dialektik der Aufklärung* (1947, in collab. con Adorno; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*); *Zum Begriff des Menschen heute* (1957); *Um die Freiheit* (1962), *Kritische Theorie* (1968; trad. it. *Teoria critica*).

Humboldt, Wilhelm von Statista, filosofo, linguista e letterato (Potsdam 1767 - Tegel, Berlino, 1835). Fu una delle personalità salienti della cultura tedesca in epoca moderna, cogliendo altissimi risultati sia nella vita pubblica sia in quella intellettuale.

La vita. Perduto assai presto il padre, insieme al fratello Alexander (che sarebbe diventato naturalista e geografo) ricevette in casa una raffinata educazione nel castello paterno di Tegel e a Berlino, prima d'iniziare a Francoforte sull'Oder, nel 1787, gli studi universitari, proseguiti a Gottinga. Iscritto a corsi di discipline giuridiche e politiche, nel frattempo s'interessava anche del mondo classico e prendeva contatto con la filosofia kantiana. Nel 1789, a pochi giorni dalla presa della Bastiglia, fu per la prima volta a Parigi e a Versailles, partecipando ad alcune sedute dell'Assemblea nazionale. Subito dopo fu a Weimar, dove conobbe Karoline von Dacheröden, sua futura sposa, e, grazie a lei, entrò in contatto con Schiller. Per breve tempo, nel 1790, fu consigliere di legazione e assessore al tribunale camerale di Berlino, ma preferì presto ritirarsi per approfondire lo studio del mondo classico, in cui volle rintracciare e da cui volle recuperare l'ideale compiuto della Humanitas. La spirituale vicinanza con il poeta lo indusse a trasferirsi nel 1794 a Jena, per stabilire un contatto personale, ricco per ambedue di reciproche sollecitazioni. Nel 1797 H. fu di nuovo a Parigi, dove rimase sino al 1799, quando si recò in Spagna, occupato dallo studio del dialetto basco. Nel 1801 assunse la carica di residente prussiano a Roma, dove rimase fino al 1808, dal 1806 quale ministro plenipotenziario. Nel 1809 assunse a Berlino la carica di direttore, in seno al ministero degli Interni, della sezione del culto e dell'istruzione, predisponendo fra l'altro la fondazione dell'univ. che porta ora il suo nome e dove insegnarono maestri insigni quali Savigny, Schleiermacher, Fichte, da lui chiamati. Incarichi più dichiaratamente politici assunse nel 1813, quando diresse come plenipotenziario la delegazione prussiana al congresso di Praga, e nel 1814, quando allo stesso titolo prese parte alle effimere trattative di pace di Châtillon e Parigi. Accanto al cancelliere Hardenberg fu anche al congresso di Vienna, a proporvi con scarso esito, in contrasto con la diplomazia austriaca, istituzioni più libere e unitarie per i territori tedeschi. Ricevette altri incarichi politici, sempre assunti con l'intento di dar vita finalmente alla promessa costituzione; ma i contrasti erano tali da indurre H. a una personale rottura con Hardenberg e quindi, alla fine del 1819, a una rinuncia definitiva alla vita pubblica. Dal 1820 sino alla morte, con l'interruzione di qualche viaggio di cui uno solo lungo, a Parigi e Londra (1828), visse nel castello di Tegel, nel quale radunò una esemplare raccolta di sculture classiche.

Scritti politici ed estetici. I primi scritti di peso rilevante furono di tema politico, *Ideen über Staatsverfassungen, durch die neue französische Constitution veranlasst* (1792; trad. it. *Idee sulla costituzione dello Stato, suggerite dalla nuova Carta costituzionale francese*) e *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen* (1792, ma pubblicato integralmente postumo nel 1851; trad. it. *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*), quest'ultimo scritto sotto l'ispirazione dell'*Éducation politique* di Mirabeau, nei quali egli svolge la sua dottrina politica, che lo pone come uno dei primi teorici del liberalismo e dello Stato di diritto. Il tema centrale della sua dottrina è quello della limitazione dell'attività dello Stato e della garanzia dell'autonomia individuale. Sebbene lo Stato moderno si occupi «piuttosto di ciò che il cittadino possiede, e non di ciò che è, del suo sviluppo fisico, intellettuale e morale, come lo Stato antico», esso tuttavia «tende a imporgli, come leggi, le sue idee». E poiché «le restrizioni della libertà sopprimono l'energia individuale», che H. considera «la fonte di ogni virtù attiva e la condizione di ogni svolgimento pieno», occorre fissare confini rigorosi all'autorità pubblica. Lo Stato è concepito da H. come un «male necessario»: esso consente di superare la condizione d'isolamento dell'individuo, ma deve limitarsi a garantire la sicurezza interna ed esterna. Più consistente fu l'attività di H. letterato, il quale raccolse negli *Ästhetische Versuche* (1799) saggi in parte già in precedenza noti, fra

cui, notevoli per lo sviluppo della poetica classicistica e per l'intesa fra lo stesso H. e Goethe, i saggi sui goethiani Reineke Fuchs e Herrmann und Dorothea. In quest'ultimo, attraverso l'interpretazione del poema di Goethe, H. propone una teoria dell'immaginazione (Einbildungskraft) che gli consente di spiegare l'effetto estetico come processo interattivo tra l'artista, l'opera d'arte e il suo fruitore, e un'originale concezione «generativa» dell'arte che focalizza l'attenzione sul processo della produzione estetica, sulle regole che lo governano e sul modo in cui queste si manifestano nell'opera d'arte. In tali scritti, come in altri saggi coevi *Über den Geschlechtsunterschied* (1794; trad. it. *La differenza sessuale*) e *Über männliche und weibliche Form* (1795; trad. it. *Forma maschile e forma femminile*), è definito l'ideale dell'umanità come compiutezza di forma, come rappresentazione, in un individuo o in una entità individuata, di un'idea universale.

Gli scritti linguistici. Il campo in cui H. operò più a lungo, lasciando una traccia decisiva, fu quello del linguaggio, sia al livello della teorizzazione sia a quello della verifica documentata. *Schrisse Berichtigungen und Zusätze zu Adelungs Mithridates über die kantabrische oder baskische Sprache* (1817); *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelt der baskischen Sprache* (1821); *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha Bharata* (1826; trad. it. *Scritti sulla Bhagavadgita*); *Über den Dualis* (1828); *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1830), spaziando dalla lingua basca alla cultura indiana, per soffermarsi, con esemplare puntualizzazione, su singoli elementi e aspetti del fatto linguistico, con aperture anche verso la comparatistica. Suo capolavoro fu però il postumo *Über die Kawisprache auf der Insel Java* (3 voll., 1836-40), cui fece da premessa, anch'esso postumo, il saggio *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836; trad. it. *La diversità delle lingue*), che fa di H. uno dei maestri della filosofia del linguaggio, insieme a Vico e Herder. La funzione del linguaggio, per H. non è quella di rappresentare o comunicare idee o concetti preesistenti: in quanto «organo formativo del pensiero» la lingua è strumento per produrre nuovi concetti. La diversità delle lingue, dunque, non è riducibile a una differenza di «suoni e segni» (Schällen und Zeichen), ma è una diversità di «visioni del mondo» (Weltansichten). Lo studio della lingua diviene essenziale per conoscere la storia e quindi lo spirito di un popolo. Di conseguenza, H. esige per prima cosa che per ogni lingua si tenga conto delle sue specifiche ed esclusive strutture, che storicamente si pongono e si rinnovano nel dualismo fra la libertà dell'individuo, che le crea spontaneamente, e la necessità sociale consistente nelle limitazioni imposte dal gruppo nazionale cui l'individuo appartiene. A Roma, oltre allo studio improntato al classicismo *Hellas und Rom* (1806), H. scrisse il poemetto *Rom* (1806), che fu una delle poche testimonianze apprezzabili di un'attività poetica per il resto poco significativa. Il *Tagebuch W.v.H.s von seiner Reise nach Norddeutschland im Jahre 1796* (post., 1894) costituisce la testimonianza di una padronanza stilistica talora addirittura esemplare. Grande importanza infine hanno i suoi carteggi, che forniscono il ritratto di una personalità umanamente assai ricca, lontana dalle secche di una erudizione fine a sé stessa; da ricordare in partic. *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt* (1830) e *Briefe an eine Freundin* (cioè a Charlotte Diede, post., 1847; trad. it. *Lettere a un'amica di Guglielmo Humboldt*).

Hutcheson, Francis

Filosofo (Drumalig, Irlanda del Nord, 1694 - Glasgow 1746).

Figlio di un pastore dissidente scozzese trasferitosi in Irlanda, ricevette la prima educazione in famiglia. Conseguì il dottorato presso l'univ. di Glasgow, a coronamento di studi di filosofia naturale, logica e teologia, tornò nel 1718 in Irlanda, dove fu ordinato ministro della Chiesa presbiteriana. A Dublino compose il suo capolavoro filosofico, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (trad. it. *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*), pubblicato nel 1725 e seguito nel 1728 dall'*Essay on the nature and conduct of the passion and affections. With illustrations on the moral sense* (trad. it. *Saggio sulla natura e condotta delle passioni*). L'eco suscitata da queste opere gli valse nel 1729 la nomina a prof. di filosofia morale all'univ. di Glasgow. Il suo insegnamento esercitò una profonda influenza, dentro e fuori l'ambiente accademico, su autori, quali Smith, Ferguson, Reid e lo stesso Hume, che sarebbero stati fra i protagonisti della stagione del cosiddetto Illuminismo scozzese. Morì durante un viaggio a Dublino. L'importanza di H. è legata in partic. alle sue ricerche di filosofia morale. In polemica con Hobbes e con quella che veniva definita la morale del selfish system, e soprattutto con Mandeville, che aveva attaccato l'etica sentimentalista di Shaftesbury, H. riprese da quest'ultimo la teoria del senso morale, liberandola dalle implicazioni platonizzanti e stoicizzanti del maestro mediante il ricorso all'analisi delle sensazioni avviata da Locke. L'idea di bene, come quella di bello (di qui il contributo di H. anche agli sviluppi dell'estetica settecentesca) non sono innate, alla maniera delle 'nozioni comuni' degli stoici, ma sono il prodotto di una forma specifica di sensibilità, non diversa nel suo operare dai sensi di cui aveva parlato Locke. Come questi, il senso morale è pronto a cogliere, senza alcun intervento della volontà, e a prescindere da considerazioni legate all'interesse personale, le 'qualità' morali percepite nelle azioni, approvando come virtuose quelle che vanno in direzione della «benevolenza universale»; la natura 'istintiva' del senso morale e delle affezioni disinteressate trovava così in H. giustificazione e stabilità nell'ambito di un disegno provvidenzialistico volto dal creatore alla felicità delle creature. Questa impostazione, da una parte, ridimensionava, contro il razionalismo etico di autori come Clarke, il ruolo della ragione nei giudizi morali, dall'altra introduceva tematiche che avrebbero trovato significativi sviluppi in contesti diversi da quelli del sentimentalismo. Se le virtù approvate dal senso morale hanno in comune il fine di produrre il bene generale, allora una considerazione attenta della tendenza delle azioni a produrre conseguenze più o meno utili si prestava a stabilire un criterio di giudizio atto a chiarire e indirizzare meglio l'operare del senso morale, che restava comunque determinante sul piano normativo al di là del criterio di utilità. Spogliato dei suoi aspetti provvidenzialistici, il «calcolo morale», elaborato da H. per rendere conto del progetto divino della «massima felicità del maggior numero di individui», avrebbe caratterizzato nei decenni successivi le versioni più note dell'utilitarismo europeo da Beccaria a Bentham.

Hume, David Filosofo scozzese (Edimburgo 1711- ivi 1776).

La vita e gli scritti. Proveniente da una famiglia di nobiltà di toga, trascorse la sua infanzia nella casa di Edimburgo e nella proprietà di famiglia di Ninewells, Berwickshire. Tra il 1721 e il 1726 frequentò l'univ. di Edimburgo, dove seguì lezioni di matematica e di filosofia naturale e si appassionò alle dispute filosofiche. Abbandonata l'idea di abbracciare la professione legale, al ritorno a Ninewells si impegnò in vaste letture, che gli aprirono, come egli stesso confessò, «una nuova scena di pensiero», atta a rivoluzionare gli studi filosofici.

Per uscire dalla depressione nervosa causatagli dall'intenso sforzo intellettuale, che l'aveva portato a mettere insieme «materiali grezzi per molti volumi», tentò di intraprendere una vita più attiva impiegandosi per alcuni mesi nella professione di commercio, ma la «vocazione letteraria» ancora una volta ebbe il sopravvento. Trasferitosi in Francia, prima a Reims poi nella tranquillità del collegio di La Flèche, in tre anni di lavoro, tra il 1734 e il '37, ebbe modo di rielaborare il frutto delle sue ricerche, ricavandone le prime due parti del *Treatise of human nature* (trad. it. Trattato sulla natura umana) (→), pubblicate anonime a Londra nel 1739. Lo scarso successo cui andò incontro l'opera convinse H. a illustrarne i temi essenziali in un *Abstract* (trad. it. Estratto del Trattato sulla natura umana), uscito anch'esso anonimo nel 1740, anno in cui compariva la terza parte del *Treatise*. Maggior fortuna ebbero invece i due volumi di *Essays, moral and political* (trad. it. Saggi morali e politici), che videro la luce nel 1741 e nel 1742. Dopo un tentativo di carriera universitaria, fallito per l'opposizione del clero scozzese, negli anni seguenti H. trovò impiego come accompagnatore di un gentiluomo e come segretario di ambasciata all'estero. Del 1748 è la nuova stesura della prima parte del trattato con il titolo *Philosophical essays concerning human understanding (An enquiry concerning human understanding, dal 1758; trad. it. Ricerca sull'intelletto umano)* (→), mentre l'*Enquiry concerning the principles of morals* (trad. it. Ricerca sui principi della morale), in cui è rielaborata la parte dedicata alla morale, uscirà nel 1751. A questi anni risale anche la prima stesura dei *Dialogues concerning natural religion* (trad. it. Dialoghi sulla religione naturale) (→), che saranno pubblicati postumi nel 1779. Un notevole successo di pubblico accolse nel 1752 i *Political discourses* (trad. it. Discorsi politici), ma H. dovette registrare un nuovo fallimento nel tentativo di ottenere una cattedra universitaria. Riuscì però a ottenere il posto di conservatore della biblioteca degli avvocati di Edimburgo, carica che gli permise di attendere con tranquillità alla stesura della monumentale *History of England* (trad. it. Storia d'Inghilterra), i cui sei volumi videro la luce tra il 1754 e il 1761. Con il titolo *Four dissertations* (trad. it. Quattro dissertazioni) nel 1757 uscì il volume contenente *The natural history of religion* (trad. it. Storia naturale della religione) e il saggio *The standard of taste* (trad. it. La regola del gusto), il suo maggior contributo all'estetica; nello stesso anno H. si trasferì a Londra. Le raccolte dei saggi e, soprattutto, il completamento della *History* consacravano la fama di Hume. Insieme con la tranquillità economica arrivarono gli incarichi ufficiali. Tra il 1763 e il 1766 fu segretario d'ambasciata a Parigi, dove fu accolto calorosamente nell'ambiente dei *philosophes*; Rousseau lo seguì al suo rientro a Londra, ma il rapporto fra i due si ruppe a causa del carattere ombroso e sospettoso del Ginevrino. Nel 1767-68 fu sottosegretario di Stato nel governo Pitt, dopodiché si ritirò a Edimburgo, dove attese all'edizione definitiva degli *Essays and treatises on several subjects* (trad. it. Saggi e trattati su vari soggetti), la raccolta completa dei suoi scritti a esclusione del *Treatise*, alla stesura dell'autobiografia (*The life of David Hume Esq. written by himself; trad. it. La mia vita*) e all'ultima revisione dei *Dialogues*.

La scienza della natura umana. Il compito che H. si pose all'aprirsi della «nuova scena di pensiero» è espresso con chiarezza nel sottotitolo del Trattato sulla natura umana: «Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali». L'indicazione metodologica si traduce nel primato dell'esperienza, nel rifiuto della ricerca di cause ultime, nell'analisi dei fenomeni mentali e nella loro riconduzione a pochi principi semplici, secondo la lezione di Newton. «Cauta osservazione» e «accurati ed esatti esperimenti» sono gli strumenti a disposizione dello scienziato della natura umana, e la scienza della natura umana, nell'ambizioso disegno del giovane H., assume un ruolo centrale

rispetto alle altre scienze, sia naturali sia morali, in quanto per affrontare qualsiasi problema di verità occorre preliminarmente mostrare come funziona la mente nei suoi comportamenti. Ma al di là dell'analisi delle operazioni mentali lo scienziato della natura umana non può legittimamente spingersi; ogni illazione sulla natura intima dell'io non è che un'ipotesi non suffragata dall'esperienza. Alla nozione cartesiana dell'io-sostanza H. sostituisce l'immagine della mente come teatro, «ove compaiono successivamente le varie percezioni, che passano, ripassano, escono e si mescolano in un'infinita varietà di atteggiamenti e situazioni»; con l'avvertenza, come dirà poi nell'Estratto, che le percezioni «compongono» la mente, non «appartengono» alla mente.

Impressioni, idee e associazione delle idee. Come per Locke, il mondo delle percezioni è al centro della ricostruzione humiana, ma diversamente da Locke H. distingue le percezioni in impressioni e idee. La differenza sta nel grado di vivacità con cui entrambe si presentano alla mente: le impressioni sono le percezioni vivaci dei sensi, le emozioni, le passioni, mentre le idee sono copie indebolite delle impressioni originarie. La distinzione tra impressioni e idee è la stessa che passa tra sentire e pensare, ed è quella che consente a H. di riconsiderare il problema dell'innatismo che aveva contrapposto Locke ai cartesiani: mentre le idee non possono prescindere da esperienze precedenti e quindi non possono darsi idee innate, delle impressioni si può dire che siano innate, se per innato s'intende un dato originale della mente, sulle cui cause non è compito del filosofo esprimersi. Non solo, la dipendenza delle idee dalle impressioni si rivela determinante per respingere tutte quelle nozioni filosofiche che facendo appello a presunte idee di cui non sia possibile indicare l'impressione corrispondente risultano prive di significato, prime fra tutte le idee di sostanza e di essenza. Le idee tendono ad associarsi tra di loro nella memoria e nell'immaginazione, ma mentre la memoria è incline a riprodurle nell'ordine delle esperienze precedenti, l'immaginazione è libera di «trasporre e cambiare le sue idee», riaggregandole «nella forma che più le piace». Se l'immaginazione è più libera della memoria, ciò non vuol dire però che operi senza regole: essa è comunque soggetta all'azione di quella che H. definisce una «dolce forza», analoga in qualche modo alla gravitazione newtoniana, che porta le idee a congiungersi secondo i principi della somiglianza, della contiguità e della causalità. Queste associazioni danno luogo a «relazioni filosofiche» che servono a ordinare il mondo della conoscenza e che possono essere ricondotte a due grandi categorie, quelle che dipendono interamente dalla relazione fra idee e quelle che, implicando la causalità, rinviano all'esperienza. Di qui la distinzione dei ragionamenti umani in tre specie, a seconda che si fondino sulla conoscenza, su prove o su probabilità. La conoscenza è la certezza che nasce dal confronto fra le idee e caratterizza i ragionamenti matematici, mentre le argomentazioni basate sulla relazione di causa ed effetto si distinguono in prove, quando sono completamente libere da dubbi, e probabilità, quando sussistono ancora incertezze.

La relazione di causalità e la credenza. Al di fuori dei ragionamenti matematici, tutte le attività della mente ruotano intorno alla relazione causale, che assume così un ruolo determinante, perché da essa dipende la possibilità di andare oltre le impressioni attualmente percepite, istituendo quelle regolarità di collegamento tra le nostre esperienze passate e presenti e gli eventi futuri che sono alla base non solo dei nostri comportamenti pratici, ma anche della conoscenza scientifica. Se il problema dei filosofi è stato essenzialmente quello di giustificare o fondare razionalmente la relazione causale, il compito dell'analista della mente è quello di ricostruirne i meccanismi psicologici che ne sono all'origine. Il primo passo consiste nel rintracciare le componenti empiricamente osservabili della relazione: contiguità,

successione e congiungimento costante tra i fenomeni denominati causa ed effetto. Ma l'elemento che caratterizza la relazione è la connessione necessaria tra i due fenomeni, e questa non è il prodotto né dell'esperienza né della ragione. La convinzione che un determinato fenomeno si ripresenterà immancabilmente in circostanze simili è il risultato di un procedimento, che H. chiama credenza (belief), mediante il quale l'immaginazione, sorretta dall'abitudine, trasmette la vivacità dell'impressione presente all'idea che richiama ciò che è stato costantemente esperito. Tale procedimento, messo a fuoco nell'analisi della relazione causale, rappresenta lo sviluppo coerente di quel primato del sentire sul pensare posto con la distinzione tra impressioni e idee e sottolinea il ruolo preminente dell'immaginazione rispetto alla ragione nella costruzione del mondo dell'esperienza. Quel procedimento diventerà nel Trattato la «massima generale della natura umana», in base alla quale rendere conto delle credenze naturali, da quella nell'esistenza dei corpi esterni a quella nell'identità personale, la cui stabilità è affidata unicamente alla costanza dei processi psicologici che a esse danno luogo.

Le passioni, la vita morale e la società. In etica H. si inserì criticamente nella disputa tra i teorici che derivavano dalla ragione le distinzioni morali, riducendole a relazioni fra idee, e i sostenitori dell'egoismo, che fondavano la morale sull'interesse personale. Accolse da Hutcheson l'idea che i giudizi di approvazione e di disapprovazione morale dipendono da una forma di sensibilità, il moral sense, ma non ne condivise la collocazione in un quadro finalistico e provvidenzialistico, impegnandosi in una complessa analisi delle motivazioni all'agire. Al centro di questa analisi sono le passioni, le emozioni e i sentimenti, che partecipano della natura vivace e immediata delle impressioni, e la simpatia, che nel mondo morale svolge una funzione analoga a quella esercitata dalla credenza nella strutturazione dell'esperienza conoscitiva. Come la credenza, la simpatia è un principio di trasmissione che trasforma in qualcosa di sentito da noi la percezione dei sentimenti altrui, e la sua spontaneità sta a dimostrazione della natura disinteressata dei nostri giudizi morali. E come per la relazione causale, il giudizio morale non ha riscontro in una qualità oggettiva che la ragione possa individuare, ma coincide con il sentimento di approvazione o disapprovazione che essa suscita nel nostro senso morale. Nel campo della morale riesce così ancor più confermato il primato del sentire che caratterizza l'analisi della conoscenza. La ragione ha un suo proprio ruolo nel mettere a fuoco il rapporto tra mezzi e fini dell'azione, ma da sola non è sufficiente come motivazione all'agire: essa «è, e deve solo essere, schiava delle passioni». Non si tratta di una concessione all'irrazionalismo, tanto meno di un rifiuto di considerazioni di utilità. Ma, se «l'utilità è soltanto una tendenza a un certo fine», il calcolo razionale delle conseguenze utili o dannose di un'azione sarebbe del tutto sterile se il fine ci fosse indifferente, se non fosse cioè sorretto dalla sensibilità per la felicità degli uomini, da quella simpatia su cui si basa la socievolezza umana e che dà luogo ad aggregazioni sempre più includenti, dove accanto alle virtù naturali, che regolano le relazioni che riguardano la sfera personale, si evolvono via via le virtù artificiali, ovvero gli obblighi e le regole da cui dipende la stabilità della società civile. Sono i temi che H., una volta abbandonato l'ambizioso progetto sistematico del Trattato, avrebbe sviluppato nella Ricerca sulla morale, nei saggi politici ed economici, dove i risultati raggiunti in sede teorica saranno messi a confronto con un'esperienza storica e istituzionale sempre più comprensiva; una ricerca che avrà un suo punto d'eccellenza nella Storia d'Inghilterra con la ricostruzione del processo attraverso il quale la società inglese giunse a liberarsi delle strutture feudali.

La natura umana e la religione. Pubblicando il Treatise H. scelse di lasciare prudentemente da parte alcune argomentazioni che toccavano direttamente questioni religiose, ma ciò non valse a evitare che l'opera fosse tacciata di miscredenza: chi espresse quel giudizio era ben consapevole di quanto la dissoluzione scettica della pretesa di fondare su basi razionali la credenza nell'io e nel mondo esterno finisse con il coinvolgere anche le verità della teologia. Più tardi, nel rielaborare la prima parte del trattato, aggiunse due sezioni sui miracoli e sulla provvidenza in uno Stato futuro, mentre la trattazione complessiva del problema religioso è affidata ai Dialoghi sulla religione naturale e alla Storia naturale della religione. I due scritti, pur così diversi tra di loro, si completano a vicenda, rispecchiando in maniera esemplare l'atteggiamento filosofico di Hume. Due sono le questioni che la religione pone all'analista: quella del suo fondamento razionale e quella della sua origine nella natura umana. Affrontando nei Dialoghi la prima questione, H. mostra insuperabili le confutazioni dello scettico della possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio e di conoscere i suoi attributi, sia nelle forme della classica prova a priori sia in quelle 'sperimentali' dei teologi naturali basate sull'ordine dell'Universo. Ma di fronte allo scacco della ragione, è la diffusione stessa del sentimento religioso a imporre la questione della sua origine. Nella Natural history of religion, questa è individuata in un bisogno emotivo dell'uomo che, nel timore delle cause ignote degli eventi, cerca protezione nel soprannaturale. Non è un istinto originario a muovere il sentimento religioso, altrimenti la sua diffusione non ammetterebbe eccezioni (e testimonianze di viaggiatori ci parlano di popoli senza religione) e si manifesterebbe ovunque con le stesse modalità, come avviene per tutti gli impulsi primari. E proprio la complessa fenomenologia della credenza religiosa si pone al centro della ricerca di H., a partire dal politeismo dei popoli primitivi per giungere all'affermazione del monoteismo e al teismo filosofico, seguendo un processo di progressiva razionalizzazione dell'originario bisogno di sicurezza che non è comunque in grado di impedire sempre possibili ricadute nell'idolatria e nella superstizione.

Huxley, Aldous Leonard

Scrittore e pensatore inglese (Godalming, Surrey, 1894 - Hollywood 1963).

Pubblicò volumi di saggi, libri di viaggio, novelle e romanzi, raggiungendo la notorietà con Crome yellow (1921; trad. it. Giallo cromo), vivace satira in stile peacockiano, dove sono tratteggiate figure del mondo intellettuale dell'Inghilterra georgiana. Personaggi e situazioni di questo romanzo ritornano in Antic hay (1923; trad. it. Passo di danza) e Those barren leaves (1925; trad. it. Foglie secche), entrambi ambientati in Italia, dove H. soggiornò dal 1923 al 1930. Con Proper studies (1927), Music at night (1931) e The olive tree (1936; trad. it. L'albero d'olivo) si affermò brillante e fantasioso saggista. Diviso tra un idealismo mistico e un razionalismo scientifico, affrontò tematiche più complesse in Point counter point (1928; trad. it. Punto contro punto, forse il suo capolavoro), e Eyeless in Gaza (1936; trad. it. La catena del passato). Dopo aver dato in Brave new world (1923; trad. it. Il mondo nuovo) una visione satirica di un futuro mondo meccanizzato, riprese la riflessione sul difficile futuro della civiltà europea negli amari After many a summer dies a swan (1940; trad. it. Dopo molte estati) e Ape and essence (1949; trad. it. La scimmia e l'essenza). Nelle opere dell'età matura, prevalentemente di carattere teorico, H. pare aver trovato una soluzione al contrasto tra razionalismo e spiritualità, in un misticismo basato su teorie buddiste (Ends and means, 1937, trad. it. Fini e mezzi; The perennial philosophy, 1946, trad. it. La filosofia perenne),

non alieno, tuttavia, da uno sperimentalismo che lo portò in *The doors of perception* (1954; trad. it. *Le porte della percezione*) a descrivere le proprie esperienze con la mescalina. L'interesse mistico raggiunge il suo culmine in *Heaven and hell* (1956; trad. it. *Paradiso e inferno*). Postumo l'epistolario *The letters of Aldous Huxley* (1969).

Ippocrate

Medico e filosofo (n. Isola di Coo, 460 ca. - m. 370 ca. a.C.).

È uno dei padri della medicina. Contribuì a trasformare l'arte medica antica in una scienza basata sull'osservazione e sulla spiegazione razionale dei fenomeni.

Il *Corpus hippocraticum*. Sono poche le notizie certe sulla sua vita, che è avvolta da innumerevoli leggende. I. nacque da una famiglia (gli Asclepiadi) appartenente alla corporazione dei medici professionali, e studiò sotto la guida del padre e di Erodico di Cnido. Ad Atene entrò in contatto con il sofista Gorgia e con il filosofo Democrito (i rapporti con Democrito sono oggetto di una serie di Lettere apocriefe, che tuttavia fanno parte del *Corpus hippocraticum*). Come medico itinerante viaggiò molto, ma svolse la sua attività più importante nella città natale, alla cui scuola medica diede grandissima fama. Nel 4° sec. divenne il simbolo della medicina del periodo aureo, e quando i dotti di Alessandria si accinsero a ordinare le opere di medicina di quel periodo le raccolsero tutte sotto il suo nome. Nacque così la raccolta del *Corpus hippocraticum*, che comprende una settantina di scritti composti tra la metà del 5° sec. e la metà del 4° a.C. Gli studiosi sono concordi nell'attribuire a I.: l'Antica medicina, uno scritto polemico contro gli schemi astratti dei filosofi; il Male sacro, sull'epilessia; Aria, acqua, luoghi, un'analisi delle correlazioni tra stato di salute e condizioni climatiche e ambientali; il primo e il terzo libro del trattato sulle Epidemie, che descrivono le malattie che si erano diffuse nell'Isola di Taso; il Prognostico, dedicato alla previsione razionale del decorso delle malattie; infine il Della dieta, oltre ad alcune parti degli Aforismi e a vari scritti di chirurgia. Incerta risulta invece la paternità del celebre Giuramento, con il quale i medici della scuola si impegnavano ad astenersi da ogni atto dannoso al malato, a mantenere il segreto professionale, a considerare sacra la loro arte. Questi principi figurano ancora oggi nel codice di comportamento dei medici, che indica i loro diritti e soprattutto i loro doveri.

Rapporti fra Ippocrate e la filosofia antica. Opera di più autori, il *Corpus hippocraticum* dà indicazioni divergenti sui rapporti fra medicina e filosofia. I rapporti più consistenti sembrano quelli con la filosofia naturalistica presocratica, che attualmente costituiscono il principale interesse della critica. Un elemento comune è l'associazione di medicina e cosmologia. Il trattato Della dieta presuppone una indagine sulla natura umana e sui suoi costituenti fondamentali: elementi, come acqua e fuoco, rapporti fra macrocosmo e microcosmo, panspermia ed embriologia, che rivelano rapporti con il pitagorismo, con Anassagora, Empedocle ed altri. Analogamente, nel trattato sui Venti, che esamina il ruolo fondamentale dell'aria nei processi vitali, si avverte la presenza di Anassimene. Il rapporto microcosmo-macrocosmo è ancora al centro del trattato Sulle settimane, basato interamente sul numero sette (fasi della Luna, stagioni, ecc.), dove si avvertono echi del pitagorismo, di Anassimandro e di Anassimene. Un atteggiamento polemico verso la tradizione filosofica caratterizza invece altri gruppi di trattati, in partic. quello sull'Antica medicina. Sulla scorta di Galeno e di trattati come il Περὶ εὐσχημοσύνης si è stati spesso inclini a identificare il

metodo ippocratico con quello platonico. E in effetti nel Fedro (269 c-d) Socrate attribuisce a I. il metodo platonico della 'divisione' o diairesi, e un progetto scientifico («studiare la natura del tutto») che è, di nuovo, platonico nella sostanza. In realtà un testo come l'Antica medicina propugna un metodo empirico e osservativo antitetico a quello analitico e deduttivo del Fedro. Un atteggiamento non dissimile lo stesso trattato rivela verso esponenti della filosofia presocratica come Empedocle. E un'analoga posizione critica si nota nella Natura dell'uomo, che per di più è sicuramente opera di un discepolo diretto di I., Polibo, in cui troviamo un attacco ai filosofi monisti e agli eleati. Polibo privilegia invece – a riprova della disparità di punti di vista presenti nel Corpus hippocraticum – la teoria dei quattro elementi di Empedocle, che viene assimilata a quella dei quattro umori: sangue, flegma o catarro, bile gialla, bile nera o atrabile. La salute è la mescolanza armonica ed equilibrata degli umori, mentre dalla predominanza di un determinato umore derivano i vari 'temperamenti' individuali (sanguigno, flemmatico, biliare, atrabile o malinconico) e le malattie. L'idea che la malattia coinvolga l'intero organismo portava a una concezione della terapia come ricostituzione di uno stato globale di salute. La medicina ippocratica introduce qui uno dei concetti più originali del suo pensiero, quello di regime di vita: una progressiva rieducazione dell'organismo alla salute attraverso una sapiente regolazione della dieta, dell'esercizio fisico, delle condizioni igieniche e ambientali. Ed è in questa ricerca dell'armonia, sia fisica che spirituale (aspirazione centrale della cultura greca), che è forse possibile rinvenire il maggiore punto di convergenza tra filosofia antica e medicina ippocratica.

Isidoro di Siviglia

Dottore della Chiesa (560 ca.- 636), santo.

Orfano, fu educato dal fratello Leandro, arcivescovo di Siviglia, cui successe nella carica (600 ca.). L'importanza di I. sta, oltre che nell'attività episcopale, nell'aver riassunto – nella sua vastissima opera – il sapere della sua età raccogliendo idee e metodi della cultura classica e della tarda romanità, salvandoli da una più vasta dispersione. Qui è certo però anche il limite di I., che non può considerarsi un autore originale quanto piuttosto un eruditissimo raccoglitore dell'opera altrui. Delle sue opere (ne abbiamo un elenco di Braulio di Saragozza e uno di Ildefonso di Toledo) importanti sono le *Etymologiae* che egli mandò, non ancora emendate, a Braulio (cui si deve la divisione in 20 libri): sono una grande enciclopedia in cui la materia è ordinata secondo i vocaboli, muovendo dalla loro etimologia, che può essere *secundum naturam* o *secundum propositum*, e individuata con i metodi e con la cultura del tempo; la materia dell'opera (da alcuni intitolata *Origines*) è così suddivisa: lib. 1°, grammatica; 2°, retorica e dialettica; 3°, aritmetica, geometria, musica, astronomia; 4°, medicina; 5°, le leggi e la storia (storia universale, sunto del *Chronicon*); 6°, libri e uffici ecclesiastici; 7°, teologia; 8°, la Chiesa e le sette; 9°, le lingue, i popoli, i regni, le parentele, ecc.; 10°, indice di parole rare; 11°, l'uomo e i mostri; 12°, gli animali; 13°, il mondo e le sue parti; 14°, la Terra e le sue parti; 15°, edifici, campi e strade; 16°, pietre e metalli; 17°, agricoltura; 18°, la guerra e i giochi; 19°, navi, costruzioni, costumi; 20°, legni, utensili, ecc. Per questa vastissima opera I. attinge a fonti svariatissime che la critica ha cercato di identificare: scrittori classici e della tarda romanità, autori ecclesiastici, precedenti florilegi e lessici, ecc. Altre opere: *Differentiae*, sulle *differentiae verborum* (lib. 1°) e *differentiae rerum* (2°); *Allegoriae*, spiegazioni «spirituali» di espressioni e nomi biblici; *De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur*, brevi biografie di personaggi biblici; *In libros*

Veteris et Novi Testamenti prooemia; De Veteri et Novo Testamento quaestiones; Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt; Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum; De fide catholica ac Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos; Sententiarum libri tres (o De summo bono), manuale di dottrina e di pratica cristiana ispirato soprattutto a s. Agostino e s. Gregorio Magno; De ecclesiasticis officiis, utilissimo per le descrizioni delle funzioni ecclesiastiche nella Chiesa gotica del 7° sec.; Synonyma, de lamentatione animae peccatricis, guida spirituale, una delle sue opere più interessanti; De ordine creaturarum; De natura rerum; Chronicon, sulle sei età del mondo, dalla creazione fino al 612 (654 dell'era spagnola); Historiae dei Goti (Visigoti) con appendici sui Vandali e sugli Svevi, fonte molto utile per la storia di Spagna; De viris illustribus; Regula monachorum; alcune Epistolae. Non meno importante è però l'opera di I. come vescovo, il più autorevole nella Spagna dell'età sua; particolarmente notevoli alcuni concili che egli convocò e presiedette, come quelli del 619 e 625 a Siviglia, e soprattutto il 4° Concilio nazionale di Toledo (633), che provvide a unificare la liturgia spagnola e definì formule trinitarie e cristologiche contro i priscillianisti.

Jacobi, Friedrich Heinrich

Filosofo (Düsseldorf 1743 - Monaco 1819).

Vita e opere. Successe al padre nella direzione dell'attività commerciale di famiglia, ma si dedicò ben presto agli studi filosofici e letterari, dando anche vita, nella sua casa nei pressi di Düsseldorf, a un vivo centro intellettuale. Entrò in contatto con i maggiori esponenti della cultura tedesca (Goethe, Herder, Lessing, Hamann, Chr.M. Wieland), con molti dei quali stabilì anche rapporti epistolari: le sue lettere rappresentano, sotto questo profilo, uno dei documenti più interessanti per comprendere quella stagione della cultura tedesca che va dall'Illuminismo all'idealismo, passando per il Romanticismo, il classicismo goethiano, il criticismo di Kant. Fu presidente dell'Accademia delle scienze di Monaco. Le sue prime opere furono due romanzi filosofici, Allwill e Woldemar, pubblicati (1772) sul Deutscher Merkur di Wieland; poi (1785) uscirono i Briefe an M. Mendelssohn über die Lehre des Spinoza (trad. it. La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn), forse la sua opera più importante, frutto dei colloqui avuti con Lessing, che contribuì in modo decisivo alla rinascita di interesse per il pensiero di Spinoza negli ambienti romantici. Il suo pensiero si determinò tuttavia con maggior esattezza nel dialogo D. Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus (1787; trad. it. Idealismo e realismo), e nei successivi Sendschreiben an Fichte (1799; trad. it. Fede e nichilismo: lettera a Fichte) e Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1801; trad. it. in Scritti kantiani). Nel 1811 diede alle stampe il saggio Von den göttlichen Dingen (1811; trad. it. Le cose divine e la loro rivelazione), rivolto contro Schelling, e iniziò la pubblicazione dei suoi Werke (6 voll., 1812-25; importante la prefazione al secondo volume, del 1818).

Razionalismo e nichilismo. L'esito di ogni conseguente razionalismo, per J., è lo spinozismo, ossia l'identificazione di Dio con la natura e con il mondo, da cui deriva un sostanziale ateismo. Su questa strada si collocano per J. la filosofia di Fichte (il suo sarebbe uno spinozismo 'rovesciato') e quella di Schelling, che giungerebbe alla completa negazione dello spirito e della natura facendoli coincidere in una identità tanto assoluta quanto vuota: è questa la prova, per J., che l'idealismo – dissolvendo ogni realtà esterna all'Io – conduce al nichilismo (→) (termine che J. introduce nel linguaggio filosofico). Contro questa linea di

pensiero J. difende la validità della fede come sentimento dell'incondizionato: «noi tutti siamo nati nella fede e nella fede dobbiamo restare, come tutti siamo nati nella società e nella società dobbiamo restare». Tutte le nostre certezze – l'esistenza del mondo fuori di noi, della libertà, dell'immortalità, di Dio – si fondano sulla fede: eliminandola si cade nell'idealismo, dal punto di vista gnoseologico, e nel nichilismo, dal punto di vista ontologico. Ma ogni fede, a cominciare da quella nell'esistenza del mondo esterno, è l'esito di una rivelazione; e ogni rivelazione presuppone un'esistenza che rivela, un'entità creatrice che è all'origine di ogni esistenza. J. giunge così all'idea che la fede in Dio sia qualcosa di naturale, inscritto nel cuore dell'uomo. Nella negazione di una possibile dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, J. si accorda quindi con Kant, del quale tuttavia contesta l'idea di una religione entro i limiti della ragione, nonché il formalismo del trascendentalismo (che, per divenire coerente, non può che trasformarsi in idealismo).

La critica di Hegel. La posizione di J. venne duramente criticata da Hegel, che la identifica con la terza posizione del pensiero di fronte all'oggettività: se il criticismo di Kant, concependo il pensiero come soggettivo, aveva individuato nell'universalità astratta il suo carattere fondamentale, la filosofia di J. rappresenta il punto di vista opposto, che identifica il pensiero come «attività solo del particolare». Tanto Kant quanto J. rendono quindi il pensiero incapace di comprendere la verità, che è l'universalità in sé concreta. Per J. la ragione è sapere immediato, fede: ma si tratta di categorie usate in modo arbitrario, come dimostra per es. la realtà della fede cristiana, i cui ricchissimi contenuti (istituzionali, conoscitivi, dottrinali e spirituali) sono quanto di più lontano si possa immaginare dall'astrattezza e dalla indeterminazione del sapere immediato. Se il 'sapere immediato' diventa il criterio della verità, osserva Hegel, allora «ogni superstizione e culto d'idoli viene dichiarato verità» e «il più illegittimo e immorale contenuto del volere si trova giustificato. Per l'indiano, la vacca, la scimma, o il brahmino, il lama, non sono già Dio in forza del cosiddetto sapere immediato, in forza di raziocini e di sillogismi, ma egli vi crede».

James, William

Filosofo statunitense (New York 1842 - Chocorua, New Hampshire, 1910).

Fratello dello scrittore Henry, dopo aver studiato in molte univ. americane ed europee, iniziò (1872) la sua carriera come instructor in physiology nella Harvard University, dove fondò il primo laboratorio americano di psicologia sperimentale insegnò fino al 1907. È uno dei maggiori filosofi americani e il principale assertore del pragmatismo (→), per quanto J. stesso preferisse chiamare la sua dottrina «empirismo radicale». Opere principali: *The principles of psychology* (2 voll., 1890); *Psychology briefer course* (1892), compendio dell'opera precedente; *The will to believe* (1897; trad. it. *La volontà di credere*); *Talks to teachers on psychology and to students on some of life's ideals* (1899; trad. it. *Discorsi agli insegnanti e agli studenti sulla psicologia e su alcuni ideali della vita*); *The varieties of religious experience* (1902; trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*); *Pragmatism* (1907; trad. it. *Pragmatismo: un nome nuovo per certi vecchi modi di pensare*); *The meaning of truth* (1909); *A pluralistic universe* (1909; trad. it. *Un universo pluralistico*); *Some problems of philosophy* (post., 1911); *Essays in radical empiricism* (post., 1912; trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*). Le lettere di J. sono state pubblicate dal figlio Henry (2 voll., 1920); gli scritti di parapsicologia e metapsichica sono stati raccolti ed editi postumi da G. Murphy e R.O. Ballou (1960), con il titolo *W. James on psychical research*.

Jonas, Hans

Filosofo e storico tedesco delle religioni (Mönchengladbach 1903 - New York 1993).

Allievo di Bultmann, con cui si laureò, di Husserl e di Heidegger, lasciò la Germania nel 1933 in seguito alle persecuzioni razziali del nazismo, per trasferirsi dapprima in Gran Bretagna e quindi in Palestina, dove insegnò nell'univ. ebraica di Gerusalemme. Fu poi prof. a Montreal e Ottawa e, dal 1955, alla New school for social research di New York. Dopo il suo primo lavoro sulla libertà del volere in Agostino (*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930; trad. it. *Agostino e il problema paolino della libertà: studio filosofico sulla disputa pelagiana*), si dedicò allo studio dello gnosticismo, chiarendone l'influenza sul cristianesimo antico e individuandone le radici metafisiche che lo rendono accostabile all'esistenzialismo contemporaneo. Influenzato soprattutto da Heidegger (di cui tuttavia denunciò aspramente l'atteggiamento verso il nazismo), ha concentrato poi la sua attenzione sul problema dei rapporti fra tecnologia, soprattutto medica e biologica, ed etica, imponendosi come uno dei protagonisti del dibattito bioetico contemporaneo. Tra le sue opere si segnalano: *Gnosis und spätantiker Geist* (vol. I, 1934; vol. II, 1954); *The gnostic religion* (1958; trad. it. *Lo gnosticismo*); *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (1963; trad. it. *Tra il nulla e l'eternità*); *Organismus und Freiheit* (1973; trad. it. *Organismo e libertà: verso una biologia filosofica*); *Philosophical essays: from ancient creed to technological man* (1974; trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico: saggi filosofici*); *Das Prinzip Verantwortung* (1979; trad. it. *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*); *Technik, Medizin und Ethik* (1985; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*); *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987; trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*). Da ricordare infine la sua autobiografia intellettuale, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987; trad. it. *Scienza come esperienza personale: autobiografia intellettuale*).

Feuerbach, Ludwig Andreas Filosofo tedesco (Landshut 1804 - Rechenberg, Norimberga, 1872).

La vita. Studiò teologia a Heidelberg (1823) dove insegnavano K. Daub e H.E.G. Paulus; passò nel 1824 a Berlino, dove seguì assiduamente i corsi di Hegel, alla cui filosofia aderì pienamente. Terminò gli studi a Erlangen, e vi ottenne il dottorato e la libera docenza (1828). La pubblicazione dei *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830; trad. it. *Pensieri sulla morte e l'immortalità*), pubblicati anonimi, ma subito attribuitigli, gli alienò ogni simpatia nel mondo accademico a causa della sostanziale professione di ateismo che vi si faceva. Condusse quindi una vita appartata, lontano dall'università, tranne una breve parentesi nel 1848-49, quando, su invito degli studenti di Heidelberg e non senza rapporto con il momento politico, tenne in quella città un corso pubblico, successivamente stampato, le *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851; trad. it. *Lezioni sull'essenza della religione*), da non confondere con *Das Wesen der Religion* (trad. it. *L'essenza della religione*).

La critica della filosofia hegeliana e della religione. L'attività filosofica di F. può dividersi in tre periodi: (1) periodo hegeliano, dalla dissertazione (1828) al 1838; (2) periodo umanistico, fino al 1845; (3) periodo naturalistico, dal 1845 fino alla pubblicazione degli ultimi scritti (1866). Il primo periodo comprende, oltre i *Gedanken* già ricordati, anche opere storiche,

come una *Geschichte der neuen Philosophie von Bacon bis Spinoza* (1833) e uno studio su Pierre Bayle (1838). La tesi dei *Gedanken* è che non può parlarsi d'immortalità individuale, ma piuttosto d'immortalità del genere, ossia dell'umanità in cui i singoli sono e si muovono, e che si rinnova in una giovinezza che torna sempre; F. parla anche di spirito autocosciente, come fondamento e principio delle coscienze singole. Queste note, fichtiane più che hegeliane, anticipano la concezione umanistica che viene sviluppata nella seconda fase della filosofia feuerbachiana. In questa possiamo distinguere tre aspetti: la critica della filosofia hegeliana, e, in genere, della filosofia speculativa; la critica della religione, in partic. del cristianesimo; la generale concezione umanistica. La critica della filosofia hegeliana, a cui F. dedica uno scritto apposito, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), si fonda sulla interpretazione di questa filosofia come pura astratta logicità, tale cioè che pensa il mondo in base a categorie astratte, alle quali attribuisce un falso movimento. Il mondo viene così rovesciato a tutto svantaggio dei suoi aspetti più genuinamente empirici, come il sentire, la corporeità, la passione, che divengono manifestazioni accidentali di un pensiero in cui risiede la realtà vera. Qualcosa di simile F. vede nella religione, in cui l'uomo trasferisce a un essere immaginario i suoi attributi. Se compiamo il cammino inverso rispetto a quello della filosofia speculativa e della religione, troviamo al posto dello spirito assoluto o di Dio l'uomo dell'esperienza quotidiana. L'umanismo feuerbachiano si presenta così come una rivendicazione del senso quale fonte di certezze autentiche, e dell'amore, dell'imprescindibile rapporto dell'io e del tu, che fa dell'uomo di F. un ente comunitario o generico, ossia appartenente, nel senso più forte, al genere, all'umanità (il tu è il Dio dell'io). L'opera più importante di questo periodo è *Das Wesen des Christentums* (1841; trad. it. *L'essenza del cristianesimo*), dove è svolta la critica della religione; a essa fece seguito un breve e importante contributo *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* (1844; trad. it. *L'essenza della fede secondo Lutero*). F. si può considerare, con riferimento a questa fase del suo pensiero, il pensatore più importante della sinistra hegeliana. Marx ed Engels furono – come essi stessi riconoscono – largamente influenzati dalle sue opere di questo periodo. L'ultima fase del pensiero feuerbachiano, quella naturalistica, non rappresenta un esplicito accantonamento della precedente, ma piuttosto un prevalere del concetto di natura, come del presupposto necessario per l'intendimento dell'uomo. Il sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura è ora considerato all'origine della religione. F. volge la sua attenzione al sostrato fisiologico dell'uomo, e sembra avvicinarsi al materialismo di J. Moleschott, della cui *Physiologie der Nahrungsmittel* (1850; trad. it. *Dell'alimentazione*) parla con grande favore. Sono di questo periodo *Das Wesen der Religion* (di cui si è già detto) e *la Theogonie* (1857). Tra le altre opere si ricorda *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843; trad. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*).

Ficino, Marsilio

Filosofo (Figline Valdarno, Firenze, 1433- Careggi, Firenze, 1499).

Il platonismo a Firenze. Si ritiene che F. compisse i primi studi a Firenze e li continuasse a Pisa (1449-51), nel periodo di sospensione dello Studio fiorentino. A Firenze, dove poi riprese gli studi, ebbe come primo maestro di filosofia Nicolò Tignosi da Foligno. Già da allora F. preferiva alle opere aristoteliche gli scritti platonici; e al platonismo si dedicò interamente quando Cosimo de' Medici gli accordò, con la sua protezione, anche i mezzi per compiere tali studi. Poco tempo dopo iniziò anche lo studio del greco, del quale s'impadronì

ben presto; avuta in dono da Cosimo de' Medici la villa di Careggi, vi alternava il lavoro di traduzione degli scritti platonici ed ermetici alle conversazioni di argomento filosofico, politico, letterario con gli amici: questo cenacolo fu detto Accademia platonica fiorentina (→). Sono gli anni più fecondi di Ficino. Dopo la congiura dei Pazzi, l'odio politico contro Savonarola (prima da lui riconosciuto profeta, quindi denunciato come Anticristo) turbò la sua vita di studioso, mentre sempre più ambiguo si faceva il suo atteggiamento, spesso di ossequio verso i potenti, fossero questi i Medici o i loro avversari.

Gli scritti. Tra i primi scritti di F. figurano *De virtutibus moralibus* (1457), *De quatuor sectis philosophorum* (1457), *De voluptate* (1457-58); presto iniziò il lavoro di traduttore: gli inni attribuiti a Orfeo, quelli attribuiti a Omero, la Teogonia di Esiodo, gli inni di Proclo; seguirono le versioni del *Corpus hermeticum*, dei dialoghi di Platone (alcuni dei quali commentati: famoso il commento al Simposio), e infine le *Enneadi* di Plotino (versione realizzata per esortazione di Pico della Mirandola): furono queste versioni platoniche a dischiudere alla cultura europea un patrimonio fino allora sconosciuto nella sua complessità. Ma l'opera più personale di Ficino è la *Theologia platonica de animorum immortalitate* (prima stesura 1469-74, in seguito rimaneggiata), cui seguirono, dopo l'ordinazione sacerdotale (1473), il *De christiana religione* (1474) e il *De amore* (1474). Altri suoi scritti: *De raptu Pauli* (1476), *Consiglio contro la pestilentia* (1479), *De vita libri tres* (1489), *De sole et lumine* (1493); degli ultimi anni è l'incompleto commento a s. Paolo (1497).

La dottrina filosofica. La speculazione di F. si muove nell'ambito della tradizione neoplatonica; ma il 'platonismo', appare a F. come una filosofia divinamente ispirata in cui si riassume tutta la tradizione speculativa orientale e greca; essa si viene quindi a inserire in una prospettiva più ampia, quella di una pia philosophia o «filosofia religiosa», che è il segno della presenza del Verbo nella storia, e in cui rientrano Zoroastro e Mosè, il favoloso Ermete Trismegisto e Platone, i pitagorici e i neoplatonici; trova infine il proprio coronamento nel cristianesimo. F. stesso sottolinea la sua fedeltà alla tradizione platonica antica e medievale che si presenta come alternativa al naturalismo aristotelico e soprattutto averroistico: la filosofia è per F. liberazione dal mondo sensibile e 'fuga' verso il principio del Vero, cioè Dio, che si manifesta nel suo Verbo. Sono Platone e Plotino a ispirare i motivi centrali della filosofia ficiniana: dalla simbologia della luce alla dottrina di Dio, del Logos, dell'anima del mondo, fino a quella del 'ritorno' dell'uomo a Dio, attraverso un processo di 'semplificazione' che porta (per l'assidua assistenza di Dio) alla progressiva contemplazione dell'Uno in un ultimo atto d'amore. Dottrina particolarmente importante questa, che afferma il primato dell'amore sul conoscere (cui corrisponde in Dio il primato del bene sull'essere) e si congiunge alla dottrina platonica della bellezza: la bellezza diviene manifestazione di Dio nel mondo, l'amore il nesso dell'Universo, e il rapporto Uno-molteplice si scandisce secondo i temi della bellezza, dell'amore, della dilettezza (di qui una gamma vastissima di motivi svolti poi dalla trattatistica cinquecentesca). Ovviamente F. interpreta il platonismo attraverso gli scritti dionisiani (il cui autore riteneva ancora essere Dionigi discepolo di s. Paolo e fonte autentica del neoplatonismo) e attraverso quelli di Agostino: elabora cioè un platonismo già cristianizzato e assimilato dalla tradizione teologica patristica e dall'agostinismo medievale. Risente l'influenza anche di altri autori, come Avicenna, Tommaso d'Aquino e lo stesso Aristotele, che appariva a F., secondo l'interpretazione avicennistica, sostanzialmente coincidere con gli insegnamenti platonici quanto alla discussa dottrina dell'immortalità dell'anima: ma è sempre il platonismo a costituire il fondo comune delle varie suggestioni che confluiscono in una prospettiva di sapientia per cui il filosofo (e anzitutto Platone) si fa

sacerdote e la filosofia religione. L'importanza e l'influenza vastissima di F. nella cultura europea è tutta in questa prospettiva che indicava ai contemporanei un platonismo come «filosofia religiosa» in cui rientrano l'antica tradizione religiosa pagana ed ebraica, la filosofia greca e cristiana; non quindi in particolari dottrine, poiché, analizzata nei dettagli, l'opera di F. mostra immediatamente le sue fonti. All'aristotelismo della scolastica (soprattutto della tarda scolastica), all'averroismo e in particolare agli esiti naturalistici della tradizione aristotelica, F., attraverso la vastissima sua opera di traduttore e commentatore, attraverso i suoi scritti originali, anzitutto la *Theologia platonica*, contrapponeva rinnovandola una tradizione filosofica e religiosa antichissima che nel cristianesimo aveva trovato il suo coronamento.

Frege, Gottlob

Filosofo e matematico tedesco (Wismar 1848 - Bad Kleinen, Meclemburgo, 1925).

Insegnò lungamente a Jena negli anni in cui scienziati illustri come K. Weierstrass, J.W.R. Dedekind, G. Cantor davano grande impulso alle ricerche sui fondamenti della matematica. I lavori di F. hanno notevole importanza, sia dal punto di vista filosofico sia da quello tecnico, nel quadro storico della logica matematica. Il valore della sua opera, pressoché ignorata in vita, fu pienamente riconosciuto solo dopo la sua morte. La posizione di F. è un rigoroso logicismo: egli sostiene infatti (e a lui s'ispirò, tra gli altri, Russell) che i concetti matematici fondamentali debbono essere esprimibili mediante concetti logici; vi sono cioè certi tipi di proposizioni e di operazioni inferenziali, quelle «puramente logiche», che sono privilegiate rispetto alle proposizioni delle teorie per così dire «applicate», in partic. dell'aritmetica; queste ultime teorie si considerano basate su premesse sicure solo se sono riconducibili alla logica pura. Tale atteggiamento portò F. a una serrata polemica con i formalisti. A F. si deve inoltre la distinzione tra il senso e la denotazione di un'espressione linguistica (nome, predicato, enunciato), distinzione che è stata al centro della logica filosofica e della filosofia del linguaggio del Novecento. La relazione di denotazione è poi alla base della teoria del concetto, termine con cui F. intende non qualcosa di psicologico ma, oggettivamente (e con rilevanti concessioni al realismo platonico), un'entità logica sui generis denotata da un'espressione predicativa; sua caratteristica fondamentale è la non saturazione, espressa, sul piano logico-linguistico, da una funzione proposizionale, cioè un'espressione con una variabile non vincolata da quantificatori (per es., « x è un numero primo») e che, prendendo oggetti come argomenti, assume come valore il vero o il falso. Tra i suoi scritti: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879; trad. it. *Logica e aritmetica*), in cui viene costruito per la prima volta un calcolo degli enunciati e dei predicati e viene elaborato un opportuno linguaggio simbolico destinato a sostituire, in una formulazione rigorosa, l'ambiguo e impreciso linguaggio comune; *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884; trad. it. *Leggi fondamentali dell'aritmetica*), in cui si tenta di definire il concetto di numero naturale; *Grundgesetze der Arithmetik* (2 voll., 1893, 1903), l'opera principale, in cui le ricerche precedenti vengono riprese e ampliate; *Über Begriff und Gegenstand* (1892) e *Über Sinn und Bedeutung* (1892), i due importanti articoli dedicati rispettivamente al concetto e al significato. Una trad. it. delle opere di F. è apparsa con il titolo *Senso, funzione e concetto: scritti filosofici* (1891-97).

Freud, Sigmund

Medico austriaco specializzato in neurologia e psichiatria, fondatore della psicoanalisi (Freiberg, Moravia, 1856 - Londra 1939).

Trasferitosi da bambino con la famiglia a Vienna, F. vi compì gli studi di medicina, laureandosi nel 1881. Ottenuta la docenza in neuropatologia, si recò a Parigi dove frequentò presso l'ospedale della Salpêtrière le lezioni di J.-M. Charcot sull'ipnotismo. Tornato in patria, tentò di applicare sul piano terapeutico i metodi di suggestione ipnotica, dedicandosi in collab. con M. Breuer allo studio dell'isteria. Elaborato il metodo delle associazioni libere, iniziò quel processo di autoanalisi che fu decisivo per la fondazione di una psicoanalisi scientifica. Ne è un primo, importantissimo risultato la Traumdeutung (uscita nel 1899, ma datata 1900; trad. it. L'interpretazione dei sogni), in cui per la prima volta i contenuti onirici sono considerati come dotati di un senso, come soddisfazioni allucinatorie di un desiderio reale. Sono presenti inoltre in quest'opera alcuni concetti fondamentali della psicoanalisi, quello di inconscio e quello di rimozione, assunti come principi esplicativi dei meccanismi di condensazione e spostamento con cui opera il sogno nel tentativo di conciliare desideri inconsci e proibizioni, espresse in forma simbolica. Intesi i sintomi nevrotici nelle loro varie forme come un rivivere di paure e angosce infantili, F. è spinto a studiare la sessualità infantile. Nasce la teoria delle zone erogene e delle diverse fasi di sviluppo della sessualità (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905; trad. it. Tre saggi sulla teoria sessuale), e viene elaborata la teoria della situazione edipica. A partire dal 1911 F. sviluppa una teoria strutturale dell'apparato psichico (Das Ich und das Es, 1923; trad. it. L'Io e l'Es) con la fondamentale tripartizione di Es, Io e Super-Io. Dopo un periodo iniziale in cui F. subì l'ostilità e le critiche di quanti consideravano immorali le sue teorie sulla sessualità, cominciarono i riconoscimenti in tutto il mondo. Il numero dei discepoli di F. aumentò costantemente e le sue dottrine acquistarono un'importanza via via crescente. Non mancarono però i dissensi e le polemiche dei suoi allievi più stretti: nel 1911 si ebbe la secessione di A. Adler, nel 1914 quella di Jung; successi vamente si staccarono da F. anche O. Rank e S. Ferenczi. Nel 1933 il nazionalsocialismo mise la psicoanalisi al bando e i libri di F. furono bruciati nella pubblica piazza. Perseguitato dalla Gestapo in quanto ebreo, nel 1938 F. fu infine costretto a lasciare Vienna per cercare rifugio a Londra. Ammalato da anni di un cancro al cavo orale, morì a Londra. Tra le altre opere: Zur Psychopathologie des Alltagslebens (1904; trad. it. Psicopatologia della vita quotidiana); Totem und Tabu (1913; trad. it. Totem e tabù); ZeitgemäÙes über Krieg und Tod (1915; trad. it. Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte); Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917; trad. it. Introduzione alla psicanalisi); Jenseits des Lustprinzips (1920; trad. it. Al di là del principio di piacere); Zukunft einer Illusion (1927; trad. it. L'avvenire di un'illusione); Das Unbehagen in der Kultur (1930; trad. it. Il disagio della civiltà); Die endliche und die unendliche Analyse (1937; trad. it. Analisi terminabile e analisi interminabile); Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939; trad. it. L'uomo Mosè e la religione monoteistica).

La concezione freudiana dell'uomo. Partito dall'esigenza di elaborare un modello unitario di spiegazione dei fenomeni psichici, F. arriva a proporre una concezione generale della formazione del soggetto a partire dal suo rapporto con il reale, offrendo una interpretazione genetica dell'Io in chiave materialistica. Attuando un processo di decostruzione dei valori morali, di cui mostra il fondamento psicologico e puramente umano, F. offre un approccio interpretativo che mette in discussione le tradizionali demarcazioni fra vero e falso, razionale e irrazionale, normale e deviante, mostrando come la condotta dell'uomo sia il risultato

dinamico di forze solo in parte conosciute. Nella concezione freudiana, pensieri, volontà, comportamento sono il risultato di una complessa dinamica in cui le istanze razionali dell'Io interagiscono con le forze istintuali profonde dell'Es e le imposizioni sociali del Super-Io. L'indagine sulla psiche umana si configura così come un lungo processo di decifrazione di segni, in primo luogo i sogni, la cui logica, costruita in palese violazione delle categorie spazio-temporali e del principio di contraddizione, rivela l'incessante lavoro di elaborazione e mascheramento con il quale la coscienza si difende dalle pulsioni profonde.

Il dualismo pulsionale e il processo di civilizzazione. Soprattutto a partire dagli anni Venti, a seguito dei drammatici eventi del dopoguerra, F. perviene a una visione della vita profondamente tragica, basata su una concezione dualistica e antagonistica delle pulsioni fondamentali da cui è mosso l'uomo. In particolare, in *Al di là del principio di piacere* e in *Analisi terminabile e analisi interminabile* (in cui si richiama esplicitamente a Empedocle), F. postula l'esistenza di due pulsioni originarie, «la prima delle quali tende ad agglomerare tutto ciò che esiste in unità sempre più vaste», mentre la seconda mira a «dissolvere queste combinazioni e a distruggere le strutture cui esse hanno dato luogo». Queste tesi vengono riprese nel breve ma densissimo saggio *Il disagio della civiltà*, in cui F. analizza l'evoluzione della civiltà umana, concepita come lotta tra un principio speculativo-cosmogonico (Eros), che comprende tanto le pulsioni sessuali quanto le pulsioni di autoconservazione, finalizzate all'instaurazione e alla conservazione della «unità del vivente», e le «pulsioni di morte» (per designare le quali lo psicanalista P. Federn introdusse nel 1952 il termine greco Thanatos). Queste ultime ricomprendono l'aggressività (definita hobbesianamente come «ostilità di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno») e le pulsioni di distruzione, e rappresentano la tendenza di ogni vivente a tornare al proprio stadio originario inorganico e a ripristinare lo stato di inerzia e di annullamento delle tensioni. Affinché la civiltà possa progredire, l'aggressività, la pulsione di morte devono essere addomesticate, trasformate e finalizzate alla costruzione di una società sempre più evoluta, ordinata, morale. In questo processo l'aggressività viene introiettata e assunta dal Super-Io, che la dirige verso l'Io anziché scaricarla verso l'esterno. La coscienza morale del singolo quale fondamento del vivere civile ha dunque una relazione diretta con il Super-Io quale istanza preposta all'inibizione del soddisfacimento pulsionale, sia erotico sia aggressivo. La civiltà ha allora un prezzo, nel senso che l'inibizione del soddisfacimento pulsionale diretto comporta un aumento progressivo del senso di colpa, scaturito dalla tensione tra i desideri dell'Io e le esigenze del Super-Io, e quindi dell'infelicità. Il destino dell'uomo appare segnato dalla scissione tra la dimensione naturale e quella culturale che è a fondamento dell'originario divieto dell'incesto, di cui F. propone una discussa ricostruzione speculativa in *Totem e tabù*, una sorta di storia congetturale della fondazione della società umana. F. offre così una visione dell'uomo lacerato e paralizzato dall'eterno conflitto tra pulsioni creative e pulsioni distruttive, infelice in quanto inevitabilmente represso nei suoi impulsi primari dalle esigenze della convivenza sociale. Tuttavia, egli rifiuta l'idea di una fuga dalla civiltà, poiché solo essa a suo avviso è in grado di fornire i valori più preziosi dell'uomo: bellezza, purezza, ordine e amore.

Critica della religione e sublimazione. In questo contesto connotato da un radicale pessimismo sulla possibilità dell'uomo di vivere una vita felice, F. sottolinea come sia possibile raggiungere un certo livello di soddisfazione delle pulsioni sessuali e aggressive attraverso il processo di sublimazione, che devia l'energia pulsionale verso mete diverse da quelle originarie, in relazione diretta con la valorizzazione sociale. È attraverso questo meccanismo che acquistano significato le attività intellettuali e artistiche, che consentono

all'uomo di dominare e trasformare la realtà rendendo la vita del singolo e della società più sicura e appagante. Sostanzialmente negativa appare invece la valutazione freudiana della religione, considerata come la «grande illusione» dell'uomo. Ateista convinto che aveva le proprie radici culturali nella filosofia critica dell'Illuminismo, F. condivideva le idee dei positivisti del sec. 19°. Interpretando tutte le religioni come forme di dipendenza infantile dal padre, e ricollegando i disturbi psichici alle pratiche religiose, egli definì la religione come una nevrosi culturale, e la nevrosi ossessiva come una religione privata. Il tema sarà sviluppato ne Il futuro di un'illusione, in cui F. afferma che, analizzata in modo scientifico, la religione non sarebbe altro che una fonte di rassicurazione nei momenti di smarrimento. L'uomo si rivolge a Dio nello stesso modo in cui il bambino nella sua debolezza si rivolge al padre per cercare conforto. La civiltà esige sacrifici istintuali, la natura limita la capacità propria dell'uomo di raggiungere la felicità, e la religione gli offre quindi delle illusioni grazie alle quali egli cerca di sopravvivere a queste tensioni.

Gehlen, Arnold

Sociologo e filosofo tedesco (Lipsia 1904 - Amburgo 1976).

Allievo di Scheler e N. Hartmann, insegnò dal 1934 in varie univ. tedesche. Dal giovanile impianto filosofico di tipo idealistico (la tesi di docenza, del 1931, è dedicata a Wirklicher und unwirklicher Geist), il pensiero di G. si è progressivamente trasformato in strumento di analisi sociologica, rivolto in partic. allo studio della società nell'era della tecnica e della «cristallizzazione culturale». Egli ha in tal modo elaborato una teoria sociale (la Gehlen-Forschung) che ha esercitato notevole influenza negli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Numerose edizioni e traduzioni hanno avuto le seguenti opere: Theorie der Willensfreiheit (1933); Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940; trad. it. L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo); Die Seele im technischen Zeitalter (1957; trad. it. L'uomo nell'era della tecnica: problemi socio-psicologici della civiltà industriale); Studien zur Anthropologie und Soziologie (1963).

Gemisto Pletone, Giorgio

Filosofo (Costantinopoli 1355 ca. - Mistrà 1450 ca.).

Nel 1393 si trasferì in Grecia a Mistrà, presso l'antica Sparta, e vi rimase per molti anni a capo di una scuola filosofico-religiosa di schietta impronta neoplatonica: egli si proponeva infatti di resuscitare l'antica cultura per farne la base di un rinnovamento spirituale e politico. Nel 1438 venne in Italia, come consigliere dell'imperatore bizantino Giovanni VIII al Concilio di Ferrara e Firenze. Fu in questa occasione che, secondo Ficino, avrebbe ispirato il cosiddetto 'ritorno' di Platone e spinto Cosimo de' Medici a fondare l'Accademia platonica fiorentina (→). In realtà la presenza di G. al concilio suscitò interesse in Italia (da Bruni allo stesso Cosimo) soprattutto per le implicazioni politiche e religiose del suo pensiero, informato all'ideale di una società e di una spiritualità basate sui principi platonici e sulla sapienza ellenica. Accusato di sovvertire la religione rivelata, fu tacciato di ateismo da Giorgio Scolario, patriarca di Costantinopoli, che ordinò la distruzione del Νόμων συγγραφή (De legibus), di cui restano alcuni frammenti. Oltre al Περί εἰμαρμένης (De fato, pubbl. 1722), agli Opuscula de historia graeca e agli Oracula magica Zoroastris (pubbl.

1599), G. fu autore del *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* (*De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentiis*, pubbl. 1532), contro cui si scagliò Giorgio Trapezunzio dando l'avvio alla vivace querelle tra platonici e aristotelici che si sviluppò intorno alla metà del sec. 15°.

Gregorio di Nissa (o G. Nissèno)

Padre della Chiesa (Cesarea di Cappadocia 335 ca. - Nissa 394 ca.), santo.

Fu uno dei 'grandi padri cappadoci'. Nato da famiglia cristiana, insegnò retorica, ma presto si sentì spinto verso la vita ascetica, abbracciata dal fratello Basilio (anch'egli santo), dalla sorella Macrina, dall'amico Gregorio di Nazianzo; raggiunse il fratello ad Annesi, dove si diede allo studio della Bibbia e degli scrittori ecclesiastici. Basilio, divenuto vescovo di Cesarea (370), lo fece eleggere a Nissa, ma il vicario del Ponto, Demostene, riuscì a farlo deporre. Tornò in sede nel 378 e, morto il fratello, si trovò a capo degli ortodossi in Oriente partecipando al secondo concilio ecumenico di Costantinopoli (381): tanto che Teodosio designò la sua fede come modello di ortodossia. G. la difese, infatti, soprattutto contro l'ariano anomeo Eunomio, contro Apollinare di Laodicea e gli pneumatomachi. Ammiratore di Libanio, influenzato dal neoplatonismo, ma anche per certi riguardi dallo stoicismo e da Posidonio, G. continua la tradizione di Clemente Alessandrino e di Origene, che pure critica seguendo Metodio d'Olimpo, accettando la dottrina ortodossa della risurrezione dei corpi; per quanto riguarda l'apocatastasi, invece, la sua posizione è stata soggetta a critiche, sebbene G. ammetta che alcuni rimarranno soggetti a pene eterne. Ma G. ha della pena un concetto soprattutto 'medicinale'. La «tunica di pelle» (corruttibilità e mortalità), di cui l'uomo è rivestito dopo il peccato, è da lui concepita come un mezzo che permette all'uomo di tornare liberamente a Dio, aderendo a Gesù Cristo. G. ha infatti una concezione molto realistica della redenzione, identificata in sostanza con l'incarnazione, in cui il Verbo si è unito non solo con la natura umana, ma con quella decaduta, soggetta alla morte: vincendo questa, Cristo ha sconfitto il demonio e liberato il genere umano, che può pertanto attuare la propria purificazione, recuperando la sua vera natura, fatta a immagine e somiglianza (tra questi due concetti G. non fa alcuna differenza) di Dio, la cui vera natura è l'eternità e la cui vera conoscenza consiste nel comprendere ciò che è incomprendibile. Così G., mentre si ricollega, anche nell'esegesi allegoristica, a Filone e alla scuola di Alessandria, prepara i temi della «teologia negativa», soprattutto con il trattato *De vita Moysis*, in cui è essenziale il tema della «tenebra» e della «non conoscenza» come vertice della conoscenza (gnosi) di Dio. Nella sua vasta produzione teologica l'opera più importante è il *Contra Eunomium*, unione di tre opere minori scritte in momenti diversi; si connette alle dispute trinitarie anche il *De Spiritu Sancto*, contro gli pneumatomachi; accanto a questi scritti si ricordano: *De anima et resurrectione* (trad. it. Sull'anima e la resurrezione); la *Oratio catechetica magna* (trad. it. La grande catechesi) e altri trattati, in cui critica Origene; *De virginitate* (forse la sua prima opera; trad. it. La verginità); *De opificio hominis* (trad. it. L'uomo); *De vita Moysis* (trad. it. La vita di Mosè); la *Vita sanctae Macrinae* (trad. it. La vita di santa Macrina); le opere esegetiche (*Hexaëmeron explicatio apologetica*, in cui continua le omelie di s. Basilio). Di lui ci restano inoltre numerosi sermoni e l'importante epistolario.

Guglielmo di Occam (o Ockham)

Filosofo e politico (n. Occam, Surrey, fine sec. 13° - m. 1349 o 1350).

La vita e le opere. Entrato nell'ordine francescano, studiò a Oxford, dove nel 1319 era professore. In questo periodo si occupò particolarmente di problemi filosofici; accusato di eresia, dovette (1324) presentarsi alla curia papale, in Avignone, dove fu trattenuto per quattro anni; riuscito finalmente a fuggire, andò a Pisa con il generale dell'ordine, Michele da Cesena, in contrasto con il papa Giovanni XXII per la questione della povertà dell'ordine, e con il confratello Bonagrazia da Bergamo, presso Lodovico il Bavaro in lotta anch'egli con il pontefice. I tre frati, scomunicati, ebbero piena protezione dall'imperatore e si ritirarono a Monaco di Baviera, dove, in convento, G. scrisse i suoi trattati politici, a sostegno della politica dell'imperatore volta a svincolare l'autorità imperiale da quella del papato instaurandola sul consenso popolare. Al periodo di Oxford appartengono opere di argomento filosofico: *Super quatuor libros Sententiarum*; o teologico: *Quodlibeta septem*; *Centiloquium theologicum*; *De sacramento altaris*; *Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei*; di argomento logico: *Expositio aurea super artem veterem*; *Summa totius logicae*; di filosofia della natura: *Quaestiones in octo libros Physicorum*; *Summulae in libros Physicorum* o *Philosophia naturalis*; *Expositio super physicam Aristotelis*. Al periodo di Monaco appartengono opere di argomento politico: *Opus nonaginta dierum*; *Breviloquium de principatu tyrannico*; *Tractatus de dogmatibus Iohannis XXII papae*; *Compendium errorum papae Iohannis XXII*; *Tractatus contra Benedictum XII*; *Octo quaestiones de potestate papae*; *Defensorium contra Iohannem XXII*; *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*; *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*; *De imperatoris et pontificum potestate*. Il più importante dei suoi trattati politici è il *Dialogus inter magistrum et discipulum de potestate papae et imperatoris*.

Il carattere nominale e fittizio dell'universale. G. pone al centro del suo pensiero la tesi dell'irripetibile individualità di ciascun essere, legata a una visione contingentistica che ha il suo ultimo fondamento nell'idea dell'infinita potenza di Dio. La realtà è tutta individuale e nessun universale esiste fuori dell'anima; né le idee platoniche, né l'aristotelico e tomistico *quod quid est* (essenza individuata fondamento oggettivo dei processi astrattivi), né le scottistiche formalitates; l'universale è quindi solo nel soggetto conoscente, operazione di classificazione degli individuali. Nella realtà individuale non v'è distinzione di essenza ed esistenza (sono soltanto due modi diversi di considerare lo stesso oggetto), né distinzione reale tra gli accidenti e la sostanza, essendo i primi modi di concepire la sostanza, e così per le relazioni che sono quindi oggetto della logica, non della metafisica. A questa concezione della realtà corrisponde una psicologia che riconosce il primato alla conoscenza intuitiva che ha per oggetto le cose stesse nella loro esistenza puntuale, e poiché le cose sono contingenti, anche l'ordine di verità cui appartengono le corrispondenti intuizioni è contingente; la conoscenza astrattiva è invece quella che prescinde dall'esistenza, o quella che raccoglie caratteri che paiono comuni a più individui (carattere quindi nominale e fittizio dell'universale, che non ha con gli oggetti né rapporti univoci né analogici). L'universale prodotto dal procedimento astrattivo è una *suppositio simplex* legata all'oggetto pensato; il termine invece che designa l'individuo una *suppositio personalis*; dottrina che va collegata con il valore meramente convenzionale del rapporto tra il termine del linguaggio e l'oggetto significato (*suppositio materialis*): questa complessa dottrina della *suppositio* e del *signum* avrà notevoli sviluppi nella logica della scuola occamista.

La teologia. Questa concezione della realtà e questo modo d'intendere il processo conoscitivo hanno le loro corrispondenze nella teologia: cade il valore delle tradizionali prove

dell'esistenza di Dio fondate tutte su un tessuto ontologico, che G. ritiene non valide o non conoscibili; neppure il principio di causalità può essere utilizzato nella prova dell'esistenza di Dio, non essendo possibile escludere un regresso all'infinito. Dio è solo oggetto di fede, e gli attributi divini sono nomi che attribuiamo allo stesso essere. Tra questi attributi G. sottolinea l'onnipotenza, che sta a fondamento di una concezione contingentistica in cui tutti gli esseri, le loro relazioni e gli stessi fondamentali principi logici ed etici dipendono dalla volontà di Dio.

La fisica. Molte le critiche all'aristotelismo in ambito fisico: non solo viene positivamente valutato il conoscere intuitivo e sperimentale, ma anche a proposito di alcune dottrine fondamentali, è notevole il contributo di G. al superamento della problematica tradizionale. Si ritrovano, per es., nelle sue opere la teoria dell'impetus (che nega la dottrina aristotelica del movimento dei proiettili come mossi dall'aria circostante e ne attribuisce il movimento alla vis a essi impressa nel lancio) e la teoria dell'intensio et remissio formarum ridotta a termini nominalistici e in qualche modo sperimentali. La teoria dello spazio è connessa da G. al modo di rappresentare il corpo: lo spazio non è diverso dal corpo.

L'autonomia della filosofia. Questo complesso di dottrine porta a rivedere profondamente i rapporti tra filosofia e teologia: di quest'ultima è negato ogni valore speculativo e ogni possibilità quindi di usare nel suo ambito tecniche filosofiche: nella teologia è la fede il fondamento e la guida. Per converso, la filosofia, nel suo ambito, è autonoma. Tale autonomia di sfere si riflette anche nell'ambito politico come distinzione e autonomia di Chiesa e Stato, essendo la prima concepita da G. come società spirituale, sicché è negato al papa ogni intervento nel dominio politico. Grande figura di pensatore, G. segna uno dei momenti culminanti della crisi della cultura e della società scolastica quale si era affermata nel corso del 13° sec.: per molti aspetti egli avvia un orientamento di pensiero che avrà larga influenza nei secoli seguenti.

Rasoio di Occam. È così chiamato il principio di cui G. fa grande uso, e cioè pluralitas non est ponenda sine necessitate ponendi, o anche entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem; tale principio indica un canone metodico di semplificazione.

Herder, Johann Gottfried von

Scrittore e filosofo (Mohrungen, Prussia Orientale, 1744- Weimar 1803).

La formazione: tra Illuminismo e antilluminismo. Di modeste origini, cominciò a studiare in casa del diacono S.F. Trescho, che gli rese accessibile la sua ricca biblioteca. Nel 1762 si trasferì a Königsberg per studiarvi medicina; ma subito si rivolse alla teologia, interessandosi in pari tempo di problemi letterari e filosofici. Fu allora che ascoltò Kant e conobbe Hamann, ricevendo soprattutto da quest'ultimo stimoli vigorosi in senso radicalmente antilluministico. In quegli stessi anni rimaneva particolarmente impressionato dalla lettura di Rousseau. Nell'autunno del 1764 era a Riga come coadiutore alla scuola del duomo e predicatore, e vi rimase fino alla primavera del 1769; qui H. iniziò la sua attività pubblicistica con i *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (1766-67), cui seguirono il saggio *Über Thomas Abbt's Schriften* (1768) e, interessanti anche per la vivacità del tono, i *Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend* (1769), di chiaro orientamento antilessinghiano. Nel giugno del 1769 intraprese per mare il viaggio fino a Nantes, dirigendosi quindi a Parigi, dove conobbe di persona, fra gli altri, Diderot e

d'Alembert e, pur confermandosi nel già acquisito orientamento antilluministico, fece conoscenza dei frutti più recenti della letteratura francese a lui ancora ignoti. Di questo viaggio H. redasse un diario, frammentario e pubblicato postumo, *Journal meiner Reise im Jahre 1769* (trad. it. *Giornale di viaggio: 1769*), nato dall'esigenza di sottolineare quella che egli avvertiva essere una svolta nella sua vita. Respinto il sapere esclusivamente libresco, aperta la strada verso un sapere a contatto con gli eventi molteplici del mondo, H. traccia nel *Journal* una specie di piano di tutto il futuro lavoro, delineando quella che sarebbe stata la sua concezione storica, teologica ed estetica.

A Strasburgo e Bückeburg: poesia popolare, linguaggio, filosofia della storia. Ai primi del 1770 era a Eutin (Holstein) per assumervi l'incarico di predicatore-accompagnatore del figlio del locale principe-vescovo e duca. Giunto a Strasburgo nell'ottobre, fu nominato primo predicatore della piccola residenza principesca di Bückeburg. A Strasburgo avvenne quell'incontro fra il già noto H. e l'ancora sconosciuto studente Goethe, che quest'ultimo non esitò a definire decisivo per il proprio successivo sviluppo. Goethe ne ricevette la consapevolezza che la poesia non è tanto retaggio di pochi individui raffinati, quanto dono offerto a tutti i popoli: di qui l'interesse a rintracciare le testimonianze della poesia popolare. A testimonianza di quell'incontro nel 1773 uscì un opuscolo dal titolo *Von deutscher Art und Kunst*, che contiene, oltre a saggi di J. Möser, scritti di H. e di Goethe che assunsero un valore programmatico per tutto il movimento dello Sturm und Drang. Di H. apparvero lì il saggio su Shakespeare e l'*Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* che danno nuovo risalto alla poesia dei popoli primitivi, o ritenuti tali, e all'elemento irrazionale, passionale della poesia, coniando un concetto di «poesia popolare» e un mito dell'arte germanica che Goethe fu il primo, ma non il solo, a recepire. Trasferitosi a Bückeburg nell'aprile del 1771, H. vi rimase fino all'ottobre del 1776, svolgendovi un'intensa attività letteraria. Risale ancora ai mesi di Strasburgo il saggio *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*), con cui vinse il concorso indetto dall'Accademia delle scienze di Berlino (che ne curò la pubblicazione nel 1772) sul tema dell'origine naturale o meno del linguaggio. H. vi propone una innovatrice filosofia del linguaggio (da cui scaturirà tutta la linguistica romantica), per la quale nella parola è l'anima stessa che si esprime e, viceversa, l'anima esiste solo in quanto si esprime nella parola: l'uomo sviluppa sé stesso nell'atto in cui sviluppa, ricreandolo di continuo, il proprio linguaggio, che pertanto è sempre poesia non nel senso di una controllata esercitazione versificatoria, bensì nel senso di una spontanea estrinsecazione dei contenuti dell'interiorità. È degli anni di Bückeburg la *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (2 parti, 1774-76), in cui, opponendosi alla riduzione illuministica del cristianesimo a pura morale e insieme respingendo una rigorosa dogmatica, H. evoca il primo capitolo del *Genesi* in tutti i suoi significati fantastico-poetici oltreché religiosi. Alla filosofia della storia è dedicato il saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774; trad. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*), tentativo di conciliazione fra la teologia e la storia in uno spirito antilluministico. Nella storia è vista continuamente operante la Provvidenza, che assegna a ogni popolo un proprio compito e a ogni epoca una propria funzione, in una universalità di disegno che però non mortifica l'individualità delle singole manifestazioni: concezione interessante per l'esaltazione antilluministica dell'epoca oscura rappresentata dal Medioevo e, di contro, per la condanna dell'operato di Roma che, riducendo il mondo antico a unità e quindi costringendo il mondo intero a un solo linguaggio, distrusse i caratteri nazionali dei vari popoli. Di grande interesse

estetico è il saggio *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern*, da er geblühet (1775), specie di premessa teorica della raccolta di canti popolari cui attivamente H. si dedicava. Infine, il saggio *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (pubblicato nel 1778 ma composto nel 1774-75) combatte il dualismo intellettualistico fra pensiero e sensazione, nel rispetto della inscindibile unitarietà dell'essere umano nel quale si riflette una superiore unitarietà. Così, in cinque anni di intenso lavoro, H. operava su tutta la scacchiera dei suoi interessi, fornendo una summa a suo modo organica che, pur prendendo più del voluto dall'avversata concezione illuministica, proponeva una concezione dell'uomo e della storia di spirito chiaramente sturmeriano.

Il periodo di Weimar: l'educazione dell'uomo all'umanità. Da Bückeberg H. si allontanò sul finire del 1776, per assumere la carica di sovrintendente generale ecclesiastico a Weimar, ottenuta per interessamento di Goethe. I due amici di un tempo furono ancora vicini, anche se i rapporti non furono sempre buoni e alla fine si guastarono irreparabilmente. H. finì col rimanere un isolato, scontroso e rattristato, anche per il deteriorarsi delle sue condizioni di salute. La sua attività letteraria continuò tuttavia a essere a lungo fiorente. Il saggio di estetica *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1778; trad. it. *Plastica*) vede nella plasticità, prerogativa essenziale dell'opera d'arte, una specie di corrispettivo della ricchezza del sentimento; lo scritto *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1778) convalida la concezione della spontanea poeticità del linguaggio in quanto espressione di sentimenti autentici; entrambi i saggi si riallacciano al periodo di Bückeberg, come pure la raccolta di *Volkslieder* (1778-79, poi riproposta con il titolo *Stimmen der Völker in Liedern*), destinata a divenire l'opera più celebrata di Herder. La raccolta doveva essere una vasta esemplificazione della teoria sulla poesia popolare; sua caratteristica (a parte singolari interpolazioni di canti di dubbia origine popolare, o senz'altro di estrazione erudita) è quella di dare testimonianza di tradizioni di popoli posti o ritenuti a margine dei grandi filoni culturali. Come un completamento dei *Volkslieder* sono da considerare i dialoghi *Vom Geiste der ebräischen Poesie* (2 parti, 1782-83), che nei riguardi della cultura ebraica assumono la stessa funzione rivelatrice che gli scritti di Winckelmann assunsero nei riguardi della cultura greca. L'opera più complessa del periodo weimariano di H. furono però le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-85 e 1791; trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*), che mirano a riprendere spunti e pensieri già sparsamente espressi in precedenza, con l'intento di tracciare le linee dell'intera storia dell'umanità, quale si sviluppa secondo leggi immanenti che corrispondono a un disegno divino, che ha di mira il progressivo instaurarsi di un'umanità sempre più vera, sintesi di illuminata moralità cristiana e di classicistica *humanitas*. H. insiste su tutte le forze specifiche di ogni popolo ai fini della sua individuata evoluzione, ciò in quanto pur nel piano universale di sviluppo rimane preponderante in lui l'interesse per il singolo popolo quale irripetibile unità organica. Sorta di continuazione delle *Ideen*, al posto della prevista e mai scritta quinta parte, sono i *Briefe zur Beförderung der Humanität* (10 raccolte, 1793-97), che esaltano il collegamento esistente fra tutti i popoli al di là di ogni tempo, in vista di quella *humanitas* che l'umana natura ha lo scopo di instaurare storicamente. Maggiore apertura, in partic. dopo aver subito l'influsso di Spinoza per mediazione indiretta di Lessing e per quella diretta di Goethe, H. mostrò in questioni teologiche, come si rivela dai *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (4 parti, 1780-81), dalle cinque raccolte di *Christliche Schriften* (1796-99) e soprattutto dai dialoghi dal titolo *Gott* (1787; trad. it. *Dio: dialoghi sulla filosofia di Spinoza*), tentativo di conciliare

istanze diverse e persino opposte, in un tono dialettico che ne favorì la fortuna immediata negli ambienti colti dell'epoca. Tanto più vivo contrasto fanno gli ultimi scritti polemici, indirizzati contro Kant : *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799; trad. it. parziale *Metacritica*), dove H. aggredisce il criticismo kantiano come teoresi analitico-disgregatrice; e *Kalligone* (1800), in cui combatte l'estetica kantiana vista come propugnatrice di un vacuo formalismo. L'opera di H. contribuì notevolmente a una nuova valutazione dell'uomo con l'appello a tutte le sue energie, anche a quelle irrazionali; al tempo stesso egli promosse l'attitudine a intendere simpateticamente civiltà estranee, a vedere storicamente i fatti della cultura e in partic. quelli della poesia; ancora, incise fortemente sulla formazione dell'idea di nazione posta in rapporto all'individualità di una cultura quale storicamente si era sviluppata in corrispondenza alla peculiare spiritualità di un popolo.

Hilbert, David

Matematico tedesco (Königsberg 1862 - Gottinga 1943).

Figura eminente della matematica e della filosofia della matematica a cavallo tra il 19° e il 20° sec., H. ha apportato, negli anni di insegnamento a Königsberg e Gottinga, fondamentali contributi in svariate aree di ricerca (studio delle forme algebriche e teoria algebrica dei numeri, fondamenti della geometria, calcolo delle variazioni, fisica teorica e fondamenti della fisica relativistica, ecc.), ma il suo nome è soprattutto legato alle ricerche sui fondamenti della matematica, che trovano origine nelle *Grundlagen der Geometrie* (1899; trad. it. *Fondamenti di geometria*, con i supplementi di P. Bernays). In tale opera, che portava a compimento lo sviluppo ottocentesco del metodo assiomatico, H. intraprese la riorganizzazione della geometria euclidea in un rigoroso sistema formalizzato, fondato sulla negazione di qualsiasi contenuto intuitivo ai concetti primitivi (punto, retta, piano), il cui significato veniva ora individuato esclusivamente dalle reciproche relazioni logiche, e agli assiomi, le cui le proprietà essenziali erano ricondotte a coerenza, completezza e indipendenza. A partire dalla fondazione della geometria come scienza formalizzata, H. elaborò un programma di assiomatizzazione dell'aritmetica, dell'analisi e della teoria degli insiemi, e di fondazione di una teoria della dimostrazione o «metamatemica», di una scienza cioè avente per oggetto i sistemi puramente formali di segni e le trasformazioni di tali segni secondo procedure «finitarie» (prive cioè di ogni ricorso a concetti e ragionamenti implicanti l'infinito) prefissate. Tutte le teorie matematiche avrebbero dovuto essere, secondo tale programma, ricondotte a varianti di tale metateoria combinatoria. Il programma di completa formalizzazione delle teorie matematiche fu messo in crisi dalla formulazione, a opera di Gödel, del teorema di incompletezza (1930-31), ma sui lavori di H. continuano a fondarsi gran parte delle ricerche logico-matematiche contemporanee.

Jaspers, Karl

Psicologo e filosofo tedesco naturalizzato svizzero (Oldenburg 1883 - Basilea 1969). Laureato in medicina, fu prof. di psicologia nell'univ. di Heidelberg (1916-20), di filosofia in questa stessa città (1921-37 e 1945-47) e nell'univ. di Basilea (dal 1948). Il suo pensiero si è svolto fondamentalmente in tre fasi: della psichiatria (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913; trad. it. *Psicopatologia generale; Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, 1963), della psicologia (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919; trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*) e della filosofia (*Philosophie*, 3 voll., 1932; trad. it. *Filosofia*). J., che è uno dei maggiori esponenti dell'esistenzialismo novecentesco, tende a una filosofia del singolo esistente, secondo l'esigenza dell'ispiratore dell'esistenzialismo, Kierkegaard: a una filosofia, non come indagine oggettiva, ma come «chiarificazione esistenziale» (*Existenzerhellung*). In tale chiarificazione, l'esistenza si rivela come ricerca che l'io fa di sé in quanto ricerca dell'essere. Ma l'essere, che l'io ricerca e a cui si rapporta, è solo un oggetto, un essere particolare e determinato, e non già l'Essere, che è di là da esso oggetto, e pure lo abbraccia e congloba in sé (*das Umgreifende* «il Tutto circoscrivente o abbracciante»). Ciò vuol dire che l'Essere è trascendente e, in quanto tale, non può essere colto dall'esistenza. La trascendenza dell'Essere si rivela particolarmente in «situazioni-limite» (*Grenzsituationen*), necessarie e non mutabili dall'uomo (come, per es., l'essere fatalmente destinato alla morte, o il non poter vivere senza lotta e dolore), per cui l'uomo, nel tentativo di superarle, va fatalmente incontro allo «scacco» o al «naufragio». Di fronte al «naufragio» l'atteggiamento umano non può essere che lo stoico *amor fati*. Si deve rilevare, però, che per J. la inattingibilità della trascendenza rende impossibili dogmi religiosi o politici. Di qui il suo rifiuto di qualunque dogmatismo e di qualunque intolleranza, e il suo affidarsi alla libertà che, sola, rende possibile la ricerca filosofica. Nella conclusione negativa di «scacco» si assolve e compie l'esistenzialismo di J., il quale però in opere successive (*Nietzsche und das Christentum*, 1946, trad. it. *Nietzsche e il cristianesimo; Von der Wahrheit*, 1947, trad. it. *Sulla verità; Der philosophische Glaube*, 1948; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, trad. it. *Origine e senso della storia; Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*, 1950, trad. it. *Ragione e antiragione nel nostro tempo; Einführung in die Philosophie*, 1950, trad. it. *Introduzione alla filosofia; Rechenschaft und Ausblick*, 1951; *Die grossen Philosophen*, 1957; *Philosophie und Welt*, 1958; *Werk und Wirkung*, 1963; *Die Hoffnungen unserer Zeit*, 1963; *Nikolaus Cusano*, 1964; *Schicksal und Wille*, 1967, trad. it. *Volontà e destino: scritti autobiografici*) si avviò verso una significazione positiva dell'esistenza. Nel campo del pensiero psichiatrico, J. ha portato notevoli contributi, applicando i concetti della psicologia comprensiva alle concezioni clinico-nosografiche di E. Kraepelin. Nel periodo più acuto della Guerra fredda prese posizione sui temi più cruciali della politica internazionale e tedesca in vari scritti, che hanno suscitato larghi dibattiti: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958; trad. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*); *Freiheit und Wiedervereinigung* (1960; trad. it. *La Germania tra libertà e riunificazione*); *Lebensfragen der deutschen Politik* (1963); *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-65* (1965); *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (1966; trad. it. *Germania d'oggi: dove va la Repubblica Federale?*).

Jung, Carl Gustav

Psichiatra, psicologo e storico della cultura svizzero (Kesswyl 1875 - Küsnacht, Zurigo, 1961). È il fondatore della psicologia analitica.

Laureatosi in medicina a Basilea nel 1900, svolse il suo tirocinio presso il nosocomio psichiatrico zurighese Burghölzli, dove proseguì anche gli studi sotto la guida di E. Bleuler. Nel 1902 compì un semestre di studi all'ospedale parigino della Salpêtrière, seguendo in partic. le lezioni di P. Janet. Dal 1904 al 1907 creò una tecnica per mettere in luce i «complessi autonomi» della psiche inconscia mediante associazioni verbali. Nel tentativo di spiegare la genesi dei complessi J. si avvicinò all'impostazione dinamica di Freud. Promotore, con E. Jones, del primo Convegno di psicologia freudiana (1908), alla nascita della Società psicanalitica internazionale (1910) ne assunse la presidenza per volontà dello stesso Freud, che vide in lui il suo erede.

Simboli e individuazione. In realtà, sin dalle prime opere J., pur riconoscendo l'importanza del «complesso sessuale» scoperto da Freud, tende a elaborare una concezione molto articolata della vita psichica, la cui complessità esclude qualsiasi spiegazione di tipo riduttivo e monistico. Con lo scritto *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912; trad. it. *Simboli e trasformazioni della libido*) si consuma il distacco da Freud, giacché la libido viene interpretata da J. come energia psichica (non soltanto di tipo sessuale), suscettibile di assumere forme diverse, pulsionali e culturali, e di convertirsi dall'una all'altra tramite la funzione simbolica. Il simbolo, in J., non è semplicemente l'espressione cifrata di qualcos'altro, ma l'espressione di qualcosa che si sfugge, che appartiene al nostro passato così come al nostro futuro, indicandoci la trasformazione verso la quale dobbiamo muovere. Il lento svolgersi di queste trasformazioni costituisce per J. il processo di 'individuazione', ossia il progressivo emergere della personalità di un individuo nei suoi molteplici aspetti. L'impossibilità o incapacità di effettuare tali trasformazioni, ossia di allargare e integrare progressivamente e coscientemente la sfera della personalità, interrompe il processo di individuazione, creando di conseguenza il disagio psicologico.

Strutture della psiche. La struttura della psiche è in J. assai complessa. Egli distingue, nell'inconscio, tra un livello personale e un livello collettivo. Nel primo si trovano l'Ombra (la faccia oscura dell'Io, il suo 'doppio', in sostanza l'inconscio personale), l'Anima/animus (cioè l'elemento femminile nell'uomo o quello maschile nella donna), e i Complessi (insieme di immagini correlate tra loro a forte valenza emotiva: per es., il «complesso materno»). Nel livello collettivo egli colloca invece gli Archetipi: il concetto di archetipo «è derivato dalla ripetuta osservazione che, per es., i miti e le fiabe della letteratura mondiale contengono certi motivi che ritornano sempre e ovunque», motivi che poi si ritrovano nei sogni e nelle allucinazioni degli individui. Sono una sorta di forme a priori della psiche, che predispongono l'individuo a formare certe immagini e a vivere determinate situazioni (l'Avversario, il Terrore, l'Unione, l'Inizio, il Sé e così via). Sul piano della coscienza, invece, J. distingue tra l'Io e la Persona (l'insieme dei 'ruoli', una sorta di 'maschere', che l'individuo deve assumere per adattarsi al mondo esterno). Se l'Io e l'Ombra sono strutture di identità, Persona e Anima/animus sono strutture relazionali (servono a mediare il rapporto, rispettivamente, con il mondo interiore e quello esterno), mentre Complessi e Archetipi sono strutture generali. Lo studio degli archetipi ha portato J. a studiare a fondo i miti e i simboli, stabilendo feconde collaborazioni sul terreno della storia della cultura (insieme a K. Kerényi scriverà una *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940-41; trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*). La produzione junghiana è vastissima. Edizioni complete delle opere di J. sono uscite in tedesco e in inglese; in italiano è stata pubblicata un'edizione parziale (*Opere di C.G. Jung*, 19 voll.). Tra gli scritti più importanti, *Psychologische Typen* (1921; trad. it. *Tipi psicologici*, opera centrata sulla distinzione fondamentale tra

‘estroversione’ e ‘introversione’); *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1928; trad. it. *L’Io e l’inconscio*); *Psychologie und Alchimie* (1943; trad. it. *Alchimia e psicologia*); *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (1951; trad. it. *Aion: ricerche sul simbolismo del sé*). Molto utile, per avere un quadro d’insieme, è l’autobiografico *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung* (1961; trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*).

Kant , Immanuel Filosofo (Königsberg, Prussia Orientale, od. Kaliningrad, 1724 - ivi 1804).

I primi scritti. Di genitori pietisti, K. ricevette, specie dalla madre, una severa educazione etico-religiosa: frequentò il Collegium Fridericianum, diretto dal pastore F. A. Schultz, dove compì gli studi medi, e si iscrisse quindi all’università. Seguace dapprima del wolffiano Knutzen, critico della dottrina dell’armonia prestabilita e interessato a problemi scientifici, K. esordì con lo scritto *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747), tentando un accordo tra le posizioni della fisica cartesiana e il dinamismo leibniziano. Fino al 1754 i suoi studi vertono principalmente su questioni di geofisica ed è del 1755 l’opera maggiore sull’argomento, la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (trad. it. *Storia universale della natura e teoria del cielo*) in cui è formulata, prima di Laplace, un’ipotesi analoga sull’origine del sistema solare. Dello stesso anno è anche lo scritto minore *De igne*, sui problemi della combustione e del calore. Andava intanto svolgendo un’attività didattica intensissima nei campi più disparati, tenendo corsi di matematica, fisica, logica, morale, geografia fisica e successivamente di antropologia, pedagogia, ecc. La sua attività speculativa si traduce in una serie di scritti che inquadrano il problema metafisico del rapporto tra le sostanze (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755) e le sue conseguenze per le scienze fisiche (*Monadologia physica*, 1756; *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*, 1758). Dopo il 1760, pur muovendosi ancora nell’ambito del wolffismo, gli spunti critici contro le teorie di Leibniz si infittiscono e i dubbi e le perplessità aumentano: sia che si cerchi di salvare l’argomento ontologico, pur negando all’esistenza il carattere di predicato (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763; trad. it. *L’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio*) o si noti l’insufficienza della logica tradizionale (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762; trad. it. *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*) o si tenti di introdurre in filosofia strumenti di origine matematica (*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763); sia che si indaghi sui fondamenti della teologia naturale e della morale, sottolineando il diverso modo di procedere della filosofia rispetto a una scienza tradizionalmente certa come la matematica (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764). Lo scetticismo kantiano si rivela infine chiaramente nel saggio del 1766 *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (trad. it. *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*), in cui l’arbitrarietà del visionarismo di Swedenborg viene paragonata alle fantasticherie senza base dei metafisici contemporanei. Il breve scritto *Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768) è una presa di posizione definitiva contro le teorie leibniziane sullo spazio, aprendo così la via a un’impostazione nuova del problema.

La svolta del 1770. Nel 1770 K. inaugura il suo ordinariato all’univ. di Königsberg con la famosa dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (trad. it. *La*

forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile: dissertazione del 1770), che chiude il cosiddetto periodo precritico. Vi si trovano infatti espresse alcune delle tesi che verranno successivamente inglobate nella filosofia critica. Si è a lungo discusso sui motivi di questa svolta decisiva che spinge K. a incamminarsi sulla via del criticismo; sembra tuttavia problematico fornire una singola causa dell'evoluzione di K., data la complessa interazione dei vari fattori (le dottrine empiriste di Locke e, in special modo, di Hume; le posizioni critiche dei filosofi tedeschi contemporanei nei confronti della tradizione – Crusius, Johann Heinrich Lambert, Tetens; la consapevolezza delle antinomie in cui si era impigliato fino allora il suo pensiero, ecc.). Secondo la *Dissertatio* spazio e tempo rappresentano gli unici due principi del mondo sensibile, e vanno considerati non come dati reali, ma come intuizioni pure. Essi costituiscono al tempo stesso condizioni universali e necessarie, dunque a priori, della nostra esperienza sensibile. Qualsiasi esperienza quindi, in quanto possibile, dovrà disporsi in un contesto spazio-temporale; le sue caratteristiche formali saranno cioè predeterminate. Questo significa l'abbandono della tesi di Hume secondo la quale una conoscenza, per essere valida, deve essere fondata sull'esperienza e non può quindi in nessun caso rivestire carattere di necessità, carattere che discenderebbe esclusivamente da principi normativi che l'esperienza stessa non ci fornisce. Sulla base di questa concezione kantiana, appare immediatamente possibile la giustificazione della geometria come scienza pura; non altrettanto agevole si presenta invece la fondazione della fisica. Se spazio e tempo infatti sono le condizioni a priori del nostro modo di 'ricevere' gli oggetti, e in questo senso li condizionano, è problematico ammettere che anche il nostro modo di pensarli, che non è certo una creazione degli oggetti stessi, possa analogamente condizionarli. Viene così introdotta, con estrema nettezza, quella separazione, che sarà poi definitivamente sancita nella *Kritik der reinen Vernunft* (1781; trad. it. *Critica della ragion pura* →), tra una facoltà ricettiva, dunque passiva (la sensibilità), e una facoltà spontanea e attiva (l'intelletto). Affiora inoltre un'altra fondamentale posizione del pensiero kantiano: la distinzione tra ciò che è oggetto della nostra esperienza (fenomeno) e ciò che è per sé, indipendentemente da essa (cosa in sé), distinzione che giocherà un ruolo determinante nel sistema di K. e che può essere considerata una caratteristica ineliminabile del kantismo. L'indagine del 'mondo intelligibile' si avvolge dunque in gravi difficoltà. L'uso 'reale' dell'intelletto che K. sostiene, conduce infatti a elencare una serie di concetti con cui pensiamo i rapporti tra oggetti: possibilità, esistenza, necessità, sostanza, causa. Ma questi concetti non ci consentono di affermare nulla sull'effettiva esistenza degli oggetti; 'pensiero' qui non equivale a 'conoscenza' e spazio e tempo sono soltanto principi soggettivi. Nella chiusa della *Dissertatio* pare ritornare come unica soluzione il concetto, così discusso, di armonia prestabilita. Il problema della fondazione della fisica rimaneva in effetti irrisolto. Il decennio successivo, fino alla pubblicazione della prima edizione della prima *Critica*, vede K. impegnato in questa direzione. È un decennio in cui compaiono pochissimi scritti, ma gli inediti (*Duisburger Nachlass* e *Lose Blätter*) attestano un continuo lavoro di riflessione. Scompare il concetto di unità del mondo su cui K. si era soffermato nella *Dissertatio* e al suo posto compare la questione di un'unità dell'oggetto. I concetti puri già emersi in quest'opera diventano il punto di partenza per approntare quella tavola delle categorie (derivata da manuali di logica e di psicologia dell'epoca), come funzioni di unificazione dell'intelletto, che sarà alla base della nuova logica trascendentale. Il problema gnoseologico, dopo vari tentativi e oscillazioni, assume la sua forma definitiva e rigorosamente logica: «come sono possibili giudizi sintetici a priori?» (→ analitico/sintetico, giudizio).

La Critica della ragion pura. La Critica della ragion pura introduce questo nuovo concetto, accantonando la tradizionale opposizione di analitico e sintetico. Il piano su cui si muove l'indagine critica è quello trascendentale, cioè quello dell'indagine non sull'oggetto ma sul nostro modo di conoscerlo. L'Estetica trascendentale (→) svolge la teoria delle forme pure dell'intuizione, già sistematizzata nello scritto del 1770: la parte originale è peraltro la Logica trascendentale, suddivisa a sua volta in Analitica e Dialettica. Nella prima parte dell'Analitica si delinea la struttura dell'intelletto, prendendo come base la logica tradizionale e la sua classificazione dei giudizi; il collegamento necessario istituito tra tavola dei giudizi (fondata sulla logica tradizionale) e tavola delle categorie permette a K. di elencare in maniera esaustiva le forme con cui l'intelletto unifica il molteplice sensibile. Esiste un unico 'filo conduttore' di ogni possibile forma di giudizio; l'unione della copula e del predicato effettuata nel giudizio corrisponde infatti alla funzione di unificazione rappresentata dalla categoria; è proprio questa corrispondenza che permette il passaggio tra le due tavole. Le categorie, secondo questa impostazione, possono essere soltanto le dodici seguenti, suddivise in quattro gruppi; quantità: unità, pluralità, totalità; qualità: realtà, negazione, limitazione; relazione: sostanza-accidente, causa-effetto, azione reciproca; modalità: possibilità, esistenza, necessità. Questa struttura dell'intelletto, stabilita una volta per tutte, sarà il fondamento di quella metafisica 'immanente' cui K. ha continuamente aspirato. Questa metafisica dovrebbe, nelle intenzioni di K., soddisfare due esigenze basilari: essere al tempo stesso una scienza, contrapponendosi all'arbitrio delle sistemazioni tradizionali, e fondare quella fisica newtoniana che per K. è il paradigma della scientificità e il punto di riferimento costante dei suoi interessi scientifici (alcuni studiosi hanno visto peraltro nella tavola delle categorie una chiara attestazione della circolarità del procedimento kantiano, inteso a modellare la struttura dell'intelletto secondo le esigenze di fondazione della fisica newtoniana). La metafisica dovrebbe porsi cioè come una scienza dell'intelletto e del suo necessario correlato, una natura possibile in generale (per il tentativo compiuto da K. di giungere a una sistematica in tal senso si vedano i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786; trad. it. *Primi principi metafisici della scienza della natura*). Rimane peraltro da risolvere, una volta fissata la tavola delle categorie, il problema della *Dissertatio*. In che senso la struttura dell'intelletto sarà anche la struttura della natura? È il punto centrale della cosiddetta deduzione trascendentale (→), su cui K. si arrovellò a lungo e che risulta cronologicamente l'ultima parte della Critica (nella 2^a ed., pubblicata nel 1787, K. rimaneggiò ampiamente la deduzione, sopprimendone tutti quegli aspetti che potessero indurre a confondere la dimensione oggettiva del suo discorso sull'intelletto con quella psicologica). Il materiale offertoci dai sensi non può essere unificato in una unità meramente psicologica, puro accostamento di rappresentazioni (per associazione); questa unità di tipo empirico avrebbe infatti una semplice validità soggettiva. Ma l'oggetto, inteso come oggetto di conoscenza in senso rigoroso, non può certo coincidere con un materiale oggettivamente strutturato. L'unificazione deve dunque avvenire secondo le categorie, funzioni dell'intelletto, elementi di una struttura universalmente e oggettivamente valida. Ma la funzione unificatrice delle varie categorie si fonda a sua volta sull'attività unificatrice o sintetica dell'intelletto. Se l'esperienza deve, in quanto tale, essere esperienza per una coscienza, è necessario che essa si adegui a quella forma pura (perché assolutamente priva di contenuto) che rende possibile la coscienza o meglio la sua unità trascendentale. L'unità dell'oggetto rimanda quindi a questa attività originaria dell'intelletto («Io penso», o «unità sintetica originaria dell'appercezione»). Resta da determinare quali aspetti assuma il processo di unificazione in relazione alle varie categorie. Le unificazioni avvengono secondo regole che l'intelletto stesso determina

(l'immaginazione, introdotta dapprima nella 1^a ed. come una terza facoltà accanto alla sensibilità e all'intelletto, svolge ora un ruolo subordinato). Si introduce qui la nozione di schema trascendentale: esso è una regola per cui il senso interno (il tempo) viene a determinarsi a seconda delle categorie. Se le categorie si applicano direttamente al tempo, esse si applicheranno dunque indirettamente a tutta l'esperienza, proprio perché l'esperienza non può non porsi nella forma del senso interno (anche le impressioni sensibili, che vengono condizionate dal senso esterno e collocate spazialmente, sono poi colte nella forma del senso interno). L'esperienza si costituisce quindi indirettamente con modalità determinate dalla struttura dell'intelletto che assume in conseguenza una funzione di legislatore («legislatore della natura»). K. passa poi a individuare le varie schematizzazioni delle categorie. Quantità e qualità si schematizzano nel numero e nel grado, mentre le categorie di relazione si schematizzano distintamente nella permanenza, successione e simultaneità; a quelle modali corrispondono gli schemi delle rappresentazioni della cosa in qualsiasi tempo, in un determinato tempo, in ogni tempo. Gli schemi mediano quindi tra intuizioni e categorie, permettendone l'applicazione all'esperienza; ne deriva la possibilità di stabilire alcuni «principi sintetici dell'intelletto puro» che sono rispettivamente gli assiomi dell'intuizione, le anticipazioni della percezione, le analogie dell'esperienza e i postulati del pensiero empirico in generale. Le analogie dell'esperienza, derivate dalla schematizzazione della categoria di relazione, enunciano i principi di permanenza della sostanza, di causalità e di eguaglianza tra azione e reazione, che sono i concetti base della scienza fisica del tempo. Nella Dialettica trascendentale K. si propone di giustificare il continuo riproporsi dell'esigenza metafisica e di esaminare la legittimità della metafisica stessa (intesa nel senso tradizionale, cioè come metafisica trascendente) in quanto fonte di conoscenza. Il fatto che le categorie valgano come strumenti conoscitivi nell'ambito di qualsiasi esperienza (che siano cioè applicabili alle intuizioni, sia pure, sia sensibili) ingenera inevitabilmente l'illusione che la loro sfera di applicazione possa indefinitamente estendersi, anche al di là dell'esperienza. Ne consegue l'affermarsi di discipline come la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale. Proprio partendo dalle antinomie cui dà luogo la cosmologia razionale K. era dapprima approdato alla filosofia critica. Ora egli dimostra l'infondatezza delle pretese di queste discipline (pretese di dimostrare rispettivamente la sostanzialità, la semplicità, la personalità e l'immortalità dell'anima; di dimostrare proposizioni intorno all'Universo come totalità; di dimostrare l'esistenza di Dio). La ragione, come produttrice di idee, cioè di concetti cui non corrisponde un'intuizione, fallisce nei suoi scopi conoscitivi, ma se non può darsi un uso costitutivo di esse (che serva cioè a far conoscere l'oggetto), si darà peraltro un uso 'regolativo'. Le idee della ragione serviranno cioè per indirizzare l'intelletto nelle sue conoscenze, ampliando sempre più l'ambito dei fenomeni sottoposti alla sua indagine.

Il problema morale. La Critica della ragion pura, nel suo complesso, aveva affrontato e impostato in una prospettiva radicalmente nuova il problema gnoseologico. Alcune conclusioni della Dialettica trascendentale risultavano però di fondamentale importanza anche per quelle questioni morali di cui K. si era andato occupando già nel periodo precritico (si vedano le *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764, trad. it. Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime, e la scoperta della morale del sentimento di Rousseau e dei pensatori inglesi). Nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785; trad. it. Fondamenti della metafisica dei costumi) K. delinea uno dei concetti base della sua etica, distinguendo tra due tipi di imperativi, l'imperativo categorico e l'imperativo ipotetico. L'imperativo categorico ha validità incondizionata e si distingue proprio per questo da un

normale imperativo ipotetico, che acquista efficacia solo a certe condizioni (se cioè colui che vi si assoggetta è intenzionato a perseguire certi scopi). Si pone ora il problema di una fondazione dell'imperativo categorico; come tale l'imperativo categorico non rimanda peraltro ad alcun precedente fondamento da cui ricavi la sua validità. Esso costituisce per noi un dato immediato, anche se non si tratta in questo caso di un dato della sensibilità; esso è un 'fatto della ragione'. Qualsiasi morale che tenti di fondare l'imperativo su una caratteristica particolare della natura umana non potrà quindi che ricadere nell'ambito dell'etica tradizionale, senza attingere mai un imperativo incondizionatamente valido. È necessario ora determinare le condizioni in cui la volontà individuale si assoggetta alla legge morale; il presupposto essenziale è la libertà di questa volontà, libertà che le permette di non sottostare necessariamente a quelle inclinazioni sensibili che la natura umana comporta e di sottrarsi quindi a quelle leggi che valgono nell'ambito di una esperienza concepita da un punto di vista esclusivamente teoretico. Se la volontà deve determinarsi secondo un imperativo categorico, cadrà la possibilità di fare riferimento a qualsivoglia contenuto come fonte di determinazione e rimarrà dunque da prendere in considerazione solo la forma della legge nella sua universalità, cioè nella sua incondizionata validità per qualunque soggetto. La volontà morale dovrà quindi essere pienamente autonoma, perseguendo il bene di per sé, prescindendo da qualsiasi sollecitazione contenutistica; è l'intenzione buona che qualifica l'agire morale, non il fine che esso realizza. L'unico valore morale diventa dunque il 'dovere per il dovere'. Se l'imperativo morale, in quanto puramente formale, non prescrive contenuti specifici all'azione, ciò non toglie che determinati fini non risultino compatibili con una legge morale che pretende a universale validità. Nella *Metaphysik der Sitten* (1797; trad. it. *Metafisica dei costumi*) K. cercherà di individuare quei fini che il soggetto deve volere perché in accordo con la forma della legge morale. Si tratta sostanzialmente di quei fini che riguardano la propria perfezione e nello stesso tempo la felicità degli altri. Nel mondo dell'esperienza, dove vige il determinismo, il merito spesso non corrisponde alla felicità; da un'azione morale, cioè, e come tale meritoria, può di fatto non derivare alcuna felicità. Se la legge morale deve peraltro valere, è necessaria un'adeguazione tra merito e felicità; ne segue la postulazione dell'esistenza di un essere onnipotente (Dio), che possa, proprio perché non sottoposto a limitazioni, effettuare questa adeguazione; ne segue inoltre, come ulteriore postulato, al fine di consentire un'infinita perfettibilità, l'immortalità dell'anima. Sono questi i cosiddetti postulati della ragion pratica già articolatamente trattati da K. nella sua seconda critica (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1786; trad. it. *Critica della ragion pratica*) (→). È proprio infatti della natura finita dell'uomo il dover continuamente ostacolare le inclinazioni sensibili per permettere l'affermazione della volontà morale; compiere spontaneamente il bene non è possibile per nessuna volontà finita (impossibilitata quindi a raggiungere quella santità che è propria solo della divinità). Quei concetti della metafisica tradizionale che K. aveva bandito sul piano teoretico (libertà, immortalità dell'anima, esistenza di Dio) vengono recuperati sul piano della ragion pratica. L'esistenza di Dio può essere provata dunque solo moralmente. In stretta connessione con le sue concezioni etiche K. ha successivamente svolto una filosofia della storia (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht*, 1784, trad. it. *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*; *Was ist Aufklärung?*, 1784, trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*; *Zum ewigen Frieden*, 1795, trad. it. *Per una pace perpetua*), dove si assume come presupposto interpretativo la possibilità di un progresso che abbia come sua caratteristica principale il massimo potenziamento della libertà individuale; una pedagogia (*Über Pädagogik*, a cura di F. Th. Rink, 1803; trad. it. *La pedagogia*) e un'antropologia (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798; trad. it. *Antropologia*

pragmatica). Che la sua dottrina morale sussuma qualunque esigenza religiosa appare chiaro dalle tesi sostenute da K. nella celebre opera, dapprima vietata sotto Federico Guglielmo II, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793; trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*); in questa prospettiva la religione diviene semplice strumento per il raggiungimento dei principi morali e il culto è svalutato come inadeguato a quella religiosità strettamente razionale che K. assume come ideale.

La Critica del giudizio. Rimanevano esclusi dalla considerazione critica di K. una serie di problemi che la terza e ultima critica, la *Kritik der Urteilskraft* (1790; trad. it. *Critica del giudizio*) (→), si propone di affrontare (opera, per i suoi temi speculativi, particolarmente cara ai romantici). Una 'natura possibile in generale' era il necessario correlato di quella struttura dell'intelletto che K. aveva indagato nell'*Analitica trascendentale*; risultava peraltro difficoltoso individuare i rapporti di singole scienze, nelle loro caratteristiche particolari e nel loro specifico modo di operare, con quella scienza tutta a priori che K. era andato delineando. L'unità dell'organismo appariva, nell'ambito dei corpi organici, un principio reale di strutturazione, contrapposto a quei principi formali con cui l'intelletto pretenderebbe di organizzare il dato. Analogamente nel caso dell'opera d'arte, il suo configurarsi unitario sembrava dovuto a un principio immanente piuttosto che a un'operazione intellettuale, apparentemente estrinseca. K. cerca di risolvere i peculiari problemi relativi alla natura e all'arte introducendo la distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente. Nel primo caso è data esplicitamente una regola mediante la quale il particolare viene sussunto sotto l'universale; nel secondo, l'assenza di una regola esplicita permette invece la 'riflessione' sul particolare. Non esiste, per es., criterio alcuno, intersoggettivamente valido, che valga a distinguere il bello dal brutto. Il giudizio estetico non rimane tuttavia puramente soggettivo, dato che può essere fondato sul senso di piacere o dispiacere che deriva dall'oggetto (piacere o dispiacere particolare, provato cioè in presenza non di una qualsiasi sollecitazione di origine empirica, ma in presenza della forma sensibile dell'oggetto, adeguata alle esigenze a priori dell'intelletto). In questi casi l'oggetto dovrà piacere, e il giudizio pretenderà quindi a una sua universalità e necessità, pur non obbedendo l'opera d'arte ad alcuna finalità prestabilita. La facoltà del giudizio così qualificato è il gusto, mentre la facoltà di produrre oggetti conformi alle esigenze del giudizio estetico è il genio. Al sentimento del bello ('bello' come esibizione di un 'concetto indefinito dell'intelletto') è connesso il sentimento del sublime ('sublime' come 'concetto indefinito della ragione'), che rimanda alla sfera morale, di cui, d'altra parte, anche la bellezza è un simbolo. Per quanto riguarda l'organismo, K. sottolinea l'esigenza di una considerazione finalistica dell'oggetto, per cui ogni elemento è reciprocamente scopo e mezzo e il tutto non equivale a una semplice somma delle parti, ma, al contrario, ne determina l'esistenza secondo una finalità interna (contrapposta a quella finalità presupposta o esterna che caratterizza una struttura meccanica). K. aveva così tentato di riportare alle leggi dell'intelletto anche quelle leggi particolari che non venivano direttamente determinate dalle leggi generali della natura, oggetto di considerazione nell'ambito della problematica della prima critica. La fondazione risultava ora peraltro nient'affatto oggettiva, pur spiegando l'esigenza insopprimibile, ma soggettiva, di ridurre la natura a unità. L'esistenza di una prima introduzione alla Critica del giudizio, poi sostituita, rivela la difficoltà del problema. K. si adoperò negli ultimi anni della sua vita a tentarne la soluzione, come risulta dai fascicoli dell'*Opus postumum* (pubblicato in edizione definitiva soltanto nel 1938; trad. it.); assumendo come principio direttivo l'idea di un'unità dell'esperienza, K. pretende di classificare a priori anche quelle forze che si possono cogliere

solo empiricamente, costruendo così, in anticipo sull'esperienza, anche la fisica vera e propria. Negli ultimi anni della vita di K. uscirono, oltre alla già citata *Über Pädagogik*, anche altre opere tratte dalle sue lezioni (*Logik*, a cura di G. B. Jäsche, 1800, trad. it. *Logica*; *Physische Geographie*, a cura di F. Th. Rink, 1801-05). Postume uscirono la *Philosophische Religionslehre* (trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*) e le *Vorlesungen über die Metaphysik* (a cura di K. H. L. Pölitz, rispettivamente nel 1817 e nel 1821).

La fortuna di Kant . Superato un periodo di violenti contrasti (si veda la recensione sfavorevole di Ch. Garve alla 1^a ed. della *Critica della ragion pura*: K. ritenne necessario chiarire gli equivoci che l'opera aveva suscitato nello scritto *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783; trad. it. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*) il pensiero di K. si era andato decisamente imponendo nell'ambiente filosofico tedesco. Se tuttavia gli riuscì abbastanza agevole difendersi dai reiterati attacchi dei pensatori ancorati alla tradizione, più difficile riuscì a K. fronteggiare con uguale successo le numerose critiche che assumevano come punto di partenza il suo stesso sistema. Già la polemica di Jacobi contro il concetto di cosa in sé apriva le porte alle tesi idealistiche, colpendo il sistema in un punto vitale; e i tentativi dei vari filosofi post-kantiani (per es., di Reinhold, Beck, Schulze, Solomon Maimon, ecc.) di risporlo coerentemente o di riformularlo non riuscivano che a individuarne ancor più chiaramente le difficoltà o ad aprire nuove prospettive teoriche. La filosofia di K., a parte gli esiti idealistici, fu comunque il punto di riferimento costante dei pensatori successivi (Herbart, Schopenhauer, Fries, Beneke, ecc.) e le sue implicazioni epistemologiche influenzarono a fondo gli ambienti scientifici tedeschi (si pensi alle suggestioni 'kantiane' dell'epistemologia di Helmholtz). In sede filosofica, nella seconda metà dell'Ottocento l'esigenza di un deciso ritorno a K., al di là delle unilaterali interpretazioni idealistiche, si faceva più viva, fino a dare vita a quella corrente di pensiero, detta appunto neokantismo (→), che ebbe i suoi maggiori esponenti in Cohen, Natorp e Cassirer (ma subì nettamente l'influenza di K. anche la 'filosofia dei valori' di Windelband e Rickert). Parallelamente a questi esiti teoretico-speculativi si sviluppò in Germania una tradizione di studi kantiani, che tendeva a fornire una spiegazione critica del testo; sorgeva una vera e propria Kant *sphilologie* (i cui principali rappresentanti furono B. Erdmann, Adickes e Vaihinger e il cui organo ufficiale fu la rivista *Kant studien*, fondata nel 1896) e si moltiplicavano anche all'estero (Gran Bretagna, Francia, Italia) i saggi e i contributi, a riprova di un sempre crescente interesse storico e teorico-storico.

Ipotesi cosmogonica di Kant . Nel citato trattatello *Storia universale della natura e teoria del cielo*, K. tentò di spiegare per mezzo della legge di gravitazione i successivi stadi di evoluzione dell'intero Universo, e in partic. del sistema solare, supponendolo derivato da una grande massa caotica di gas e polvere cosmica priva di moto, nella quale le parti più condensate dovettero pian piano attrarre le particelle meno dense e cagionare con ciò un primo movimento. Questi moti in direzioni diversissime avrebbero originato frequenti collisioni, le quali avrebbero causato moti rotatori dei centri più condensati. Dal centro di attrazione – già in moto sufficientemente rapido – si sarebbero staccate alcune masse di gas (i pianeti), e da queste, ancora allo stato gassoso, alcune masse che avrebbero dato origine ai satelliti. Di tale meccanismo fu formulata una teoria matematica a opera di Laplace, onde l'ipotesi anzidetta è anche nota come ipotesi di K.-Laplace.

Kelsen, Hans Giurista e filosofo austriaco (Praga 1881 - Berkeley, California, 1973).

Vita e opere. La sua famiglia si trasferì ben presto a Vienna dove K. compì i suoi studi, seguendo poi a Heidelberg i corsi di G. Jellinek. Nel 1905 mostrò le sue doti di studioso in una monografia sul pensiero politico di Dante, *Die Staatslehre des Dante Alighieri* (trad. it. *La teoria dello Stato in Dante*). Conseguì a Vienna l'abilitazione all'insegnamento universitario per il diritto pubblico e la filosofia del diritto, nel 1911, grazie alla pubblicazione degli *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (trad. it. *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico esposti a partire dalla dottrina della proposizione giuridica*), opera che segnò una svolta nel campo della scienza del diritto e l'inizio di un progetto teorico sviluppato da K. per tutto l'arco della sua lunga vita con il concorso della sua scuola, la cosiddetta Scuola di Vienna. K. poté pertanto iniziare la sua attività di docente presso l'univ. di Vienna e la *Exportakademie des k.k.*

Handelsministeriums. Nominato, nel luglio 1918, prof. straordinario di ruolo e, nell'ag. 1919, ordinario di diritto pubblico alla Facoltà di giurisprudenza dell'univ. di Vienna, K. diede, su invito del cancelliere K. Renner, un apporto determinante alla stesura della Legge costituzionale federale per la Repubblica austriaca del 1920, lasciando la propria impronta soprattutto nell'istituzione – per la prima volta nella storia – di una Corte costituzionale con funzione di sindacato costituzionale delle leggi, nelle sue parole un vero e proprio «legislatore negativo». Seguirono per K. anni di alto impegno istituzionale in virtù della sua elezione, nel 1921, a giudice a vita della Corte costituzionale della Repubblica austriaca, mandato che espletò nella più completa autonomia dai partiti politici, pur non nascondendo una forte sintonia con le posizioni socialdemocratiche. Alla pubblicazione, nel 1920, di *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (trad. it. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*), si aggiunsero *Sozialismus und Staat* (1920, 2^a ed. 1923; trad. it. *Socialismo e Stato*); *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922; trad. it. *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*); la *Allgemeine Staatslehre* (1925); *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (2^a ed., ampliata, 1929; trad. it. *Essenza e valore della democrazia*). Lo scioglimento della Corte costituzionale per via della riforma costituzionale voluta dal partito cristiano-sociale nel 1929 suscitò lo sdegno di K., che decise di lasciare l'Austria e accettare l'offerta della cattedra di diritto internazionale nell'univ. di Colonia. Qui K. approfondì lo studio del diritto internazionale e si cimentò in una dura polemica con Carl Schmitt sull'attribuzione di sovranità secondo l'art. 48 della Costituzione di Weimar, finché l'avvento (1933) del nazismo determinò la sua destituzione in quanto ebreo. K. giunse così a Ginevra presso l'*Institut universitaire de hautes études internationales*, rispondendo al contempo alla chiamata (1936) come ordinario di diritto internazionale all'univ. tedesca di Praga. Sottoposto a Praga a violente contestazioni naziste, lasciò la cattedra nel 1938 e nel 1940 si trasferì negli Stati Uniti. Nel periodo ginevrino K. diede alle stampe l'opera che costituirà la fortunata summa della sua dottrina, la *Reine Rechtslehre* (1934; trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*), intensificò le ricerche sulla sociologia dell'animismo e sulla nascita del principio di causalità nella scienza moderna, dedicò largo spazio a uno studio su Platone e Aristotele (ed. parz.). Dopo due anni presso la Harvard University, insegnò (1945-52) a Berkeley (University of California). Il K. maturo fu particolarmente attivo nel campo del diritto internazionale, come testimoniano i *Principles of international law* del 1952, ma non cessò di rivedere la sua teoria del diritto, spinto dal desiderio di un confronto con l'ambiente giuridico americano, come nella *General*

theory of law and State (trad. it. Teoria generale del diritto e dello Stato) del 1945. Rispose alle tante critiche che gli erano state mosse attraverso una sistemazione conclusiva della sua dottrina nell'accreciuta e mutata edizione della Reine Rechtslehre (2^a ed. 1960; trad. it. La dottrina pura del diritto). Nel 1979 fu pubblicata postuma, tratta dalle sue carte, la Allgemeine Theorie der Normen (trad. it. Teoria generale delle norme). È in fase di realizzazione un'edizione storico-critica dell'opera omnia di K. (Hans Kelsen Werke).

Il pensiero filosofico-giuridico. Nel panorama giusfilosofico contemporaneo il nome di K. evoca primariamente l'intento programmatico di conseguire una conoscenza del diritto non influenzata da giudizi di valore. La «purezza» della dottrina kelseniana consiste, da un lato, in una serrata lotta alle ideologie, in sintonia con la weberiana Wertfreiheit della ricerca scientifica, dall'altro nella capacità di attingere la specificità del fenomeno giuridico, il cui nucleo viene da K. individuato nella norma giuridica positiva. Il diritto positivo, unico oggetto possibile di una scienza «pura», è un insieme di norme. La norma giuridica (Rechtssatz) è un giudizio ipotetico che stabilisce il collegamento tra una condizione (la fattispecie illecita) e una conseguenza (la sanzione) nella specifica forma del dover essere (Sollen), che va tenuta rigidamente distinta dall'essere (Sein) della realtà naturale. L'oggetto della conoscenza giuridica non è un fatto naturale, un atto sensibilmente percepibile, indagabile secondo il principio naturalistico di causalità, ma è uno specifico significato applicabile a qualsiasi fatto o atto. Il Sollen giuridico è una categoria trascendentale, puramente formale, apponibile a qualsiasi contenuto, quindi estraneo alle pretese di absolutezza del dovere morale né legato a particolari valori di giustizia, per sé non determinabili per via razionale. Il diritto cessa pertanto d'esser considerato depositario di un ordine divino o di una moralità naturale, secondo il tradizionale insegnamento delle teorie giusnaturalistiche, e appare solo come una specifica tecnica sociale riguardante l'uso della forza per raggiungere uno (qualunque) stato sociale desiderato. Tale concezione, imperniata sulla specificità del Sollen giuridico, rappresenta un'insanabile rottura con il pensiero giusnaturalista, accusato da K. di risolversi in un'ideologia della legittimazione del potere e della giustificazione del diritto vigente, e una forte critica del dogma della volontà, predominante nella scienza giuridica ottocentesca, per il quale la norma giuridica altro non sarebbe che l'espressione imperativa di una volontà sovrana, critica forte ma non risolutiva, visto il ripensamento del K. maturo propenso a concedere maggior peso agli aspetti prescrittivi e autoritativi della norma giuridica, nominata ora Rechtsnorm, rispetto alla funzione eminentemente conoscitiva del Rechtssatz. La definizione del Sollen giuridico mostra l'alta sensibilità epistemologica di K., dapprima attratto, per sua stessa ammissione (nell'importante Prefazione alla seconda edizione degli Hauptprobleme, 1923), dall'interpretazione del dovere kantiano elaborata da Windelband e Simmel, dal tema della produzione logica dell'oggetto della conoscenza da parte della scienza come sviluppato da Hermann Cohen, dalle analisi di Vaihinger delle finzioni personificative (la filosofia del come-se), quindi sollecitato dalla dissoluzione, operata da Cassirer, del concetto di sostanza in favore del concetto di funzione, infine reso più vigile nell'uso delle categorie – per es., la distinzione del K. maturo tra Sollen prescrittivo e descrittivo – dall'analisi linguistica dei circoli neopositivisti, con cui entrò occasionalmente in rapporto (Vergeltung und Kausalität, del 1941 ma pubblicato nel 1946, fu uno dei due soli titoli del progetto neopositivista di una Library of unified science). Tale sensibilità epistemologica ispira molti passaggi emblematici della costruzione teorica kelseniana. La critica ai dualismi della scienza del diritto – diritto

soggettivo e oggettivo, diritto pubblico e privato, diritto e Stato – come portatori di un'intenzione ideologica che, nel primato del diritto privato e del diritto soggettivo, difende il punto di vista della proprietà privata e, nella distinzione di diritto e Stato, oscura la medesima natura coercitiva dei due ordinamenti, perfettamente identici, presuppone la consapevolezza dell'errore metodologico in cui cade il pensiero, nel momento in cui ricorre a procedimenti ipostatici e antropomorfizzanti, raddoppiando l'oggetto della conoscenza, per sé unico. La critica kelseniana scopre qui la preziosa alleanza con l'analisi di Freud, capace di svelare la struttura psicologica delle ipostatizzazioni che conferiscono un significato magico-sacrale a termini quali Dio, Società, Stato. All'interno di una problematica epistemologica si definisce pure la controversa teoria kelseniana della Grundnorm («norma fondamentale»). L'insieme delle norme giuridiche costituisce l'ordinamento giuridico. Si ha ordinamento giuridico quando le singole norme abbiano un comune fondamento di validità in un'unica norma. Questa norma è la Grundnorm, punto di partenza di un procedimento dinamico-formale di produzione delle norme particolari, che vengono a disporsi su differenti piani gerarchici, secondo l'immagine di una costruzione a gradi (Stufenbau). Per K. la Grundnorm non è una norma posta, ma presupposta, che rivela la natura logico-trascendentale del metodo della conoscenza giuridica positiva. Essa è contenutisticamente indeterminata. Funge da fondamento ipotetico dell'ordinamento giuridico, donando significato giuridico a quegli ordinamenti coercitivi della condotta umana che abbiano mostrato sufficienti doti di stabilità ed efficacia. Lo stesso punto culminante dell'edificio teorico della Reine Rechtslehre, il rapporto tra Stato e diritto internazionale, contempla la necessità di comporre in un sistema unitario il diritto degli Stati singoli e il diritto internazionale per soddisfare il postulato gnoseologico dell'unità dell'oggetto scientifico. Emerge, però, qui una difficoltà. K. ammette che tale unificazione possa svolgersi tanto sotto il segno del primato del diritto interno quanto sotto quello del primato – da lui sostenuto – del diritto internazionale, poiché, nonostante l'incapacità della dottrina della sovranità statale di spiegare, senza cadere in contraddizione con sé stessa, l'esistenza simultanea di due Stati sovrani, ambedue le ipotesi conoscitive sono teoricamente legittime. Si entra nel terreno in cui le ipotesi conoscitive sfumano nelle opzioni politiche e in cui si contrappongono due Weltanschauungen irriducibili, che orientano la scelta dell'individuo che agisce e conosce: l'estremo soggettivismo che sottende la prassi imperialistica dello Stato sovrano e l'oggettivismo che promuove un mondo di pace attraverso il diritto.

Il pensiero filosofico-politico. I temi principali della filosofia politica kelseniana sono essenzialmente due: la convergenza tra il principio di tolleranza e il principio democratico e l'analisi dell'idea di democrazia come sintesi di libertà ed eguaglianza. Rispetto al succedersi degli interessi e delle posizioni del K. giurista risalta la sostanziale identità, negli anni, della riflessione kelseniana sulla democrazia, consolidatasi attraverso un lungo esercizio polemico contro la dottrina corporativista e contro la teoria politica marxista, accusata di mescolare, nel metodo del materialismo storico, un punto di vista teorico-esplicativo con uno pratico-politico e, quindi, di non distinguere adeguatamente, nella rappresentazione di un ordinamento socialista della società, tra sviluppo storico-fattuale e progettualità etico-politica. Gli argomenti che la giustizia assoluta sia un ideale irrazionale, che la soluzione del problema di una gerarchia dei valori sia una soluzione soggettiva, valida solo per il soggetto del giudizio, e che l'adesione a valori sia, in ultima istanza, dettata dalla componente emotiva della coscienza umana esprimono i tratti salienti del relativismo etico kelseniano. Dalla dottrina relativistica dei valori si deduce, per K., il principio di tolleranza, non nel senso di

una stringente inferenza logica ma, più modestamente, come condizione pratica per garantire l'esternazione pacifica di opinioni personali diverse e contrastanti. La tolleranza è, pertanto, un aspetto complementare della libertà e, dato che la democrazia è la forma politica che più si avvicina all'ideale della libertà, la tolleranza diviene un segno distintivo della democrazia. La vicinanza tra democrazia e ideale di libertà impone, però, il pagamento di un alto costo: la trasformazione del concetto di libertà che, dall'idea di una libertà dell'individuo, fondamentalmente istintuale e avversa a ogni ordine sociale, approda a un'idea di libertà sociale o politica come partecipazione a un ordine sociale inevitabilmente costrittivo. La compatibilità tra punto di partenza e punto di arrivo è ottenuta prevedendo l'intervento dell'individuo nelle decisioni che lo riguardano (autodeterminazione). La democrazia è, allora, quella forma politica (giuridica) in cui l'ordine sociale viene realizzato da chi è a quest'ordine sociale sottomesso (identità di governanti e governati). L'eguaglianza entra in questo schema non come principio autonomo ma come principio a sostegno dell'idea di libertà: il criterio della maggioranza dei votanti aventi eguale peso assicura la libertà del maggior numero di individui. L'adozione del principio maggioritario non discende dal presupposto che le volontà individuali siano eguali ma dal presupposto che esse debbano rimanere libere nel numero maggiore possibile. Riguardo alla sua realizzazione, il destino della democrazia è, per K., congiunto al destino del parlamentarismo e, soprattutto, alla capacità del parlamentarismo di risolvere le incombenti questioni sociali, anche se nell'istituzione parlamentare l'idea di libertà subisce un'ulteriore trasformazione, collegandosi «con la necessità ineluttabile di una divisione del lavoro secondo una differenziazione sociale» (Essenza e valore della democrazia, in *La democrazia*, 1981). Ciò costituisce indubbiamente un «colpo non trascurabile che viene inferto all'idea democratica», che può essere rinvigorita, senza ricadere nei luoghi comuni del dogma della sovranità popolare e della «finzione della rappresentanza», da una politica di riforma parlamentare che immetta misure di iniziativa popolare e di responsabilizzazione dei deputati di fronte ai loro elettori.

Kepler (lat. Keplerus; it. Keplero), Johannes Astronomo (Weil, Württemberg, 1571 - Ratisbona 1630).

Le vicende biografiche. Di modesta condizione familiare, fu dapprima avviato a lavori artigianali, ma, inadatto a questi per la sua debole costituzione, fu poi indirizzato agli studi ecclesiastici nel seminario di Tubinga, e in essi presto si distinse. Contemporaneamente seguiva le lezioni di matematica e astronomia di M. Mästlin, da cui ebbe le prime notizie del nuovo sistema copernicano. Nel 1594 abbandonò gli studi ecclesiastici e divenne prof. di matematica nel ginnasio di Graz con l'obbligo anche di compilare almanacchi annui, nei quali molta parte era dedicata alle predizioni astrologiche. Si fece così, per talune formulazioni di oroscopi, una buona reputazione come astrologo. Noto anche come astronomo, fu invitato da Tycho Brahe a diventare suo aiuto e finì con lo stabilirsi (1600) a Praga con la famiglia. Morto Brahe (1601), gli successe nella carica di matematico dell'imperatore Rodolfo II, ma gli emolumenti erano rari e scarsi, così che la vita gli divenne assai dura. Alle difficoltà materiali si aggiunsero gravi sventure familiari: nel 1611 morì pazzo la moglie Barbara Müller e uno dei cinque figli da essa avuti (altri due erano morti a Graz). La madre, settantenne, fu processata per stregoneria e da lui con difficoltà salvata dalla condanna. Risposatosi (1613) con Susanna Reuttinger, ebbe altri sette figli, che però perse in buona parte in tenera età. Morto Rodolfo II (1612), K., pur confermato nel suo posto,

dovette anche insegnare matematica a Linz, dove rimase fino al 1626. La guerra e la lotta in Austria contro i protestanti lo costrinsero a rifugiarsi a Ratisbona e poi a Ulm, quindi a Sagan, sotto la protezione del generalissimo Wallenstein, che gli aveva promesso di fargli ottenere il pagamento degli arretrati del suo stipendio. Ma nulla poté ottenere; anzi recatosi per questo a Ratisbona, morì miseramente in viaggio.

L'attività scientifica. Contemporaneo di Galileo, K. fu come questo convinto assertore del sistema copernicano; e principalmente gli spetta il merito di aver riconosciuto la natura ellittica delle orbite planetarie e le leggi del moto su di esse (abbandonando la teoria del moto circolare dei pianeti e con essa il pregiudizio della superiorità e perfezione di questo moto). La sua prima opera, *Prodromus dissertationum continens mysterium cosmographicum de admirabili proportione orbium coelestium* (1596), svolge una teoria della corrispondenza fra le orbite dei pianeti e le proprietà geometriche dei cinque poliedri regolari: è un'opera che mostra tipicamente l'influsso su K. di una mistica pitagorico-platonica dei numeri che resta una componente essenziale del suo pensiero; tale ispirazione, con tutto il complesso di nozioni metafisiche e di rapporti simbolici che essa comporta, è dominante anche in un'altra capitale opera di K., l'*Harmonices mundi libri V* (1619), dove si trova formulata la 3^a delle leggi del moto dei pianeti che portano il suo nome (→ oltre). Delle prime due leggi K. tratta invece nell'*Astronomia nova seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus G. V. Tychoonis Brahe* (1609). Delle altre opere di K. si ricordano: la *Dissertatio cum nuncio sidereo* (1610; trad. it. *Discussione col nunzio sidereo*) in risposta al *Nuncius sidereus* di Galilei; la *Nova stereometria doliorum vinariorum* (1615); l'*Epitome astronomiae copernicanae* (1618-21); sono pure importanti le opere di ottica. Notevoli anche le sue *Tabulae Rudolphinae* (1627), rimaste in uso presso gli astronomi per più di un secolo, che permettevano di calcolare la posizione dei pianeti con una notevole precisione, di gran lunga superiore a quella ottenibile con i mezzi precedentemente in uso. K. espose idee proprie sulle stelle Novae (ebbe occasione di osservare quella del 1600 e quella del 1604) e sulle comete, e operò un profondo rinnovamento dell'ottica; ma il suo nome è essenzialmente legato alle tre celebri leggi sul moto eliocentrico dei pianeti.

Leggi di Keplero. 1^a legge: le orbite dei pianeti sono ellissi, di cui il Sole occupa uno dei fuochi. 2^a legge (legge delle aree): le aree descritte dal raggio vettore che unisce il Sole a un pianeta sono proporzionali ai tempi impiegati a percorrerle. 3^a legge: i quadrati dei periodi di rivoluzione dei vari pianeti sono proporzionali ai cubi dei semiassi maggiori delle loro orbite. K. ricavò queste leggi in modo del tutto empirico, deducendole dalle osservazioni eseguite per lunghi anni da Brahe con notevole precisione sui vari pianeti, e specialmente su Marte, di cui K. ebbe la geniale idea di rappresentare le osservazioni come si sarebbero fatte dal Sole (invece che dalla Terra), scegliendone gruppi a intervalli di tempo multipli del periodo (687 giorni) impiegato da Marte per compiere una rivoluzione intorno al Sole. A ogni periodo il pianeta ritorna all'identica posizione in cielo, e questa e il Sole stesso costituiscono due punti fissi ai quali può essere riferita la posizione della Terra in ogni gruppo di osservazioni. Con questa specie di grande triangolazione celeste, K. tracciò per punti successivi l'orbita di Marte intorno al Sole, che riconobbe essere (dopo averla dapprima scambiata per un'ovale) un'ellisse di cui il Sole stesso occupa un fuoco (1^a legge). Contemporaneamente riuscì a formulare la legge per la variazione del movimento del pianeta nelle differenti parti della sua orbita (2^a legge). Dieci anni di sforzi e tentativi gli furono invece necessari per ricavare la relazione che lega le grandezze delle orbite dei vari pianeti coi loro tempi di rivoluzione intorno al Sole (3^a legge). In sostanza, la 1^a legge definisce la traiettoria descritta da ogni

pianeta; la 2^a stabilisce la velocità con cui esso si muove sulla sua orbita; la 3^a infine determina tra i diversi pianeti un legame che permette di stabilire le loro distanze dal Sole, quando tale distanza sia conosciuta per uno qualunque di essi.

Ottica kepleriana. Nei primi sei capitoli dell'opera *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur*, pubblicata nel 1604, K. rinnovò l'ottica medievale, bandendone simulacri e specie: li sostituì con immagini formate per punti, avendo considerato ogni punto luminoso centro di emissione di raggi in tutte le direzioni. Stabilito che l'occhio vede il punto luminoso sul prolungamento dei raggi che arrivano alla cornea, spiegò la localizzazione delle immagini viste per riflessione o per rifrazione: pose in tal modo le basi dell'ottica geometrica (in senso moderno) e facilitò lo studio sperimentale raccogliendo le immagini su schermi, invece di osservarle direttamente con l'occhio, come stabilito dall'ottica fisiologica medievale. Elaborò, infine, una notevole teoria della visione, secondo la quale sulla retina si forma, rovesciata, l'immagine, ma l'oggetto si vede dritto perché l'occhio colloca a destra o in alto il punto-oggetto quando lo stimolo esterno proviene rispettivamente da sinistra o dal basso. K. applicò le nuove teorie allo studio delle lenti nella *Dioptrice*, pubblicata nel 1611 con lo scopo di dare un sostegno teorico al cannocchiale di Galilei, ma le sue formulazioni risultano in verità confuse per l'insufficiente conoscenza delle lenti concave. Più riuscita la teoria delle lenti convesse che consentì a K. di spiegare la funzione del cristallino, la miopia e la presbiopia; gli permise anche d'iniziare la teoria dei sistemi ottici di più lenti, enunciando il principio che l'immagine di una può fungere da oggetto per la seconda. Il principio è applicato nella proposta di un nuovo cannocchiale a oculare convesso, che sembra sia stato costruito, nel 1630 dal tedesco C. Scheiner.

Kierkegaard, Søren Aabye

Filosofo e teologo danese (Copenaghen 1813 - ivi 1855).

Le vicende biografiche. Solo apparentemente la biografia di K., certo piuttosto scarna, ha un rilievo secondario: la sua vita fu pressoché interamente dedicata all'attività intellettuale, grazie all'eredità paterna, che gli consentiva una vita agiata; ma i pochi eventi fondamentali che la segnarono – il rapporto con il padre, e il terribile episodio della «maledizione di Dio» da parte di quest'ultimo, il tormentato amore con Regina Olsen, con cui egli decise di troncarsi il fidanzamento, i vivaci contrasti con la Chiesa protestante danese, che furono condivisi da ampi strati dell'opinione pubblica danese, tanto che i suoi funerali ebbero larga partecipazione di popolo – sono difficilmente separabili dal complesso della sua opera; né si può sottovalutare il peso dei viaggi a Berlino, in partic. di quello del 1841-42, in cui egli ebbe modo di assistere alle lezioni di Schelling. Vero fondatore dell'esistenzialismo, K. ha insomma incarnato nella sua persona il principio secondo cui «l'esistenza precede l'essenza», realizzando in una misura che forse è stata raggiunta solo da Nietzsche (personaggio insieme estremamente diverso e straordinariamente affine al suo) una strettissima integrazione di vita e riflessione filosofica, svoltasi con un ritmo febbrile in un arco di tempo assai breve. Opere principali: *Om begrebet ironi* (1841; trad. it. Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate); *Enten-eller* (1843; trad. it. Aut-Aut) (→); *Frygt og Bæven* (1843; trad. it. Timore e tremore); *Gjentagelse* (1843; trad. it. La ripresa); *Philosophiske Smuler* (1844; trad. it.

Briciole di filosofia); Begrebet Angest (1844; trad. it. Il concetto dell'angoscia); Stadier paa livets vej (1845; trad. it. Stadi sul cammino della vita); Afsluttende uvidenskabelig efterskrift til de filosofiske smuler (1846; trad. it. Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'); Christelige Taler (1847; trad. it. Discorsi cristiani); Sygdommen til døden (1849; trad. it. La malattia mortale); Indøvelse i christendom (1850; trad. it. Esercizio del cristianesimo); fondamentali, per la comprensione della vicenda interiore di K., i Diari.

L'interpretazione della fede. La riflessione filosofica e la vicenda esistenziale di K. si sviluppano in un seguito di opere ed eventi estremamente serrato, segnando un approfondimento di temi e questioni che fin dai primi scritti sono abbozzati chiaramente. Caratteristiche di fondo del suo pensiero sono per un lato un'esperienza religiosa e cristiana (anche se di un cristianesimo assai peculiare) intensissima, per la quale decisivo è il rapporto con l'esperienza pietistica settecentesca e la specifica modalità sentimentale, mistica e soggettiva che tale corrente aveva impresso al luteranesimo; per l'altro il rapporto con la cultura romantica e idealistica tedesca: con gli Schlegel e Jean Paul, con l'odiato-amato Hegel, con Schelling, che certo lo deluse, ma da cui pure trasse insegnamenti decisivi. Dalla congiunzione di queste due tradizioni nasce la cifra fondamentale della personalità di K., quella che lo caratterizza dalla prima all'ultima opera: una religiosità intensamente sentita come rapporto singolare, assolutamente individuale dell'anima del credente con Dio e l'inquadramento di essa nelle categorie della filosofia romantico-idealistica, in partic. nella coppia concettuale finito-infinito: il pietista K. sente dunque il rapporto del credente con il suo Dio come un rapporto fra finito e infinito, e dunque come un irriducibile paradosso. Questo paradosso, questa offesa alla logica (il fatto che l'uomo finito senta dentro di sé un rapporto insaziabile con l'infinito, che lo deborda e lo spinge alla negazione di sé) è poi il paradosso della stessa incarnazione del Cristo, evento irriducibile a qualunque spiegazione e documentazione storica e rispetto al quale solo il salto, continuamente rinnovato e mai completamente concluso, in cui si sostanzia la fede, può in qualche modo essere all'altezza. Altri temi fondamentali dell'opera di K., che gli conferiscono un'originalità e una modernità straordinarie, sono quelli della maschera e dello pseudonimo, entrambi legati alla sua riflessione sulla comunicazione: la vera comunicazione non può essere diretta, oggettiva; la verità essendo sempre soggettiva, essa non può essere che data attraverso un approccio complesso e poliedrico, fornendo una serie di punti di vista diversi e anche inconciliabili, che costringono così colui a cui essa è rivolta a interpretarla attivamente, a conquistarla, a essere non un passivo ricettore, ma un soggetto responsabile che sceglie, e sa di rischiare di poter fallire nel raggiungimento della verità, di poter scambiare il vero per il falso. Ma lo pseudonimo rappresenta anche un modo per immedesimarsi pienamente nell'altro e per conquistarlo, per così dire dall'interno, per far produrre a lui stesso il suo punto di vista e insieme la sua critica.

Aut-Aut. In Aut-Aut, opera pubblicata con lo pseud. di Victor Eremita, K., dopo che nella tesi di laurea sul concetto di ironia aveva già delineato, riprendendo un topos della cultura romantica, alcuni aspetti fondamentali della sua riflessione, sviluppa la famosa distinzione fra uno stadio estetico e uno etico della vita, fra i quali (dove il titolo dell'opera) esiste non un semplice passaggio, uno sviluppo, ma un salto, un'alternativa assoluta. Nel primo l'uomo ricerca continuamente il piacere immediato, unendo vita e poesia. La trattazione sul Don Giovanni di Mozart, nota anche come Diario del seduttore, in cui K. sviluppa una fine e originalissima analisi dell'opera, costituisce una parte del testo. Ma l'esistenza estetica mette capo alla noia e quindi alla disperazione. Vivendo questa non passivamente, ma come scelta

deliberata, l'uomo può compiere il salto alla vita etica: vita non più di dissipazione e continuo cambiamento, ma di costanza: al seduttore succede il marito, uomo delle scelte responsabili. È qui che di nuovo compare la categoria romantico-idealistica dell'infinito: la soggettività etica è infinita, poiché è rapporto a Dio, e dunque è assoluto e libertà. Ma nemmeno lo stadio etico basta a sé stesso: l'uomo etico non può che giungere alla consapevolezza della colpa, al pentimento e dunque alla necessità di una vita non semplicemente etica, ma di fede e religiosa.

Timore e tremore. Questo ulteriore «salto» è quello che K. svilupperà nell'opera immediatamente successiva, Timore e tremore. L'opera, pubblicata sotto lo pseud. di Johannes de Silentio, è una meditazione su un episodio cruciale e terribile dell'Antico Testamento: il sacrificio di Isacco. K. si ribella contro tutte le interpretazioni che vorrebbero riavvicinare alla razionalità e all'etica il comportamento di Abramo, mancando così di cogliere il sentimento fondamentale che ha dovuto provare Abramo: l'angoscia. Estrema angoscia egli dovette provare, poiché l'ingiunzione di Dio di sacrificargli la vita del figlio violava «l'obbligazione etica», secondo cui «verso il figlio il padre ha il dovere più alto e più sacro». Né bisogna dimenticare l'amore profondo che Abramo provava per Isacco. Solo in base a queste considerazioni si può valutare la vera statura di Abramo e vederlo come «cavaliere della fede»: egli rinuncia al figlio in virtù dell'assurdo, cioè della fede nel fatto che a Dio tutto è possibile e che dunque con un prodigio potrà restituirgli Isacco, pur essendo nello stesso tempo convinto che, nella finitezza, «umanamente parlando», ciò sia impossibile. È questo il paradosso della fede, credenza nel prodigio e nella sua impossibilità che va oltre la rinuncia a noi stessi (la rinuncia è ancora qualcosa che noi possiamo decidere), mentre la fede è l'assurdo per cui la singolarità si apre all'infinito, a Dio, a qualcosa che le è assolutamente superiore. Si tratta insomma, per K., «di vedere quale enorme paradosso è la fede, un paradosso [...] di cui nessun pensiero può impadronirsi poiché la fede comincia appunto dove il pensiero finisce». Confrontando poi Abramo, il cavaliere della fede, con l'eroe tragico, con Agamennone che deve sacrificare Ifigenia, K. fa rilevare come quest'ultimo abbia dalla sua tutto il suo popolo, che condivide il principio etico superiore a cui egli deve obbedire: Agamennone non è solo e non deve contraddire il «generale», cioè l'etica. Ben diversa è la posizione di solitudine assoluta di Abramo, che si trova come Singolo di fronte a Dio: «l'eroe tragico è grande per la sua verità morale, Abramo è grande per una sua virtù personale». K. può dunque rivendicare, contro Hegel, il carattere assolutamente paradossale della fede come rapporto di Singolarità e Assoluto, rapporto che non è assolutamente trattabile con la categoria della mediazione: «La fede è appunto questo paradosso, che il Singolo come Singolo è più alto del generale [...] Il Singolo come Singolo sta in un rapporto assoluto all'Assoluto. Questo punto di vista non si lascia trattare con la mediazione».

Il concetto dell'angoscia. In Il concetto dell'angoscia (pubblicato sotto lo pseud. di Vigilius Haufniensis), K. continua questa sua linea di riflessione prendendo a oggetto il tema del peccato originale. Nella situazione anteriore all'angoscia (cap. 1°), l'uomo possiede l'innocenza solo nel senso che ignora la conoscenza della differenza fra bene e male, ossia è questo un momento in cui lo spirito, ancora «sognante», è immerso nel corpo e a lui unito immediatamente. Ora, proprio questa innocenza che è solo ignoranza, questo stato di pace e di quiete in cui «non c'è niente contro cui lottare», è essa stessa angoscia, che si presenta come un nulla esterno all'innocenza e che essa proietta continuamente contro di sé, così come

i bambini, ancora ignari della loro libertà, vanno sempre in cerca di essa sotto forma di avventure e misteri: l'angoscia è insomma legata alla libertà che caratterizza l'uomo anche nell'innocenza. E quando Dio pone il divieto, tale divieto «angoscia Adamo poiché [...] sveglia in lui la possibilità della libertà». L'angoscia non è dunque solo paura, ma smarrimento, oscuro e inconsapevole, di fronte alla libertà, al fatto cioè che la nostra esistenza è una mera possibilità, che si sporge sul baratro dell'infinito, sospesa, senza aver di essi alcuna chiara idea, fra il bene e il male. Dopo il peccato, che K. vede come passaggio dalla possibilità alla realtà (cap. 2°), questo processo assume più consapevolezza, senza che sia messo in discussione il valore dell'angoscia. Attraverso una serie di complessi e sottili passaggi, questa si svela come vera e propria formatrice dell'uomo come essere libero; essa lo educa alla possibilità, gli apre la dimensione del futuro e quindi lo porta alla vera e propria infinità: «Colui che è formato dall'angoscia è formato mediante possibilità. E soltanto chi è formato dalla possibilità è formato secondo la sua infinità». Ma tale apertura assoluta al possibile data dall'angoscia si realizza solo in quanto in essa il possibile è esperito nel suo aspetto più terribile: nella consapevolezza che in ogni momento siamo esposti all'annientamento e alla morte. Questa costante consapevolezza della morte ci stacca da ogni finitezza e ci rende veramente infiniti, aprendoci alla fede, che è, dice K. riferendosi esplicitamente a Hegel, «la certezza interiore che anticipa l'infinito». L'opera ha avuto una vastissima eco nel 20° sec., diventando in partic. uno dei punti di riferimento fondamentali della filosofia esistenzialistica (Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, Ricoeur) (→ angoscia).

La Postilla. La Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia' è, dal punto di vista strettamente filosofico, il testo più importante di K., anche se, con la sua consueta ironia, egli lo presenta come «postilla» alle Briciole di filosofia che aveva pubblicato in precedenza. Come già in quest'opera, il pretesto polemico per la Postilla è offerto a K. da alcune posizioni apologetiche di esponenti della Chiesa luterana danese, che, di fronte alle difficoltà incontrate dalla critica storica nel dimostrare l'autenticità dei libri canonici, avevano cercato di sostituire all'autorità della Bibbia quella della Chiesa. Per K. è l'occasione per portare alla massima chiarezza alcuni capisaldi della sua concezione. Nessun accertamento filologico, storico-empirico, così come nessuna dimostrazione speculativa potrà mai metter capo alla fede, poiché prove empiriche e dimostrazioni razionali si muovono nel campo dell'oggettività ed escludono il soggetto. Ora, la verità con cui ha a che fare la religione è il massimamente soggettivo: se mi interrogo su Dio e sulla fede in lui, questo non è un dubbio razionale su qualcosa di esterno a me, ma un dubbio su qualcosa che mi coinvolge in massimo grado. Nella religione la ricerca è caratterizzata da questo paradosso: che colui che cerca è coinvolto pienamente in ciò che cerca. Queste affermazioni che, anacronisticamente, si possono definire epistemologiche, e in cui certo si sentiva l'eco dell'ermeneutica di Schleiermacher, ma con una decisiva radicalizzazione e drammatizzazione, sarebbero state decisive per gran parte della riflessione filosofica novecentesca, ben al di là dei confini religiosi e anche della filosofia esistenzialistica. Ciò risulta ancora più evidente se si considera che la contrapposizione fede-conoscenza si declina per K. anche come contrapposizione fra passione e razionalità. La fede, come presenza di Dio infinito nell'uomo finito, presenza che non può che manifestarsi come negazione, assenza, è più affine all'amore o all'odio che alla conoscenza: il rapporto diretto e di insaziabile desiderio che spinge l'uomo verso Dio eccede ogni logica e anche per questo non può, nella comunicazione, che presentarsi come paradosso assoluto. Nel seguito, K. torna anche sulla distinzione in stadi (estetico, etico) delle opere precedenti, articolandola ulteriormente e distinguendo due stadi anche all'interno della

religiosità. Il punto di approdo cui egli giunge, con l'exasperazione del paradosso, lo pone su un singolarissimo crinale fra fede e ateismo: l'estrema soggettivizzazione della religione e l'exasperazione del momento fideistico, visto come un salto o come una pascaliana scommessa da ripetere infinite volte, non mettono capo a nessuna certezza stabile, ma a una infinita, disperata situazione di ansiosa ricerca, in cui fede e non-fede sono in fondo l'una il presupposto dell'altra. Non è un caso dunque che l'irraggiamento del pensiero di K., avvenuto soprattutto nel 20° sec., a partire dalla traduzione tedesca delle sue opere, a cavallo della Prima guerra mondiale, si sia esteso ben al di là di quel cristianesimo, che è certo stato il centro della sua tormentosa ricerca intellettuale e di vita, ma di cui ha finito per mettere in discussione alcuni presupposti fondamentali.

Komenský (latinizz. Comenius; italianizz. Comenio), Jan Amos

Filosofo e pedagogista ceco (Nivnice, Moravia, 1592 - Amsterdam 1670). Il suo vero nome era Segeš: adottò quello di K. nella maturità.

Vita. Membro, per tradizione familiare, dell'Unitas fratrum bohaemorum, di lontana derivazione hussita, fu ordinato pastore nel 1616. Dopo la battaglia della Montagna Bianca (1620), K. condivise le sorti dei Fratelli, che, abbandonato il centro di Fulnek, presero la via dell'esilio verso la Polonia, dove l'Unione dei fratelli si riorganizzò e ristrutturò a Leszno. Qui K. riprese la sua attività pedagogica, sul piano organizzativo e teorico, e divenne la personalità più autorevole della comunità: col consenso dei Fratelli accettò più volte gli inviti da parte di altre nazioni per la ristrutturazione delle scuole: nel 1641, invitato dal parlamento inglese, fu a Londra; nel 1642 raggiunse la Svezia su invito di L. De Geer, al cui servizio rimase fino al 1648. La pace di Vestfalia diede il colpo definitivo a tutte le speranze di un ritorno in patria: K., eletto vescovo (1648), ritornò a Leszno; dal 1650 al 1654 fu a Sárospatak (Ungheria), su invito del principe Rákóczy. Tornato a Leszno, si dedicò alla stesura della sua opera maggiore, il *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, ma nel 1656 la città fu distrutta dai mercenari polacchi al servizio del re di Svezia: la casa e la biblioteca di K. furono bruciate e, con esse, molti manoscritti. La comunità dei Fratelli, smembrata e distrutta, non fu più in grado di riorganizzarsi. K. si stabilì allora, con l'aiuto della famiglia De Geer, ad Amsterdam, dove visse fino alla morte. Gli ultimi anni della vita di K., sempre attratto da profezie e da posizioni millenaristiche, furono profondamente amareggiati da violente polemiche religiose.

Opere. L'opera di K. (in parte distrutta dagli incendi di Leszno) è vastissima: per lo più si tratta di esortazioni, di manuali scolastici, di opuscoli d'occasione, legati alla sua intensa attività religiosa e politica. Nel primo periodo della sua vita, fino all'esilio del 1628, s'impegnò ad arricchire la cultura ceca: l'esigenza nazionale si univa al tentativo enciclopedico di una sistematizzazione delle discipline, mutuato dall'insegnamento di J. Alsted e V. Andreae. Da qui le raccolte sul folklore e la storia boema e soprattutto i progetti per un *Poklad jazyka českého* (o *Thesaurus linguae bohemicae*), al quale si dedicò tra il 1612 e il 1656 e il cui manoscritto andò distrutto nell'incendio di Leszno, e per un *Divadlo veškerenstva věcí* (o *Theatrum universitatis rerum*), ampia raccolta di notizie e citazioni su ogni argomento cui lavorò in due riprese tra il 1616 e il 1627 e del quale ci sono pervenuti alcuni frammenti. Ma la parte di gran lunga più importante della sua opera è quella legata ai due grandi temi della sua attività: il tentativo di una riforma delle scuole basata su presupposti teorici nuovi e, strettamente connesso con il precedente, il tentativo di

raggiungere una sapienza universale (pansofia) che fosse uno strumento conoscitivo nuovo e un mezzo di pacificazione universale capace di una riforma totale «delle cose umane». Lo stesso K. raccolse i suoi scritti didattici (*Opera didactica omnia*, 3 voll., 1637), dividendoli nei quattro periodi di Leszno, di Elbing (Svezia), di Sárospatak e di Amsterdam. Le sue opere didattiche e pedagogiche più importanti sono: la *Didactica magna* (in ceco, *Didaktica*, terminata nel 1628 ma inedita; in latino nel 1638), un trattato sul metodo per «insegnare tutto a tutti», la *Janua linguarum reserata* (1631), che ebbe moltissime traduzioni e diede a K. la fama (a cui fece seguire nel 1633, per utilità dei principianti, un *Januae linguarum reseratae vestibulum*), la *Lingarum methodus novissima* (1648), e l'*Orbis (sensualium) pictus* (1658), che offre direttamente al ragazzo le immagini delle cose con i nomi in più lingue.

Pansofia ed enciclopedismo. Il metodo di K., che si propone un fine religioso, morale e culturale, si basa sui principi della *syncretis* e del parallelismo, cioè su un continuo confronto tra l'ordine della natura, quello delle arti e quello da realizzare nell'educazione. Il metodo «sincretico» precede, quindi, il momento dell'analisi e della sintesi, presuppone l'analogia tra l'*orbis sensualis* e l'*orbis intellectualis* e procede, generalmente, per triadi. K. è considerato un pedagogista moderno, talvolta con forzature d'interpretazione, per l'importanza data alla sensibilità, in quanto fonte prima della conoscenza, e alla scuola materna, per l'affermazione di principi come quello di un'istruzione per tutti i giovani, di qualsiasi classe sociale e di ambedue i sessi, e di un insegnamento graduale e ciclico, che ripresenti a livelli gradualmente differenziati e via via più complessi le stesse materie di studio. Durante il lungo lavoro preparatorio per la *Didactica magna* K. elaborò il concetto di pansofia o onnisapienza, in cui convergono tutti i temi della sua opera: il programma enciclopedico, la necessità di un metodo che metta ordine nel «labirinto» del mondo, la sapienza intesa come strumento di conoscenza e di pacificazione universale, capace di garantire a tutti gli uomini una salvezza comune. All'ideale di una riforma universale K. lavorò fino alla morte: le sue idee pansofiche già circolavano a Oxford nel 1637 per opera di S. Hartlib, il *Pansophiae prodromus* è del 1639, la *Pansophiae diatyposis* del 1645, ampliamenti, nuove elaborazioni, polemiche si susseguirono negli anni seguenti; il culmine di tutto questo lavoro è la monumentale *Consultatio catholica*, forse già pronta nel 1656, quando il manoscritto fu bruciato, ripresa da K. durante il soggiorno olandese: delle sette parti che la compongono, furono pubblicate in vita le prime due, l'inizio della terza, la sesta e la settima, mentre il manoscritto delle altre andò disperso e fu ritrovato in una biblioteca di Halle nel 1934 insieme a quello di un'opera incompleta, il *Lexicon reale pansophicum*. Le sette parti al completo, con il *Lexicon*, sono state pubblicate a Praga nel 1966.

Kripke, Saul Aaron

Logico e filosofo statunitense (n. Bayshore, New York, 1940). Docente della Rockefeller University (New York) dal 1968 al 1976, dal 1977 ha insegnato alla Princeton University. Ha elaborato una semantica formale per la logica intuizionistica e per quella modale, estendendo successivamente i risultati di quest'ultima all'analisi filosofica del riferimento dei termini del linguaggio naturale. Di qui è nata la teoria causale del riferimento, secondo cui il riferimento di un termine *t* è determinato da un nesso causale che collega ogni possibile uso di *t* all'oggetto che gli è stato associato al momento della sua introduzione nel linguaggio. Un nome proprio è inoltre concepito come un «designatore rigido», ossia un termine che designa lo stesso individuo in ogni «mondo possibile» in cui ha un referente, e le asserzioni d'identità

in cui compare sono considerate «metafisicamente necessarie», ossia vere in ogni mondo possibile. K. ha anche proposto un'originale teoria della verità che riesce a eliminare alcuni inconvenienti della teoria di Tarski relativi a paradossi. Tra i suoi scritti: *Naming and necessity* (1980; trad. it. Nome e necessità); *Wittgenstein on rules and private language* (1982; trad. it. Wittgenstein su regole e linguaggio privato).

Kuhn, Thomas Samuel

Storico e filosofo statunitense della scienza (Cincinnati 1922 - Cambridge, Massachusetts, 1996). Fu prof. nella Harvard University (1951-56), nella univ. della California a Berkeley (1958-64), a Princeton (1964-79) e Cambridge (1979-83), e al Massachusetts institute of technology. Dopo aver insegnato fisica, si interessò alla storia della scienza, colpito dalla discrepanza tra le concezioni epistemologiche tradizionali e l'evidenza storica. In *The structure of scientific revolutions* (1962; trad. it. La struttura delle rivoluzioni scientifiche: come mutano le idee della scienza) egli sostiene che la storia della scienza è caratterizzata da un alternarsi di fasi di «scienza normale» e fasi di «rottura rivoluzionaria». Nella prima fase le assunzioni teoriche fondamentali («paradigmi») vengono di continuo articolate ed estese in funzione di un'applicazione sempre più esaustiva. Nel corso di questa attività insorgono tuttavia inevitabili «anomalie», che la scienza «paradigmatica» tenta invano di riassorbire prima che esse determinino la «rottura rivoluzionaria» e l'elaborazione e infine accettazione di un nuovo paradigma. Il consolidarsi del nuovo paradigma apre a sua volta una nuova fase di scienza «normale». Nei suoi scritti posteriori (*The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*, 1977; trad. it. La tensione essenziale) K. ha attenuato le conseguenze irrazionalistiche e relativistiche derivanti dalla tesi dell'«incommensurabilità» di teorie appartenenti a paradigmi differenti, pur continuando, da un lato, a sottolineare la funzione degli aspetti sociologici e psicologici, e, dall'altro lato, a opporsi a un'immagine dell'attività scientifica come acquisizione progressiva e cumulativa della verità. Altre opere: *The Copernican revolution* (1957; trad. it. La rivoluzione copernicana: l'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale); *Black-body theory and the quantum discontinuity, 1894-1912* (1978; trad. it. Alle origini della fisica contemporanea: la teoria del corpo nero e la discontinuità quantica); *The road since structure: philosophical essays 1970-1993, with an autobiographical interview* (post., 2000).

Lamarck, Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet, chevalier de Naturalista francese (Bazentin-le-Petit, Somme, 1744 - Parigi 1829).

A L. si devono importanti contributi in geologia, meteorologia, botanica, zoologia, paleontologia, e in partic. la prima teoria dell'evoluzione. Destinato alla carriera ecclesiastica, dopo la morte del padre si volse a quella militare e solo intorno al 1768 incominciò a occuparsi di storia naturale. Membro dell'Académie des sciences, nel 1789 ottenne un impiego come botanico al Jardin du roi e dal 1795 fu prof. di zoologia degli Invertebrati nel Muséum d'histoire naturelle. Rischiò di compromettere la sua reputazione cercando di confutare la 'nuova chimica' di A. Lavoisier, ma fu ugualmente chiamato a contribuire alle maggiori imprese editoriali dell'epoca: l'*Encyclopédie méthodique* e il *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle*. Allo scoppio della Rivoluzione si era schierato con i repubblicani rinunciando al titolo nobiliare. Morì cieco e poverissimo.

Le ricerche nel campo della geologia e mineralogia. L. affermò i principi dell'attualismo e dell'uniformismo circa la natura e i tempi del mutamento geologico, aumentando considerevolmente la stima dell'età della Terra (*Hydrogéologie*, 1802). Seguendo le indicazioni di Buffon e J. Hutton nella direzione che avrebbe portato alle tesi di Ch. Lyell, L. pensò infatti al mutamento geologico, in un'epoca dominata dal catastrofismo di G. Cuvier, come a un processo lento e graduale, causato da agenti naturali empiricamente accertabili, e all'età della Terra come a una grandezza dell'ordine di «milioni di secoli». Fu tra i primi a credere nelle possibilità della meteorologia, pubblicando almanacchi (*Annales météorologiques*, 11 voll., 1800-10) che, pur avendo uno scopo commerciale, erano empiricamente fondati e rigorosamente concepiti. Essi vennero peraltro molto criticati dalla comunità scientifica, ma soltanto perché concernevano fenomeni che, caduti in discredito insieme con la tradizione astrologica, non erano considerati un possibile oggetto di trattazione scientifica.

Le ricerche botaniche e zoologiche. In botanica e zoologia L. rivelò appieno il suo spirito sistematico, teorizzando la possibilità (in un'epoca dominata da approcci nominalistici e soluzioni strumentalistiche) di comporre classificazioni realmente 'naturali', fondate sull'ordine intrinseco della specie. La sua *Flore française* (1778) ebbe un grande successo, ed è ancora ricordata per l'introduzione di chiavi rigorosamente dicotomiche. In campo zoologico la sua riforma della sistematica fu ancor più radicale; si deve a L. la distinzione stessa fra Vertebrati e Invertebrati (1795), e una distribuzione finalmente accettabile di questi ultimi, suddivisi fino ad allora nelle due sole classi degli Insetti e dei Vermi. A partire dal *Système des animaux sans vertèbres* (1801), L. li distingue sempre più rigorosamente fino a giungere al seguente dettaglio: Infusori, Polipi, Radiati, Vermi, Insetti, Aracnidi, Crostacei, Anellidi, Cirripedi, Molluschi. La sua monumentale *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (7 voll., 1815-22), in cui propone di contemplare anche le Ascidie, verrà utilizzata per decenni e privilegiata dallo stesso Darwin.

Una nuova immagine della natura. L. fu il principale responsabile del passaggio dall'immagine tradizionale della natura (la «grande catena dell'essere»), essenzialmente statica, a quella moderna dell'albero da lui concepita come un albero genealogico. Egli portò a termine il processo, avviato nel Settecento, di laicizzazione della natura, procedendo a una piena valorizzazione dei reperti fossili, che vennero finalmente inseriti nelle classificazioni colmandone le lacune. La ritrovata continuità della natura, e il fatto che a garantirla fossero i resti di organismi appartenuti a epoche remote, gli consentì di concepire un'ipotesi rivoluzionaria: che tale continuità fosse il frutto di un lungo processo storico, e che le affinità percepibili fra i fossili e le specie viventi testimoniassero lontani rapporti di discendenza. L. è tra i fondatori della biologia come scienza autonoma: nega la pretesa della 'filosofia meccanica' di comprendere i fenomeni vitali facendo riferimento ai concetti, ai principi e alle leggi della fisica e afferma al contrario la necessità di una scienza particolare dei corpi viventi, che ne salvaguardi la specificità senza cadere in una metafisica; provvede la nuova scienza della sua prima fondamentale ipotesi di lavoro, la teoria dell'evoluzione, concepita intorno al 1800 e proposta all'attenzione degli studiosi dapprima nelle *Recherches sur l'organisation des corps vivants* (1802) e più compiutamente nella *Philosophie zoologique* (1809). In tali opere L. rifiuta l'ingenuo finalismo antropomorfo tradizionale, contesta la diffusa credenza in un'armonia prestabilita fra organo e funzione, e postula una grande plasticità degli organismi, unitamente all'esistenza di rapporti interattivi fra questi e

l'ambiente (la cui nozione L. allargò notevolmente, passando dalla dimensione del climat a quella moderna del milieu).

Il trasformismo. Mentre i filosofi e i naturalisti settecenteschi (si pensi a B. de Maillet, a J.Cl. de La Métherie, a Diderot, a Maupertuis, a Buffon, a E. Darwin, a B.-G.-É. Lacépède) non erano andati oltre una generica ipotesi di modificazione delle specie, L. passa all'idea di una loro derivazione e definisce anche i meccanismi e le leggi della «marcia della natura», rendendo finalmente passibile la sua teoria di controllo empirico. Il naturalista francese suppone che i primi microrganismi si siano formati per generazione spontanea, e che abbiano prodotto tutti gli altri viventi, sempre più complessi, «trasformandosi» successivamente (per es., i Pesci in Rettili; e questi da una parte in Uccelli, dall'altra in Mammiferi). Questa teoria, detta appunto trasformismo, fa dipendere l'evoluzione dai mutamenti ambientali, secondo precisi nessi di causa-effetto. L'ambiente agisce direttamente sugli organismi inferiori, mentre su quelli superiori provoca invece nuovi bisogni, che li costringono a contrarre nuove abitudini; queste impongono di fare un uso diverso del corpo, e in partic. di esercitare determinati organi con una frequenza e un'intensità diverse dalle precedenti; ne deriva quindi la prima legge dell'evoluzionismo lamarckiano (detta dell'uso e disuso), secondo cui l'uso costante di un organo lo rafforza, mentre il suo costante disuso lo indebolisce fino a poterne provocare l'atrofizzazione e la scomparsa; da qui, infine, la seconda legge (detta dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti), secondo la quale le modificazioni subite per questa via vengono trasmesse ai discendenti: questi col tempo potrebbero allontanarsi dagli antenati fino a costituire una nuova specie distinta. L. non esitò a estendere questo meccanismo anche all'uomo, probabile discendente, come egli precisò, dello scimpanzé. Piuttosto che l'ultimo erede della tradizione illuministica, come viene per lo più considerato, L. appare l'autore di una grande rivoluzione scientifica, che ne fa l'ispiratore della biologia ottocentesca.

La Mennais (dal 1837 Lamennais), Félicité-Robert de

Pubblicista e filosofo francese (Saint-Malo, Ille-et-Villaine, 1782 - Parigi 1854).

Sulla sua formazione giovanile molto influì il fratello Jean-Marie-Robert (sacerdote nel 1804), con il quale scrisse le *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle et sur la situation actuelle* (1808), sequestrate dalla censura napoleonica, e i tre volumi (anonimi) *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (1814), ultramontani e antinapoleonici, di cui La M., per salvare il fratello, si dichiarò tacitamente autore riparando in Inghilterra al ritorno di Napoleone dall'Elba. Rimpatriato, fu ordinato prete (1816). La M. sviluppò allora la sua posizione rigidamente fideistica e ultramontana, e concepì una grande opera di apologetica: pubblicò nel 1817 il 1° vol. dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-23; trad. it. *Della indifferenza in materia di religione*) in cui attacca ateismo, deismo, relativismo, protestantesimo come causa di ogni disordine civile, e a essi contrappone la fede e la piena sottomissione alla Chiesa di Roma. La M. espose i motivi teorici di questa posizione nel 2° vol. dell'opera (1820; 3° e 4° 1823), dove elabora la teoria del senso comune e del consenso universale come unico criterio di certezze (le sole verità di cui si possa essere certi sono quelle «nelle quali tutti sono concordi»). Per questa via, La M. conduce alle estreme conseguenze il tradizionalismo di De Maistre e de Bonald, e, sviluppando il loro atteggiamento politico, scrive violentemente contro le libertà gallicane (*De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, 1825-26). Ma il pensiero di La M. subì una trasformazione: mentre da monarchico diveniva repubblicano

denunciando il giogo dei re, scopriva il valore cristiano delle rivendicazioni liberali e nel *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église* (1829; trad. it. *Dei progressi della rivoluzione e della guerra contro la Chiesa*), poi nel giornale da lui fondato *L'avenir* (1830), si fece difensore della libertà di coscienza, di stampa e d'insegnamento, della tolleranza religiosa, della separazione tra Stato e Chiesa, dando inizio al cattolicesimo liberale. Cominciarono allora i dissensi con Roma: sospesa la pubblicazione dell'*Avenir*, si recò, senza esito, dal papa – insieme a J.-B.-H. Lacordaire e Ch. Montalembert – per avere l'autorizzazione a proseguire; ma Gregorio XVI condannò, poco dopo la partenza di La M. da Roma, il cattolicesimo liberale dell'*Avenir* (1832), senza tuttavia nominare né il giornale né i collaboratori. La M. si sottomise, ma sospese l'attività sacerdotale e nel 1834 la sua disillusione verso la Chiesa di Roma esplose nelle *Paroles d'un croyant* (1833; trad. it. *Parole di un credente*), in cui prospetta l'ideale di un ordine democratico e cristiano cui la Chiesa, rinnovata, avrebbe dovuto dare il suo consenso. Gregorio XVI condannò l'opuscolo (*Singulari nos*, 1834), ma La M., ormai divenuto da antirazionalista razionalista, da conservatore fervente apostolo della democrazia, proseguì la sua battaglia per una democrazia integralmente cristiana e perciò liberatrice dal servaggio dei re e del capitale, e sviluppò la polemica contro la curia di Roma. Pubblicò *Affaires de Rome* (1836-37), poi *Le livre du peuple* (1838; trad. it. *Il libro del popolo*; dal 1837 La M. si firmava democraticamente *Lamennais*), catechismo popolare del nuovo cristianesimo sociale, poi *De l'esclavage moderne* (1840), per il suffragio universale, *Le pays et le gouvernement* (1840) che per l'ispirazione antimonarchica gli procurò la condanna a un anno di carcere (in prigione iniziava, tra l'altro, una traduzione in prosa della Divina Commedia, portata poi a termine nel 1853 e uscita postuma nel 1855). Con la Seconda repubblica La M. fu più volte deputato e svolse la sua attività pubblicistica nel *Peuple constituant*, ma presto, con l'avvento del Secondo Impero, riprese le antiche battaglie antinapoleoniche. L'influenza di La M. è stata larghissima non solo in Francia ma anche fuori, soprattutto, per certi aspetti, in Italia: qui fu particolarmente ampia l'eco della polemica tradizionalista e controrivoluzionaria di La M., mentre meno rilevante fu l'influenza del suo atteggiamento liberale tra i cattolici più avanzati che ne combattevano alcuni limiti e ambiguità.

La Mettrie, Julien Offroy de

Filosofo francese (Saint-Malo, Ille-et-Villaine, 1709 - Berlino 1751).

Intrapresi gli studi di medicina a Parigi, li portò a termine a Reims nel 1733. Passò allora a Leida per perfezionarsi alla scuola di H. Boerhaave, le cui dottrine iatromeccaniche dovevano avere un influsso decisivo non solo sul suo orientamento medico, ma altresì sulle sue posizioni filosofiche. Chirurgo (1743) presso il reggimento delle *Gardes françaises*, le reazioni suscitate dalla pubblicazione dell'*Histoire naturelle de l'âme* (1745) indussero La M. ad abbandonare la Francia per cercare rifugio in Olanda. Ma anche nella più liberale Olanda La M. si trovò presto in difficoltà appena pubblicò la sua opera più famosa, *L'homme machine* (1747; trad. it. *L'uomo macchina*). Gli venne in aiuto il re filosofo, Federico di Prussia, che lo accolse a Berlino nominandolo membro della Reale accademia delle scienze, nonché medico ordinario e lettore del re. Nell'agio di Berlino e di Potsdam, La M. poté sviluppare liberamente e definire le sue concezioni materialistiche ed edonistiche, portando a termine, tra l'altro, *L'homme plante* (1748), *Le système d'Épicure* (1750; trad. it. *Il sogno di Epicuro*), il *Discours sur le bonheur* (1750), ma una morte precoce stroncò la fervida attività

del filosofo. Nella *Histoire naturelle de l'âme*, La M. aveva cercato di mostrare che l'anima trae il suo essere dalla forza motrice inerente alla materia. Per il lettore che non si lasciava ingannare dall'ambiguità di un linguaggio che faceva ancora ricorso ai termini aristotelico-scolastici di «forme sostanziali» o «forme materiali», era evidente che La M. riduceva l'anima a un processo condizionato fisicamente, con la conseguenza che le cosiddette facoltà dell'anima (riflessione, memoria, ecc.) dovevano essere spiegate riportandole alle loro basi organiche, alla struttura del sistema nervoso centrale, in partic. del cervello. La psicologia, lo studio dell'«anima» per il filosofo-medico La M., sottratto alla pretesa competenza dei metafisici, doveva essere rinnovata su nuove basi nell'ambito della scienza sperimentale, con i contributi dell'anatomia, della fisiologia, della medicina. Di concessioni al linguaggio metafisico, intese a confondere la censura, non vi è più traccia in *L'homme machine*. In quest'operetta, che per la chiarezza e vivacità del dettato preannuncia lo stile dei philosophes, La M. riprende sostanzialmente le tesi dell'*Histoire*, ma abbandonando tutta la vecchia terminologia. Non solo per gli animali, come volevano i cartesiani, ma anche per l'uomo non ha più senso parlare di un'anima in qualche modo distinta dal corpo. L'uomo è una macchina: le attività dell'uomo devono essere spiegate riportandole alla struttura dell'organismo. Va però rilevato che, a differenza dell'animale-macchina dei cartesiani, l'uomo-macchina di La M. non è un automa (né del resto tali sono per lui gli animali). La M. si stacca dal meccanicismo dei cartesiani per una concezione in qualche modo organicistica della «macchina vivente». All'organismo vivente vanno riconosciute un'energia autonoma, della quale è prova il fenomeno della irritabilità della materia vivente, sul quale aveva richiamato l'attenzione (1752) A. von Haller. Presto dimenticato dal più largo pubblico, La M. fu ripreso in considerazione per i suoi precorriti scientifici dagli ambienti materialistici della seconda metà del 19° sec.: tuttavia nel suo secolo le opere di La M. fecero parte della «biblioteca» clandestina accessibile a una ristretta ed eletta cerchia di lettori; tra chi lo lesse traendone suggestioni si ricordano Diderot, d'Holbach, Cabanis.

Leucippo

Filosofo (5° sec. a.C.), fondatore della scuola atomistica.

Non si conservano documenti espliciti circa la sua personalità e dottrina, essendo stata questa pienamente assorbita dal più vasto sistema di Democrito di Abdera, suo discepolo. Già nella scuola epicurea si metteva in dubbio che L. fosse mai esistito; tesi che è stata difesa in età moderna specialmente (a partire dal 1880) da E. Rohde, seguito da altri nonostante la confutazione di H. Diels. P. Tannéry pensò addirittura che L. fosse uno pseudonimo giovanile di Democrito. Più probabile (J. Stenzel) è che l'opera filosofica di L. sia stata assorbita dal *Corpus democriteum* per la migliore forma letteraria degli scritti dell'allievo, preparati per la pubblicazione, rispetto a quella delle opere del maestro, destinate alla lettura e alla discussione nella scuola. È probabile l'appartenenza a L., anziché al suo discepolo, delle opere: Μέγας διάκοσμος («Il grande ordinamento») e Περί νοῦ («Intorno all'intelletto»).

Leibniz, Gottfried Wilhelm von

Filosofo e scienziato (Lipsia 1646 - Hannover 1716).

La vita e l'opera: il sogno di una scienza e di una 'Res publica' universali. Dopo aver studiato filosofia a Lipsia, matematica a Jena e diritto a Altdorf, entrato in rapporto con i Rosacroce conobbe Johann Christian barone di Boineburg: gli incarichi che ebbe da questo gli permisero di entrare in contatto, a Parigi, con le più spiccate personalità della scienza e della filosofia del tempo. Morto Boineburg, passò (1673) a Londra, dove conobbe vari scienziati, tra cui Newton. Dal 1676 fu consigliere e bibliotecario del duca di Hannover. Il nuovo ufficio, che avrebbe ricoperto sino alla morte, gli consentiva di attendere a studi storici (tra cui una storia della casata di Brunswick) e a questioni giuridiche, politiche e religiose (tra cui quella della progettata riconciliazione tra la Chiesa cattolica e le Chiese riformate, che lo portò a entrare in trattative con Bossuet). Seguì il periodo della maggiore produzione scientifica e filosofica; tra i suoi scritti vanno ricordati: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684); *Discours de métaphysique* (1685; trad. it. *Discorso di metafisica*); *Sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendu* (1691); *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695; seguito da vari *Éclaircissements* tra il 1696 e il 1712); *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*); *Essais de théodicée* (1710; trad. it. *Saggi di teodicea*); *Monadologie* (1714; trad. it. *La monadologia*) (→); *Principes de la nature et de la grâce* (1714; trad. it. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*); grandissima importanza scientifica ha inoltre l'epistolario. Nel tempo stesso in cui componeva queste opere e portava importanti contributi alla soluzione di problemi scientifici e matematici, L. attendeva a vasti lavori di erudizione storica (fra essi, *Codex iuris gentium diplomaticus*, 1693; *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes*, 1707-11) e partecipava alla vita politica, difendendo gli interessi della casa di Brunswick, e, attraverso consigli dati anche a Pietro il Grande e a Carlo VI, quelli più vasti della vita culturale e civile in genere: fondò a Vienna un *Collegium Historicum* e a Berlino convinse Federico I a fondare l'Accademia prussiana delle scienze (1700) della quale fu presidente a vita; confidò nell'appoggio dello zar Pietro il Grande sia per lo sviluppo delle scienze, progettando un'accademia a Pietroburgo (1711), sia per la riunificazione della Chiesa greca alla latina. Negli ultimi anni della sua vita, morta Sofia Carlotta, sua protettrice (1705), intiepiditi i rapporti con l'elettore Giorgio Luigi di Hannover, passato sul trono d'Inghilterra (1714), L. vide alquanto declinare la sua influenza.

Genesi e sviluppo del concetto di monade. Dei molti temi che si intrecciano nell'opera di L., assume particolare rilievo il concetto di sostanza individuale: lo svolgimento di questo tema, già presente nello scritto per il baccellierato *De principio individui* (1663; trad. it. *Disputazione metafisica sul principio di individuazione*) secondo suggestioni occamiste, si approfondisce sia attraverso la polemica contro l'identificazione cartesiana della sostanza materiale con l'estensione, sia contro l'atomismo (che era stato rimesso in voga da Gassendi e in genere da tutta la corrente empiristica). La posizione cartesiana è respinta perché incapace di spiegare adeguatamente sia il movimento che la resistenza; quella atomistica d'altra parte non esprime un reale principio individuale perché l'atomo, in quanto punto fisico, è sempre ulteriormente divisibile. L. osserva che la *res extensa* di Cartesio non può costituire sostanza, poiché ciò che è esteso è divisibile e perciò composto, cioè composto di parti a loro volta estese e divisibili e composte, per ognuna delle quali si potrà ripetere all'infinito il ragionamento; e pertanto o non avrà mai un fondamento reale o deve risolversi in elementi inestesi, semplici: questi elementi, appunto perché inestesi, dovranno essere qualcosa di analogo alla *res cogitans*. Inoltre, le vere leggi del movimento per le quali non si

conserva, come riteneva Cartesio, la quantità di movimento, ma la quantità di azione motrice (energia) e la quantità di progresso (proiezione della quantità di movimento), dimostrano che la nuda estensione non basta a costituire il corpo, ma vi si deve aggiungere la resistenza (vale a dire l'inerzia e l'impenetrabilità), e inoltre qualcosa di attivo, una forza primitiva, che dia al principio passivo il suo compimento e la perfezione (entelechia). La materia perciò deve considerarsi non come vera sostanza, ma come *phaenomenon bene fundatum*, il cui fondamento reale è la monade (→) (termine che compare nel 1696, ma che era già presente come concetto nel *Discours de métaphysique*), atomo immateriale, punto metafisico, centro di forza: questa poi, in una sostanza immateriale come la monade, non potrà essere di natura meccanica, ma deve concepirsi come un'attività di natura spirituale cioè come percezione e la sua causa come appetito.

L'Universo leibniziano. Risolta tutta la realtà in un organismo di monadi, la materia qual è ordinariamente concepita dagli scienziati e dall'uomo comune, non è per ciò annullata; essa ha, per così dire, due aspetti: uno fenomenico e uno metafisico. Secondo il primo essa non è per L. né qualcosa di assolutamente continuo (Cartesio) né un aggregato di atomi (Galileo, Bacone, Gassendi), ma divisa in atto all'infinito e perciò elastica, in modo che vi si possa ancora concepire il movimento; secondo l'altro, invece, è un insieme di monadi. Che il primo punto di vista non sia assoluto, si dimostra osservando che la materia, in quanto estesa, non è vera sostanza (come sopra si è visto), e che perciò in quanto si presenta tale è qualcosa di fenomenico; che il movimento (a prescindere dalla forza) è solo un cambiamento di posto e perciò sempre relativo a un termine considerato in quiete; e che lo spazio e il tempo, che sono come la trama nella quale si connettono i fatti naturali, si riducono a ordine delle coesistenze o delle successioni e perciò sono soggettivi (contro Newton, che ammetteva l'obbiettività ed esteriore realtà dello spazio): la natura è dunque un fenomeno. Rovesciata ogni ipotesi materialistica, l'Universo viene a configurarsi come un insieme di monadi indipendenti (esse non hanno «finestre» per comunicare tra loro ed esercitare influsso l'una sull'altra), mondi in sé conchiusi ciascuno dei quali rispecchia a suo modo Dio e l'Universo. La sostanza individuale, in quanto incarnazione di una nozione perfetta di Dio, contiene in sé, e sviluppandosi esplicita, la completa serie dei suoi accadimenti, l'intera sua storia insomma, così come nella nozione del soggetto è semplicemente contenuta tutta la serie dei suoi predicati. Ciascuna diversa dall'altra in forza del principio degli indiscernibili, per cui non possono darsi due monadi identiche (due monadi uguali verrebbero di fatto a essere una identica monade e non sarebbero perciò distinguibili), esse si dispongono nell'Universo secondo una legge di continuità che non tollera la sussistenza di parti vuote e dà luogo a una gerarchia cosmica che vede al livello più basso le semplici monadi o entelechie, e via via si eleva alle anime e agli esseri razionali o spiriti. Si delinea così un mondo di essenze semplici e spirituali nel quale la materia e i corpi trovano difficile spiegazione. L. offre in proposito varie soluzioni: ora facendo ricorso alla dottrina del *vinculum substantiale* (che è al centro del carteggio con B. Des Bosses), legame che dovrebbe assicurare all'aggregato corporeo un certo grado di unità, permettendo il passaggio al composto organico; ora introducendo il concetto di monade dominante, principio di organizzazione nel composto delle molteplici monadi che lo costituiscono; ora considerando la materia e il corpo come la zona oscura della monade, che non attinge la chiarezza della percezione. Poste le monadi come mondi a sé stanti, microcosmi indipendenti, il problema dei loro rapporti e della corrispondenza fra le percezioni e le espressioni di ciascuna rispetto alle altre è risolto da L. con la teoria dell'armonia prestabilita (→), artificio divino preventivo con il quale Dio forma le sostanze in

modo così perfetto che esse si accordano necessariamente, seguendo unicamente le proprie leggi interne. Da questi principi segue che le sostanze immateriali «vedono tutte le cose in Dio» o, più precisamente, che «la nostra anima esprime Dio e l'Universo, tutte le essenze come tutte le esistenze» e quindi porta con sé tutte le forme o idee in virtù dell'azione di Dio su ogni monade.

La teoria della conoscenza e la «giustificazione di Dio». Il concetto di sostanza individuale è anche alla base della dottrina della conoscenza, che si fonda, come L. spiega nei Nuovi saggi sull'intelletto umano commentando e criticando le teorie di Locke, su un retaggio innato di potenzialità, di disposizioni e attitudini al conoscere da cui, stimulate dalla conoscenza sensibile e occasionate da essa, si sviluppano le idee. Di qui la nota formula «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi intellectus ipse». L'attività della monade si caratterizza così come attività rappresentativa eccitata dall'appetizione che promuove l'esplicarsi e il susseguirsi delle percezioni (la percezione è definita da L. «stato passeggero che comprende e rappresenta una molteplicità nell'unità»), dapprima inconse, fino all'appercezione, o percezione accompagnata da coscienza. Ogni monade, sia pure appartenente agli infimi gradi della realtà, è dotata di siffatta attività rappresentativa che si distribuisce nella forma di una sempre maggiore chiarezza e distinzione, dalle pure o semplici monadi o entelechie, alle anime, in cui alla percezione si accompagna già la memoria e di cui sono dotate anche le bestie, agli spiriti, o esseri forniti non solo di percezione e appercezione, ma anche di ragione. Ai soli spiriti è dunque aperta la possibilità di conoscere le verità necessarie ed eterne, e ciò segna propriamente il confine tra le altre monadi e la monade uomo. La ragione è l'organo che consente l'accesso alle verità di ragione, che sono distinte dalle verità di fatto, rette da diversi principi logici (→ oltre). Tale distinzione ha valore però solo in relazione all'uomo, essere imperfetto, e non vale per Dio, per cui anche le verità di fatto sono verità di ragione, e quindi universali e necessarie. Le verità eterne, che L. chiama anche essenze o possibili, costituiscono la struttura stessa della mente divina e tra esse Dio sceglie, ispirandosi al principio della maggior perfezione (o di convenienza), quelle a cui dare esistenza. Dio si configura così come causa intelligente e libera che crea l'Universo secondo il principio dell'ottimo (dove la denominazione di ottimismo con cui il sistema filosofico leibniziano è anche conosciuto), per cui quello attuale è sempre il migliore dei mondi possibili e in esso trova la sua giustificazione anche il male, sia metafisico che morale, che diventa funzionale all'armonia del tutto.

La logica. Notevole rilievo nell'opera di L. hanno gli studi di logica: sviluppando motivi della tradizione lulliana, egli persegue costantemente il progetto di una logica capace di essere universalmente valida in forza della semplicità e universalità dei concetti e della loro riduzione a caratteri i quali, combinati fra loro secondo leggi date, sarebbero fondamento di dimostrazioni incontrovertibili: l'operazione logica (basata su una caratteristica universale, presupposto di un linguaggio universale) si presenterebbe così come calcolo e diventerebbe capace di sanare ogni tipo di controversia, anche di ordine politico e religioso; sicché la logica costituisce per L. uno strumento essenziale per perseguire piani di pacificazione e unificazione politica e religiosa. Principi logici cardinali, per L., sono: il principio di identità, fondamento della verità di ragione, indipendente dall'esperienza (come i teoremi matematici), il cui opposto è falso; il principio di ragion sufficiente, per cui «di ogni verità si può rendere ragione» e che ci introduce nell'ambito delle verità di fatto delle quali da un punto di vista umano non si può dichiarare falso l'apporto, rientrando nell'ambito del

contingente (ma contingenti non sono per Dio, che dalla nozione individuale di ogni sostanza deduce tutti i suoi attributi).

L'opera matematica. Già negli anni giovanili la cultura matematica di L. era vasta, come dimostra, per es., la *Dissertatio de arte combinatoria*; ma solo da Ch. Huygens (da lui incontrato in Francia nel 1672 e che resterà suo amico per tutta la vita) L. apprese la grande importanza della nuova scienza (l'analisi dell'infinito) che andava sviluppandosi, e alla quale L. si appassionò. Entrato in rapporti con i più illustri matematici dell'epoca (tra i quali Newton), si cimentò dapprima con successo in alcuni problemi particolari (per es., il calcolo della serie di L.: $\pi/4 = 1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + \dots$). In seguito riuscì a elaborare alcuni metodi semplici e generali per la trattazione dei problemi infinitesimali che fanno di lui, insieme con Newton, uno dei fondatori del moderno calcolo infinitesimale. La critica storica, al di là delle polemiche dell'epoca, ha dimostrato la sostanziale indipendenza delle ricerche di L. e di Newton. Nella memoria *Nova methodus pro maximis et minimis itemque tangentibus* del 1684, L. ha la geniale idea di considerare l'operazione di derivazione come un'operazione da eseguirsi sopra una funzione; egli denota tale operazione con il simbolo d , e ancora oggi si chiama notazione leibniziana il simbolo df/dx per la derivata di f ; e la introduce in modo chiaro, stabilendo una serie di regole che permettono di calcolare le derivate di somme, prodotti, quozienti, radici, ecc., di funzioni a partire dalle derivate delle funzioni stesse, e crea perciò un nuovo algoritmo, un nuovo tipo di calcolo (singolare *calculi genus*). Anche il simbolo di integrale, $\int$, è dovuto a L. (1686). Assai meno felice il suo tentativo di cimentarsi con Newton nell'applicazione del nuovo calcolo ai moti dei corpi celesti (*Tentamen de motuum coelestium causis*, 1689); qui L. non solo resta di gran lunga al disotto del suo grande rivale, ma rivela quella «*envie immodérée de paroître*» (come scrisse Huygens, pur suo amico) che è il lato negativo della sua personalità, e che lo indusse, in questo caso, a fingere di non conoscere il lavoro di Newton. Il fatto è che L. aveva soprattutto interesse alle idee e ai metodi generali della matematica; non altrettanto interesse per le deduzioni, le applicazioni, la «tecnica» matematica. A L. si devono perciò poche formule, pochi risultati tecnici, e invece molte geniali anticipazioni dei concetti e dei metodi della matematica moderna: dalla matematizzazione della logica (lettera a Huygens del 1679) al calcolo delle variazioni (nel 1700 si accorge che nel problema della brachistocrona o in quello del solido di minima resistenza l'incognita non è più un solo numero o un solo punto, ma un'intera curva): anticipazioni che fanno di L. uno dei fondatori di vari, elevati indirizzi delle moderne matematiche.

Lenin Pseud. del rivoluzionario e uomo politico russo Vladimir Il'ič Ul'janov (Simbirsk 1870 - Gorkij, Mosca, 1924), noto anche come Nikolaj Lenin.

Vita e opere. Figlio di un ispettore scolastico, la sua giovinezza fu segnata dalla vicenda del fratello maggiore Aleksej, arrestato e impiccato nel maggio 1887 per aver partecipato alla preparazione di un attentato contro lo zar Alessandro III, episodio che lo convinse dell'erroneità della pratica rivoluzionaria dei populistici che intendevano sollevare i contadini compiendo atti terroristici esemplari. Espulso lo stesso anno dall'univ. di Kazan' (si laureò in giurisprudenza a San Pietroburgo nel 1891), visse dal 1889 al 1893 a Samara, poi a San Pietroburgo, mentre, attraverso ampi studi di politica ed economia, maturava l'adesione al marxismo e iniziava a delineare nella polemica contro i narodniki (populisti) e nell'analisi della struttura economica russa la sua concezione del processo rivoluzionario; è di questo

periodo il saggio Čto takoe «druz'ja naroda» i kak oni vojujut protiv social-demokratov? (1894; trad. it. Che cosa sono gli 'amici del popolo' e come lottano contro i socialdemocratici?). Reduce da un viaggio in Svizzera dove conobbe G. Plechanov, nell'autunno 1895 fondò a San Pietroburgo il circolo Osvoboždenie truda («Emancipazione del lavoro»), per l'unificazione dei gruppi rivoluzionari, ma nel dic. venne arrestato e scontò quattordici mesi di carcere e tre anni di esilio in Siberia; qui sposò N. Krupskaja e si concentrò negli studi di economia e storia che culminarono con Razvitie kapitalizma v Rossii (1899; trad. it. Lo sviluppo del capitalismo in Russia), saggio che descrive la singolarità della formazione economico-sociale russa (con particolare riguardo alla questione agraria) facendone derivare una specifica strategia rivoluzionaria. Nel 1900, costretto all'esilio, si trasferì a Monaco di Baviera e infine a Zurigo, dove raggiunse Plechanov e L. Martov con i quali fondò il periodico Iskra («Scintilla») allo scopo di diffondere il marxismo in Russia e riorganizzare il Partito operaio socialdemocratico russo. Ma presto emersero tra i socialisti russi rilevanti contrasti a carattere organizzativo e strategico, e al secondo congresso (Bruxelles-Londra, 1903) Lenin guidò la frazione che risultò maggioritaria (e fu quindi detta bolscevica, dal russo bolšče, «di più»), sostenendo la necessità di un partito fortemente centralizzato, diretto da rivoluzionari di professione, tesi che approfondì e sviluppò negli anni seguenti, con gli scritti Čto delat'?' (1902; trad. it. Che fare?), Šag vperëd, dva šaga nazad (1904; trad. it. Un passo avanti, due indietro), Dve taktiki social-demokratii v demokratičeskoj revoljucii (1905; trad. it. Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica). Rientrato in Russia alla vigilia della rivoluzione del 1905, fu costretto nuovamente a fuggire dopo la sconfitta del movimento insurrezionale e lo scatenamento della repressione zarista (1907). Iniziò allora il secondo periodo di esilio, quasi decennale, durante il quale si impegnò a riorganizzare, sul piano sia teorico che pratico, la frazione bolscevica (che nel 1912 si sarebbe costituita in partito indipendente). Al congresso dell'Internazionale del 1907 presentò e fece approvare, insieme a Martov e R. Luxemburg, una risoluzione sulla guerra in cui si sosteneva che, qualora il proletariato non fosse riuscito a impedire lo scoppio di un conflitto internazionale, sarebbe stato suo dovere «intervenire per porvi fine al più presto, e sfruttare con tutte le forze la crisi economica e politica [...] per accelerare la caduta del dominio capitalistico». Nel 1908 scrisse, a Ginevra e a Londra, Materializm i empiriokriticizm (pubblicato a Mosca, nel 1909; trad. it. Materialismo ed empiriocriticismo), per attaccare il tentativo di revisione filosofica del marxismo intrapreso da Bogdanov e da altri esponenti della socialdemocrazia russa. Allo scoppio della guerra mondiale, in Svizzera, denunciò il fallimento dell'Internazionale e aprì una durissima polemica con i partiti socialisti europei che, tradendo lo spirito dell'internazionalismo, avevano sostenuto lo sforzo bellico dei rispettivi governi; contribuì dunque all'organizzazione delle conferenze di Zimmerwald (1915) e Kienthal (1916) nelle quali sostenne la necessità di trasformare in rivoluzione la guerra imperialista e l'edificazione di un nuovo internazionalismo socialista. In questi stessi anni scrisse Imperializm, kak viššaja stadija kapitalizma (1916; trad. it. Imperialismo, fase suprema del capitalismo). Scoppiata la rivoluzione di febbraio, raggiunse la Russia nell'apr. 1917 con i più stretti collaboratori in un treno speciale autorizzato dal governo tedesco ad attraversare la Germania; pose subito all'ordine del giorno l'abbattimento del governo Kerenskij facendo leva sullo sviluppo del dualismo di potere che si stava manifestando in modo vistoso per impulso dei soviet; propose di rinominare l'organizzazione Partito comunista (bolscevico) russo («tesi di aprile»). Rifugiatosi in Finlandia per sfuggire all'arresto, nell'ag. 1917 scrisse Gosudarstvo i revoljucija (trad. it. Stato e rivoluzione) in cui riprendeva e sviluppava le idee di Marx sulla

dittatura del proletariato e sulla trasformazione rivoluzionaria dello Stato nell'autogoverno dei produttori (che egli intendeva attuare attraverso il movimento dei soviet), mentre dalla clandestinità preparò la seconda fase della rivoluzione ponendo gli obiettivi della pace immediata, della distribuzione della terra ai contadini e del passaggio del potere ai soviet. Capo del governo dei commissari del popolo dopo l'insurrezione del 7 nov. 1917, accettò le gravi clausole imposte dalla Germania per la firma del trattato di pace (Brest-Litovsk, marzo 1918) scontrandosi anche con un'opposizione interna al partito favorevole alla continuazione della guerra (Troickij e N. Bucharin), mentre il paese, già stremato dal conflitto, sprofondava in una sanguinosa guerra civile (nel 1918 lo stesso L. fu ferito in un attentato eseguito da una socialista rivoluzionaria). Sono di questi anni vari scritti di politica internazionale quali *Proletarskaja revoljucija i renegat Kautskij* (1918; trad. it. *La rivoluzione del proletariato e il rinnegato Kautsky*), che apriva una polemica con il socialismo riformista prelusiva alla fondazione dell'Internazionale Comunista (1919), e *Detskaja bolezn' «levizny» v kommunizme* (1920; trad. it. *Estremismo malattia infantile del comunismo*), in cui criticava il settarismo di alcuni dei partiti dell'Internazionale. Colpito da paralisi nel maggio 1922, continuò a seguire dal soggiorno di cura a Gorkij, nelle vicinanze di Mosca, gli sviluppi dello Stato sovietico, impegnando il suo enorme prestigio soprattutto nella lotta all'incipiente burocratizzazione del partito e dello Stato (è del dic. 1922 il celebre 'testamento' in cui caldeggiava la rimozione di Stalin dalla carica di segretario generale del partito). Da una nuova paralisi non si sarebbe più ripreso.

La filosofia. Se si escludono alcuni testi di carattere divulgativo, dedicati all'esposizione del pensiero di Marx e di Engels, L. pubblicò un solo libro di contenuto specificamente filosofico, *Materialismo ed empiriocriticismo*. La stesura di questo testo – che conobbe una seconda edizione, nel 1920, ma fu tradotto e conosciuto in Europa occidentale soltanto nel 1927 – fu occasionata dall'uscita, nel 1908, di una raccolta di saggi firmata, tra gli altri, da Bogdanov e A. Lunačarskij (*Saggi intorno alla filosofia del marxismo*), due bolscevichi che, nel Congresso del 1905, avevano appoggiato le tesi della maggioranza; sostenendo l'esigenza di una revisione del marxismo in senso empiriocriticista, Bogdanov e Lunačarskij esponevano, infatti, la maggioranza agli attacchi dei menscevichi (in partic. di Plechanov), i quali potevano presentarsi come custodi dell'ortodossia. Tale situazione, che cadeva per di più in un momento di grave difficoltà del partito russo, indusse quindi L. a intervenire nel dibattito filosofico, per criticare le tesi dei 'machisti' russi e per affermare, più in generale, l'inconciliabilità del marxismo con ogni forma di «idealismo soggettivo», rielaborando le indicazioni già fornite da Engels. Se, infatti, il problema principale per Engels era stato quello di criticare, dal punto di vista storico-materialistico, le filosofie meccanicistiche della seconda metà dell'Ottocento, L. si pone, dal medesimo punto di vista, il problema opposto, di combattere la spinta antimaterialista che andava emergendo nel primo Novecento, proprio sulla base del rifiuto del meccanicismo. Egli sviluppa quindi la sua polemica attorno a tre capisaldi. In primo luogo riafferma il concetto di realtà obiettiva, come ciò che esiste indipendentemente, come materia preesistente, anche in senso cronologico, rispetto al soggetto che esercita l'attività conoscitiva; in secondo luogo sostiene, contro le posizioni convenzionalistiche o strumentalistiche, la capacità della conoscenza di cogliere la legalità intrinseca della natura, a partire dai dati percettivi (cosiddetta teoria del riflesso, o del rispecchiamento); in terzo luogo sottolinea la natura processuale, e quindi sempre relativa, dell'attività conoscitiva, quale si manifesta specialmente nel susseguirsi storico delle teorie. Più in partic., L. pone l'accento sull'importanza che assume, in questo quadro, la concezione

materialistica della dialettica, in quanto consente di dar conto della dinamicità del processo conoscitivo, e di superare quindi la tradizionale antitesi tra verità relativa e verità assoluta. Dopo la morte di L., tra il 1929 e il 1930, in Unione Sovietica furono pubblicati alcuni suoi quaderni di appunti (trad. it. Quaderni filosofici), redatti tra il 1895 e il 1917, sotto forma di riassunti e di osservazioni critiche, nel corso della lettura delle opere filosofiche di Marx, Engels, Feuerbach ed Hegel. Buona parte di questi appunti è dedicata alla concezione hegeliana della dialettica; questa circostanza, unitamente alla valutazione sostanzialmente positiva dell'«idealismo oggettivo» di Hegel, contro quello «soggettivo» di Berkeley, Hume e Kant, ha portato alcuni interpreti a scorgere in questi scritti una implicita autocritica di L. rispetto alle posizioni espresse in Materialismo ed empiriocriticismo. Secondo altri interpreti, nei Quaderni filosofici si configurerebbe piuttosto un approfondimento delle posizioni esposte nel 1909, in cui si dà maggior rilievo al ruolo della prassi nel processo conoscitivo, nonché al carattere relativo, sempre modificabile, dei risultati di tale processo.

Il leninismo. Rivoluzionario dalle spiccate qualità teoriche, fondatore dell'URSS e iniziatore del movimento comunista internazionale, L. ha esercitato un'enorme influenza sugli sviluppi successivi del marxismo (→), in campo sia teoretico che pratico e filosofico politico. La sua concezione del partito (che immetteva forti elementi di centralizzazione e che gli valse più volte l'accusa di giacobinismo), del processo rivoluzionario (che contraddiceva i tratti deterministici presenti nel marxismo della Seconda Internazionale), dello Stato socialista e della dittatura del proletariato, nonché l'analisi dell'imperialismo, sono divenute riferimenti costanti del movimento comunista, influenzando variamente altri ambiti e correnti di pensiero. Non si può dire altrettanto del leninismo, ossia di quella sorta di filosofia di Stato che lo stalinismo impose, trasformandola in una «ideologia universale, scientifica, coerente della classe operaia», e proponendo la come «dottrina internazionale dei proletari di tutti i paesi». Sul piano politico, la critica trockista ha giudicato il leninismo contraddittorio con la direzione staliniana dell'URSS e del movimento comunista internazionale. Inoltre, mentre una critica alla concezione della presa e della gestione del potere appare negli scritti carcerari di Gramsci, la polemica liberale e quella riformista hanno sottolineato i tratti autoritari e antiparlamentari della pratica leninista. Sul piano filosofico, le tesi di L. a favore di una gnoseologia materialistica hanno trovato numerosi oppositori nel campo del marxismo occidentale rivoluzionario; in particolare, sono state avversate da A. Pannekoek, che le interpretò come espressione di un'ideologia piccolo-borghese, funzionale alla politica dei fronti popolari, e da Korsch, che in esse vide una caduta nel «materialismo volgare», nonché il segno dell'influenza teorica che Kautsky, l'ideologo della socialdemocrazia tedesca, avrebbe continuato a esercitare su Lenin.

Leonardo da Vinci Pittore, architetto, scienziato (Vinci, Firenze, 1452 - castello di Cloux, presso Amboise, 1519).

L'umanista versatile. Figlio illegittimo del notaio ser Piero, di Vinci, si stabilì dal 1469 a Firenze, dove nel 1472 era già iscritto alla Compagnia dei pittori. Nel 1482-83 è a Milano alla corte di Ludovico il Moro. Qui egli svolse intensa attività di pittore, e di ingegnere militare. Questo periodo fu il più fecondo di opere compiutamente realizzate e di altre riprese in seguito. In partic. L. poté approfondire i propri studi scientifici e intraprenderne di nuovi, nel campo sia della fisica sia delle scienze naturali. La sconfitta di Ludovico il Moro (16 marzo 1500) costrinse L. a lasciare Milano. Partì per Venezia, fermandosi lungo il viaggio a

Mantova, alla corte di Isabella d'Este, dove venne accolto con grande favore e ricevette richieste di opere di pittura. Nell'apr. del 1500 lasciò Venezia, dove aveva compiuto studi per apprestamenti difensivi, e ritornò a Firenze, dove si dedicò alla pittura, ma più spesso dette «opra forte ad la geometria». Dal maggio 1502 al maggio 1503 rimase lontano da Firenze, quasi sempre al servizio del duca Valentino (Cesare Borgia). Vari appunti di L. di questo periodo testimoniano i suoi viaggi a Urbino, a Rimini, a Cesena, a Pesaro, a Cesenatico e in altre città delle Marche e della Romagna, dove egli studiò porti, problemi di idraulica, fortificazioni. A questo periodo appartengono gli originalissimi contributi di L. alla cartografia, al rilievo e alla descrizione dei luoghi. Ritornato a Firenze si occupò ancora, per P. Soderini, di pittura, di questioni militari e di canalizzazioni, a scopo sia pacifico sia militare (alcuni progetti arditi e utopistici sono tuttavia impressionanti per la lucidità della progettazione), e incominciò a studiare il volo degli uccelli e le leggi dell'idraulica; ordinò i suoi appunti secondo quella che sempre più si precisa come una visione d'insieme, in una concezione altamente originale delle «forze prime» attive nella natura. Amareggiato per l'incomprensione degli artisti e dei mecenati fiorentini verso il suo impegno di ricercatore, L. nel 1505 tornò di nuovo a Milano, nel marzo del 1508 a Firenze, e di nuovo a Milano nel sett. dello stesso anno. A questo periodo risalgono studi sulla navigazione fluviale, ricerche anatomiche e botaniche. Nel 1513 fu chiamato a Roma da Giuliano de' Medici, ma si vide escluso dalle grandi opere (i progetti per S. Pietro e la decorazione del Vaticano). Nel 1517 si rifugiò in Francia presso Francesco I, che gli diede residenza nel castello di Cloux presso Amboise e gli elargì una pensione annua come premier peintre, architecte et mechanicien du roi. L. aveva con sé alcuni quadri, una «infinità di volumi» di appunti e, benché impedito da paralisi alla mano destra, attendeva con passione agli studi di anatomia e a progetti di architettura. Impressionanti testimonianze di quest'ultimo periodo sono i disegni in cui è immaginata la fine del mondo, evento fantastico in cui operano con terribile bellezza le forze della natura.

Le riflessioni sull'indagine scientifica. L. non ha lasciato opere sistematiche, ma una larga messe di appunti, che contengono intuizioni geniali nei più vari campi scientifici (dall'anatomia all'ottica, dalla geologia all'astronomia, dall'idraulica alla meccanica), e che hanno grandissima importanza sul piano filosofico-epistemologico. Dalle riflessioni di L. risulta chiaramente che egli anticipa concezioni elaborate successivamente da Galileo, da Bacone e da Cartesio. In primo luogo, nell'indagine scientifica egli rifiuta il principio di autorità («Chi disputa allegando l'autorità, non adopra l'ingegno ma piuttosto la memoria»); qualunque ricerca deve incominciare con l'esperienza, per cercare di tradurre in termini di necessità ciò che nell'esperienza appare come contingente («Prima farò alcuna esperienza, avanti ch'io oltre proceda, perché la mia intenzione è allegare prima l'esperienza, e poi con la ragione dimostrare perché tale esperienza è costretta in tal modo ad operare»). L'indagine scientifica procede quindi in questo modo: l'esperienza offre la materia dell'indagine, la ragione rileva in essa quella necessità «che è freno e regola eterna della natura», la matematica è lo strumento che ci permette di esprimere le ragioni, ossia le leggi, che governano la natura («Nessuna umana investigazione può dimandarsi vera s'essa non passa per le matematiche dimostrazioni»). L. stabilisce così un nesso essenziale tra esperienza sensibile e conoscenza matematica, e concepisce quest'ultima come la sola disciplina capace di rappresentare la «necessità», ossia le leggi degli accadimenti naturali.

Leopardi, Giacomo

Poeta e pensatore (Recanati 1798 - Napoli 1837).

La formazione. I primi studi letterari e filosofici di L., primogenito del conte Monaldo e della marchesa Adelaide Antici, non tardarono a dimostrarne l'eccezionale precocità. Seguito inizialmente da precettori privati, s'immerse presto nella lettura dei classici, oltre che degli autori italiani, approfondendo la sua conoscenza del latino; apprese da solo il greco e l'ebraico; si dedicò a ricerche erudite e filologiche; compose versi e tradusse dalle lingue classiche (Orazio, Virgilio, Omero tra gli altri). L. si affermava intanto come filologo ed erudito. Nel 1817 strinse amicizia con P. Giordani, che conobbe dapprima solo per lettera e dal quale ricevette incoraggiamento a seguire la sua vocazione letteraria. Nel frattempo, innamoratosi di una cugina, scriveva l'elegia *Il primo amore* e compilava un diario in prosa sulla sua passione di adolescente. Da una passione civile e morale nascono invece le canzoni *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante*, con le quali il giovane poeta prende apertamente posizione rispetto alle idee reazionarie del padre. Contro il progetto di Monaldo e dello zio materno, C. Antici, che lo destinava alla carriera ecclesiastica, andava maturando intanto la sua decisione di abbandonare Recanati e la famiglia. Nel 1819 un tentativo di fuga, facilmente scoperto, si risolse in un nulla di fatto e L. dovette desistere. Solo a ventiquattro anni gli fu dato di allontanarsi dal paese natale, ospite dello zio a Roma.

I *Canti* e le *Operette morali*. Al ritorno da Roma, dopo un'esperienza che lo lasciò del tutto insoddisfatto, L. accettò nel 1825 l'invito a Milano dell'editore Stella, il quale gli affidò l'incarico di curare per lui una collana di classici latini e italiani. Si trasferì quindi a Bologna, poi a Firenze, dove conobbe letterati e patrioti come l'editore G. P. Vieusseux e G. Capponi, e infine a Pisa, dove trascorse il periodo forse più sereno della sua vita. Aveva già scritto le canzoni, fra le quali erano *Bruto minore*, *Alla Primavera* e *l'Ultimo canto di Saffo*: tutte ispirate, nei temi e nel linguaggio, a quel classicismo di cui, in polemica con i romantici, il poeta si dichiarava erede; e aveva scritto gli *Idilli*, compreso il maggiore, *L'infinito*, con cui s'inaugurava la fase più originale della sua poesia. La composizione della canzone *Alla sua donna* (1823) segnò l'inizio di un lungo periodo di silenzio poetico. L. si dedicò alle *Operette morali*, la cui stesura per la maggior parte risale al 1824 (ne scrisse poi un'altra nel '25, due nel '27 e due nel '32). Alla luce di una concezione rigorosamente antispiritualistica e materialistica dell'esistenza, il discorso leopardiano tocca qui i temi della vita e della morte, del piacere e del dolore, della felicità e della noia di vivere. Li tratta in forma ora mitica (*Storia del genere umano*) ora ironica e satirica, con l'occhio all'incorreggibile vizio degli uomini di crederci al centro dell'universo (*Dialogo di Ercole e di Atlante*, *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*); ora con riguardo all'esclusiva esigenza di un'esistenza liberata dall'inerzia e dalla noia (*Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*, *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*). Fra le punte più alte del libro saranno da annoverare il *Dialogo della Natura e di un'anima* e il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*; mentre in posizione di particolare spicco si colloca il *Dialogo della Natura e di un islandese*, energica affermazione del più maturo pessimismo leopardiano.

Gli ultimi canti. Tornato alla poesia nel 1828, L. compose tra Pisa e Recanati i suoi canti forse più intensi: *Il risorgimento*, *A Silvia*, *Le ricordanze*, *La quiete dopo la tempesta*, *Il sabato del villaggio*, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. Accogliendo l'offerta di un sussidio per un anno da parte di alcuni amici toscani, rimasti anonimi, il poeta poté tornare a Firenze, lasciando definitivamente Recanati; in compagnia dell'esule A. Ranieri si recò quindi a Napoli nel 1833, dove trascorse gli ultimi infelicissimi anni di vita. L'amore per la fiorentina F. Targioni Tozzetti gli ispirò i canti del cosiddetto ciclo di *Aspasia* (*Il pensiero*

dominante, Amore e morte, Consalvo, A sé stesso, Aspasia); l'emarginazione sofferta nell'ambiente napoletano si rispecchiò nell'immagine autobiografica del Passero solitario e nella satira politica dei Paralipomeni alla Batracomiomachia. Ma fu con *La ginestra* (1836), insieme a *Il tramonto della luna*, che L. raggiunse il culmine della sua poesia di questo periodo. La coscienza dell'infelicità umana resta la base di una protesta che, diretta contro la malvagità della natura, sollecita la solidarietà degli uomini contro il comune nemico. Il poeta, ribadendo la sua ferma avversione allo spiritualismo, rifugge da ogni forma di consolazione religiosa, nonché da ogni facile ottimismo nel progresso tecnico e scientifico. Sulla scia del *Dialogo di Tristano e di un amico*, un'ultima operetta morale risalente al 1832, il poeta torna così a insistere sul modello di un eroismo tragico, consapevole del vero e tuttavia non rassegnato al destino che ci è riservato.

Poesia e pensiero. Centrale risulta essere, nell'opera poetica leopardiana così come nelle riflessioni affidate allo *Zibaldone dei pensieri* (composto dal 1817 al 1832), il tema dell'infelicità costitutiva dell'essere umano. L'inizio della sua riflessione filosofica è collocato da L. stesso nel 1819, quando attraversò un periodo di grave crisi: impeditagli dalle condizioni fisiche anche la lettura, non gli rimaneva che meditare, approdando a quella che poi chiamerà «conversione filosofica». Se le prime 'canzoni civili' (*All'Italia*, *Sopra il monumento di Dante*, *Ad Angelo Mai*) sono animate da duri spunti polemici contro l'età presente, inerte e corrotta, nel *Bruto minore* e nell'*Ultimo canto di Saffo* L. procede ancora oltre: *Bruto* scopre la vanità degli ideali della virtù e della patria e, non rassegnandosi, si uccide; ma la poetessa greca si uccide senza intenzioni di rivalsa; si riconosce vinta e, anziché maledire la vita, se ne distacca sconsolata di lasciarla senza averla goduta. Dal 1823 al '28 L. porta alle ultime conseguenze il suo pessimismo. L'infelicità umana non è frutto di contingenze particolari a questo o a quell'uomo; e neppure nasce, come aveva creduto in un primo tempo per influsso dei pensatori settecenteschi, da situazioni storiche, dal prevalere della ragione sulla fantasia per effetto dell'avanzare della civiltà, del costituirsi degli uomini in società, che necessariamente tarpa le ali alla libertà e alla spontaneità individuale; ma è una legge di natura, alla quale nessun uomo in nessun tempo, anzi nessun essere può sottrarsi. È quello che gli studiosi chiamano il «pessimismo cosmico» leopardiano. L'uomo non cerca altro che la sua felicità, l'amor sui è l'unica molla della vita; e tuttavia la natura non si propone la felicità degli individui, ma tende soltanto alla propria conservazione, per la quale come sono necessarie le nascite così sono necessarie le morti. La vita non è che un più o meno lento morire e dunque non è che un'«inutile miseria». Intorno a tali temi, impostano una interrogazione radicale le *Operette morali*; la conclusione logica di questa concezione della vita non può essere che una: la necessità del suicidio. E tuttavia, se Porfirio, nel dialogo che s'intitola a lui e a Plotino, energicamente afferma quella necessità, Plotino lo dissuade: non ci è lecito, è da barbari, privarci della consolazione che ci viene dall'affettuosa presenza delle persone che ci vogliono bene, togliendo a queste la consolazione della nostra presenza. È la felice contraddizione da cui nasce la poesia leopardiana. Le *Operette* sono per lo più dialoghi, in cui spesso L. fa sibilare lo staffile del suo sarcasmo contro gli uomini illusi e vili che si rifiutano di fissare gli occhi sull'orrido vero. Con i 'grandi idilli' il pessimismo cosmico assume il suo vero volto poetico: la pietà cosmica. Con il pianto, cioè con la pietà per gli altri e per sé stesso, non sono compatibili né lo sdegno e il disprezzo per i codardi, né l'esaltazione del proprio coraggio. A partire dal 1831 il pessimismo leopardiano si riveste di una poesia nuda, severa, aspra, cui fa riscontro l'altrettanto aspra critica di L. nei confronti di tutte le illusorie ideologie del periodo (progressismo scientifico, spiritualismo, cattolicesimo

liberale). L. rivendica con forza, sulla base delle sue convinzioni materialistiche e illuministiche, il ruolo demistificante della ragione, unico organo che consente di raggiungere la lucida consapevolezza della reale condizione umana. Nella Ginestra, quasi un compendio poetico di tutta la meditazione leopardiana, tale consapevolezza apre a un messaggio di solidarietà: la coscienza del comune dolore dovrebbe spingere gli uomini a unirsi fraternamente.

Le Roy, Édouard

Filosofo francese (Parigi 1870 - ivi 1954).

Membro dell'Istituto di Francia (dal 1919), successe a Bergson nella cattedra di filosofia al Collège de France (1921) e all'Académie Française (1945); pervenuto alla filosofia dagli studi ma-tematici, è il più sistematico tra i pensatori del cattolicesimo modernistico francese. Il suo *Dogme et critique* (1907), fondato su basi pragmatistiche, interpreta i dogmi non come espressioni di verità teoriche ma come premesse dell'azione morale (che deve, cioè, procedere come se essi fossero veri): la loro saldezza è d'altronde implicita nel «dogmatismo morale», la cui convinzione è condivisa da Le R. come dal modernismo in genere. Nelle opere della maturità è presente, oltre all'influsso del pragmatismo, anche quello delle filosofie di Bergson e di Boutroux, che condizioneranno sempre più il suo pensiero. L'indeterminismo di Boutroux serve a Le R. per escludere l'idea del ferreo dominio della natura e interpretare le sue leggi come pure regole pratiche; l'intuizionismo di Bergson lo aiuta a rivalutare, contro l'analisi e la classificazione naturalistica, la conoscenza intuitiva, e a cercare in essa la via per nuove esperienze metafisiche. Si ricordano: *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927); *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1928); *Le problème de Dieu* (1929); *La pensée intuitive* (2 voll., 1929-30); *Introduction à l'étude du problème religieux* (1944; trad. it. *Introduzione allo studio del problema religioso*); *Essai d'une philosophie première* (post., 2 voll., 1956-58).

Lessing, Gotthold Ephraïm

Scrittore, drammaturgo e pensatore (Kamenzen, Sassonia, 1729 - Braunschweig 1781).

La vita. Destinato, per tradizione familiare, alla carriera ecclesiastica, preferì invece dedicarsi ad altri studi, frequentando a Lipsia circoli letterari e teatrali. A Berlino quasi ininterrottamente dal 1748 al 1755, cominciò a svolgere un'attività poetica e soprattutto critica, creandosi ben presto la fama di polemista severo. Costretto dalla guerra dei Sette anni a interrompere un viaggio per l'Europa in veste di precettore d'un giovane patrizio, fu a Lipsia dal 1756 al 1758, e quindi di nuovo a Berlino, dove si confermò definitivamente maestro della critica. Nel 1760 accettò il posto di segretario del generale prussiano Tanentzien trasferendosi a Breslavia, dove visse cinque anni. Consulente e critico teatrale ad Amburgo nel 1767, fu tra i promotori dell'iniziativa, e testimone del fallimento, di fondare un teatro nazionale. Progettò allora di trasferirsi in Italia, dove si recò invece per poco tempo solo in seguito. Con brevi interruzioni, trascorse gli ultimi undici anni della sua vita come bibliotecario alla corte del duca Ferdinando di Wolfenbüttel.

La critica e il teatro. Massimo esponente dell'Illuminismo (*Aufklärung*) in Germania, ha lasciato prove scarse, anche se non insignificanti, nel campo della lirica (*Kleinigkeiten*, 1751,

di stampo prevalentemente anacreontico; Oden, 1753) e sparse narrazioni in versi. La sua poetica illuministica si manifesta apertamente nelle Fabeln in prosa (1759; trad. it. Favole in prosa), in cui il genere favolistico è rivisitato con intenti pedagogico-razionalisti. Assai copiosa fu l'attività critica, oltremodo significativa per la ricchezza e l'originalità delle proposte: tra la varietà e ricchezza dei suoi contributi spiccano le due opere cui L. deve la fama di critico e di teorico, il Laokoon (1766; trad. it. Laocoonte, ovvero dei limiti della pittura e della poesia) e la Hamburgische Dramaturgie (1767-69; trad. it. Drammaturgia d'Amburgo). Nel Laocoonte, dal significativo sottotitolo *Über die Grenzen der Malerei und Poesie*, viene proposta una precettistica che, nell'ammirazione dei classici ritenuti insuperabili, affida all'arte plastica il mondo del bello, riservando alla poesia, che L. dice epica ma che in realtà intende drammatica, la dinamica dell'agire umano. Nella Hamburgische Dramaturgie, destinata a proporsi come testo rivoluzionario in campo teatrale, scavalcando i teorici francesi e polemizzando con i loro accolti tedeschi, L. risale direttamente ad Aristotele, affermando l'importanza esclusiva dell'azione e dell'unità che la riguarda, tralasciando come fittizie e solo occasionalmente motivate le altre due unità di tempo e di luogo. L'altro grande nome ricorrente nella Dramaturgie è quello di Shakespeare, per la prima volta proposto in Germania così prepotentemente come modello, di contro ai modelli francesi impietosamente dissacrati, al pari del teatro barocco tedesco. Del resto L. non fu solo il massimo teorico del teatro in Germania nel suo secolo, ma ne fu anche il massimo autore. Dopo commedie giovanili di genere satirico-moraleggiante, con Miss Sara Sampson (1755; trad. it.) crea il primo dramma borghese tedesco che proponga un'acuta dialettica delle passioni. Ma ben altre vette attinse L. con la triade delle più tarde opere teatrali: Minna von Barnhelm oder Das Soldatenglück (1767; trad. it. Minna von Barnhelm, ovvero la fortuna del soldato), concordemente considerata la migliore commedia in lingua tedesca; Emilia Galotti (1772; trad. it.), tragedia di denuncia contro i principati assolutistici tedeschi; e soprattutto Nathan der Weise (1779; trad. it. Nathan il saggio), in versi, sorta di ampia parabola drammatizzata in cui si afferma il principio della reciproca tolleranza e comprensione umana, e che costituisce il coronamento di un pensiero che a lungo aveva affrontato temi filosofici e teologici con ardimento e consequenzialità.

Religione e ragione: l'educazione dell'umanità. Contro l'intellettualismo inaridito della teologia ufficiale L. scrisse i Gedanken über die Herrnhüter (1750); passò poi alle Rettungen (1754), atti di riabilitazione di Girolamo Cardano e di altri pensatori del passato di dubbia ortodossia, di cui non sempre condivideva il pensiero ma di cui credeva si dovesse apprezzare la spregiudicatezza e la coerenza nel tentativo di un autonomo pensiero. L'attacco frontale all'ortodossia di gretta osservanza giunse solo nel 1774, quando, sotto il titolo di Fragmente eines Unbekannten, cominciò a pubblicare gli inediti di Hermann Samuel Reimarus, radicale razionalista che finiva col ridurre la Bibbia a un complesso di soli insegnamenti morali. L. accettava di Reimarus più il metodo che le conclusioni e, in partic., negava la possibilità di fondare sulla «storicità» degli scritti biblici la «verità» del cristianesimo. Ne scaturì una violenta polemica, che da parte di L. produsse Eine Duplik (1778), con la famosa affermazione della preferibilità della ricerca del vero al vero stesso riservato solo a Dio, l'Anti-Goeze (1778-79) e altri scritti, nei quali con accanimento L. combatté la confusione fra religione e filosofia, fede e ragione, ricercando per questa sempre una sua autonomia. Da ultimo, in Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780; trad. it. L'educazione del genere umano), muovendo dal principio dell'omogeneità fra ragione e rivelazione, nel senso che quest'ultima «non dà nulla al genere umano a cui non possa arrivare anche da sola l'umana

ragione», e considerando la rivelazione come il mezzo con cui Dio educa il genere umano nella via della verità (anticipando ciò cui la ragione solo lentamente può giungere), L. delinea il progresso di questa rivelazione dall'Antico al Nuovo Testamento, e poi ancora oltre, verso una terza età in cui la ragione sarà capace di raggiungere da sola quelle verità che il Nuovo Testamento, da cui pure mai si potrà prescindere, adombra e altre ancora a tali verità connesse; il termine cui tende il progresso è infatti la capacità della ragione di essere autonoma e di rischiarare sé stessa. Così, partendo da antiche suggestioni escatologiche, L. giunge a una loro laicizzazione, considerando l'educazione del genere umano guidato dalla provvidenza come il progressivo dispiegamento della ragione: per tale prospettiva L. è stato considerato uno degli iniziatori dello storicismo moderno.

Lévi-Strauss, Claude

Antropologo francese (n. Bruxelles 1908).

Prof. all'univ. di San Paolo in Brasile (1935-38), passò poi alla New school for social research di New York (1942-45), all'École pratique des hautes études di Parigi (dal 1950), infine al Collège de France dove (dal 1959 al 1982) ha insegnato antropologia sociale. Negli anni del secondo conflitto mondiale, L.-S. soggiornò negli Stati Uniti, dove entrò in contatto diretto con la tradizione etnografica di F. Boas e soprattutto con la linguistica strutturale, in partic. con Jakobson (1942). Primi segni della fecondità dell'incontro si trovano già in alcuni saggi (poi raggruppati nel volume *Anthropologie structurale*, 1958; trad. it. *Antropologia strutturale*), nei quali si applicano i metodi dell'analisi strutturale in linguistica allo studio di fenomeni, come la parentela o il mito, che, secondo L.-S., si prestavano facilmente a un simile tentativo. Fondata su una analoga assunzione teorica e metodologica è la prima grande opera di L.-S., *Les structures élémentaires de la parenté* (1948; trad. it. *Le strutture elementari della parentela*). Fin da quest'opera troviamo espressi i principali nodi problematici, e le scelte metodologiche, intorno ai quali si svolgerà il pensiero di Lévi-Strauss. Insieme all'attenzione per i sistemi sociali e culturali colti nei loro elementi costitutivi e soprattutto nelle reciproche relazioni, vi sono: la tematica filosofica del rapporto tra natura e cultura, e la corrispondente attenzione all'agire di principi mentali, spesso inconsapevoli, universali, che informano l'organizzazione dei sistemi di relazioni; la tematica psicologica, con la sua attenzione all'analisi di simili principi elementari del pensiero umano; la ricerca di ambiti delle società umane nei quali sia più immediata la possibilità di cogliere, nella loro capacità di organizzare sistemi di relazioni, simili principi elementari. Il problema del rapporto tra natura e cultura, e quello a esso collegato del rapporto tra aspetti strutturali, universali del funzionamento della mente umana e della società e aspetti storici, torna in *Race et histoire* (1952; trad. it. *Razza e storia e altri studi di antropologia*) e in *Tristes tropiques* (1955; trad. it. *Tristi tropici*). Di particolare importanza la critica a una visione evoluzionistica delle società umane che, in L.-S., sono connotate ognuna da una ritmicità storica peculiare. Alla contrapposizione etnocentrica e ottocentesca di «primitivo» e «civilizzato», L.-S. oppone la dicotomia tra «società calde» e «società fredde», ossia tra società caratterizzate da un elevato grado di accettazione e di accentuazione della dinamicità, dell'evento, del mutamento, e società tese, invece, a congelare il fluire degli eventi, della storia. Alcune rivoluzioni tecnologiche e culturali (in partic., quella neolitica) e particolari condizioni sociali (la facilità di comunicazione tra società diverse e insieme vicine) rappresentarono, secondo L.-S., gli eventi che dovettero favorire la creazione di aree storiche particolarmente «calde». Il nodo

cognitivo è invece affrontato in due fondamentali lavori dedicati alle forme di pensiero che più sembrano caratterizzare le società non occidentali: *Le totémisme aujourd'hui* (1962; trad. it. *Il totemismo oggi*) e *La pensée sauvage* (1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*). Il «pensiero selvaggio» è una modalità del pensare umano che, peculiare a tutti gli uomini di tutte le culture, caratterizza, per ragioni storiche e strutturali, alcuni settori della nostra società e, soprattutto, le culture non occidentali. Si tratta di una forma logica di pensiero che, piuttosto che agire per astrazione, classificazione e sublimazione di qualità, o per gerarchizzazione logica di classi ideali, opera, partendo da una particolare attenzione alle qualità sensibili del reale considerate nella loro capacità di fungere da segni, per produrre una continua rete di simboli e di significati.

Locke, John

Filosofo inglese (Wrington, Somersetshire, 1632 - Oates, Essex, 1704). Uno dei promotori dell'Illuminismo inglese ed europeo, fu il primo teorico del regime politico liberale e l'iniziatore dell'indirizzo critico della gnoseologia moderna.

La vita e le opere. Di famiglia puritana, nel 1652 entrava al Christ Church di Oxford, dove, conseguiti i gradi di baccelliere e maestro di arti, continuò a soggiornare pur avendo rinunciato alla carriera ecclesiastica per darsi agli studi di medicina. Ma non conseguì regolarmente il titolo dottorale, impegnandosi con ardore anche in studi di fisica e di fisiologia. Nel 1668 la Royal Society lo accolse tra i suoi membri. In questo stesso periodo a Oxford conobbe, in qualità di medico, lord Ashley poi conte di Shaftesbury che lo volle suo ospite a Londra e presso il quale poté far pratica in affari di Stato, collaborando alla soluzione d'importanti questioni economiche e politiche. Quando il conte di Shaftesbury nel 1682 fuggì dall'Inghilterra, L. si ritirò a Oxford, ma, sentendosi sospettato dai partigiani del re, si rifugiò in Olanda, dove sulla Bibliothèque universelle di J. Le Clerc pubblicò, a 54 anni, i primi scritti e dove entrò in relazione con Guglielmo d'Orange. Nel 1689 ritornò in Inghilterra. La sua autorità divenne allora grandissima: egli era il rappresentante intellettuale e il teorico del nuovo ordinamento liberale inglese. Ancora nel 1689 usciva anonima l'Epistola de tolerantia (trad. it. *Epistola sulla tolleranza*), poi i *Two treatises of government* (1690; trad. it. *Due trattati sul governo*) e il suo capolavoro, *An essay concerning human understanding* (1690; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*). Dal 1691 L. visse quasi sempre nel castello di Oates (Essex), ospite di Sir F. Masham, lavorando, pur malfermo in salute, a saggi sulle più varie questioni e interessandosi ancora ai problemi economici e monetari del momento fino ad accettare nel 1696 un incarico nel Board of Trade. Come già l'Epistola, *The reasonableness of christianity* (1695; trad. it. *La ragionevolezza del cristianesimo*), d'impostazione deistica, lo coinvolse in una lunga polemica resa più acerba dall'apparizione, nel 1696, del *Christianity not mysterious* di Toland. Nel 1693 erano usciti i *Some thoughts concerning education* (trad. it. *Pensieri sull'educazione*); e quattro *Letters on toleration* (tr. it. *Lettere sulla tolleranza*) apparvero via via dal 1690 al 1706, l'ultima postuma.

Critica dell'innatismo e teoria delle idee. Ricollegandosi sia alla filosofia baconiana che alla tradizione empirico-scettica della prima metà del Seicento, che aveva trovato in Gassendi esemplare espressione, e non senza risentire dell'influenza dei grandi rappresentanti della nuova cultura filosofica e scientifica, come Descartes e Hobbes, la ricerca di L. muove in primo luogo da un esame critico degli strumenti della conoscenza e del loro uso. L'idea della necessità di una «indagine pregiudiziale sui poteri e gli oggetti dell'intelligenza umana» si era

presentata a L. già nel 1671 e, svolta, quell'idea diventò il Saggio sull'intelletto umano, la prima indagine critica della filosofia moderna sulla linea che porta alle Critiche kantiane. L'opera, in quattro libri, presenta una teoria della esperienza considerata unica fonte della conoscenza umana e un inventario sistematico delle idee, esaminate al vaglio dell'esperienza con un procedimento che troverà integrale applicazione da parte di Hume. Presupposto dell'indagine è il principio, di derivazione cartesiana, secondo il quale avere un'idea significa percepirla attualmente, cioè esserne consapevoli, così che per L., essendo alcune idee (per es., quella di Dio) presenti nell'adulto ma non nel bambino, va respinta ogni teoria innatistica. Tesi fondamentale dell'opera è che tutte le idee derivano dall'esperienza, o perché direttamente fornite da essa (idee semplici) nella forma della sensazione o percezione esterna e in quella della riflessione o percezione interna, o perché costruite dall'intelletto (idee complesse) mediante un'attività di riproduzione, confronto e composizione condotta sulle idee semplici provenienti dall'esperienza. Tutti i concetti della metafisica (spazio, tempo, movimento, causa, identità, sostanza, individuo, persona) vengono allora esaminati, quali si presentavano nella cultura filosofica corrente, per accertare in quale significato essi debbano essere definiti quando ne sia riconosciuta l'origine. Il risultato più gravido di conseguenze di questa analisi è l'affermazione che non solo noi non conosciamo la sostanza delle cose, ma l'idea stessa di sostanza si rivela del tutto indeterminata e inutile per ogni conoscenza positiva. Passando all'esame delle varie forme di sapere, di cui le idee, semplici o complesse, costituiscono il materiale, L. conclude che la conoscenza umana può assurgere al valore di vera scienza quando si limiti alla considerazione dei rapporti formali fra le idee precedentemente analizzate e definite: tale è il caso della matematica e dei problemi morali. La scienza naturale fondata sull'esperienza sensibile deve rinunciare alla pretesa di costituirsi con puri ragionamenti, per tenersi all'osservazione dei fatti. Ma poiché l'uomo non può basarsi solo sulle certezze fondate su procedimenti puramente razionali, accanto alle conoscenze assolutamente certe (la certezza dell'esistenza dell'Io; quella, per via dimostrativa, dell'esistenza di Dio; quelle riguardanti la conoscenza di rapporti fra le idee) devono trovar posto quelle la cui certezza è più o meno fondata sulla probabilità. Tra queste rientra anche la fede religiosa.

La teoria del linguaggio. Particolare attenzione dedica L., nel 3° libro del Saggio sull'intelletto umano, al problema del linguaggio, connettendolo strettamente alla propria teoria della conoscenza. Le parole gli appaiono come segni convenzionali, non però riferiti direttamente alle cose, ma alle idee che di esse ci formiamo nella nostra mente. I termini generali, per es., corrispondono a idee generali, ottenute mediante un processo di astrazione. Lo status gnoseologico-ontologico dell'idea generale è peraltro estremamente controverso e rimanda al problema degli universali. L. sostiene che, in sede di definizione, si può far ricorso soltanto alle «essenze nominali», non alle «essenze reali», essendo impossibile conoscere le sostanze nella loro vera realtà. Il suo punto di vista è dunque prevalentemente nominalista, nonostante qualche oscillazione verso il concettualismo. Una trattazione dei nomi delle idee semplici e delle relazioni (considerati come sincategorematici) conclude la sua trattazione. La preoccupazione nei confronti delle distorsioni e degli errori cui può dar luogo un uso inadeguato del linguaggio, la preoccupazione cioè di correggere le storture della comunicazione intersoggettiva, s'intreccia in L. problematicamente con l'esigenza di un'analisi estremamente radicale e rigorosamente aderente alle premesse empiristiche di fondo, che comporta peraltro serie difficoltà. La connessione tra problemi linguistici e problemi gnoseologici determina infatti l'insorgere, all'interno del linguaggio, delle stesse

difficoltà emerse in sede di teoria della conoscenza; il linguaggio, lungi dall'essere strumento di comunicazione, viene talora a ridursi a linguaggio privato, valido cioè soltanto per il soggetto che se ne serve. I motivi della ricerca lockiana che sembrano aver esercitato maggiore influenza appaiono comunque l'impostazione nominalistica e i contributi a una teoria della definizione, in cui risulta chiara la possibilità d'impiegare anche altri metodi definitivi oltre a quello tradizionale per *genus et differentiam*.

Il pensiero politico. Il pensiero politico di L., come già quello di Hobbes, è strettamente legato alle tormentate vicende inglesi del Seicento, nel corso del quale lo scontro tra corona e parlamento diede luogo a due rivoluzioni (1642 e 1688), la prima delle quali accompagnata da una guerra civile. Se in questo scontro Hobbes prese le parti della corona, elaborando la prima teoria razionalistica dell'assolutismo, L. si schierò dalla parte del parlamento, elaborando la prima grande teoria liberale moderna. Comune ai due pensatori è il modello giusnaturalistico, imperniato sulla dicotomia stato di natura/stato civile o politico e sul patto come strumento per passare dal primo al secondo. Tale modello è tuttavia declinato in modo molto diverso. Per L. lo stato di natura non è uno stato di guerra, bensì uno stato di pace, benevolenza e assistenza reciproca: gli uomini collaborano tra di loro e stabiliscono vari rapporti (famiglia, scambi commerciali e così via), dando luogo a una sorta di 'società naturale'. Il limite dello stato di natura lockiano è nell'assenza di giudici in grado di risolvere le eventuali controversie: l'individuo, se i suoi diritti vengono violati da un altro, ha diritto di farsi giustizia da solo, ma nel fare ciò – poiché nessuno è buon giudice nella causa che lo riguarda – offenderà a sua volta l'offensore, dando avvio a un conflitto che non riesce a concludersi. Da tale difetto nasce l'esigenza di uscire dallo stato di natura, dando vita allo stato civile. Quest'ultimo sorge non per cancellare la condizione naturale, ma per perfezionarla, ponendo rimedio al suo unico difetto e conservando tutto quel che di positivo conteneva. In altre parole, le leggi civili dello Stato dovranno tutelare quei diritti naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà che precedono, cronologicamente e assiologicamente, la sua nascita. Di qui la struttura del patto in L., che torna ad articolarsi in due momenti: dapprima il *pactum societatis* (i cui contraenti sono gli individui e il cui contenuto è la nascita dell'associazione) e quindi il *pactum subjectionis* (i cui contraenti sono il popolo e il sovrano e il cui contenuto è la cessione di un unico diritto, quello a farsi giustizia da soli). Ne consegue che il potere dello Stato sarà rigorosamente limitato: esso non potrà mai violare i diritti naturali degli individui e dovrà rispettare il principio di legalità, esercitando i suoi poteri secondo procedure prefissate e pubbliche. Qualora lo Stato violasse i diritti naturali, esso perderebbe la sua legittimità e gli individui avrebbero quindi il diritto di resistere al sovrano, ossia il diritto di disobbedire ai suoi ordini e di deporlo. Come tutti i pensatori liberali moderni, L. teorizza anche la separazione dei poteri: il potere legislativo (che è il potere supremo) spetta al parlamento, eletto dai cittadini che ne abbiano diritto (sulla base del censo), mentre il potere esecutivo spetta al re. In tale modo egli intende garantire quel bilanciamento e controllo reciproco dei poteri (*checks and balance*) che costituisce un argine contro il dispotismo e un'ulteriore garanzia per la libertà dei cittadini. In L. troviamo infine una teoria innovativa della proprietà, che per la prima volta nel pensiero sociale e politico ne fa qualcosa di dinamico, frutto dello sforzo e dell'attività dell'uomo. Se è vero, osserva L., che la terra è stata data agli uomini in comune, come è scritto nella Bibbia, è altrettanto vero che la proprietà della persona è rigorosamente individuale: e come ognuno possiede individualmente il proprio corpo e la propria mente, così possiederà tutto ciò che l'opera delle sue mani e della sua intelligenza potrà procurargli. Con il lavoro, l'uomo trae i beni dallo

stato comune in cui si trovano originariamente e vi aggiunge qualcosa di individuale, che giustifica quindi la proprietà privata, la quale sorge già nello stato di natura. Dapprima L. pone due limiti all'acquisizione della proprietà privata: lasciare cose sufficienti e altrettanto buone agli altri e appropriarsi soltanto di ciò che può essere consumato. Ma tali limiti vengono superati grazie all'istituzione della moneta, che non è deperibile. L. è inoltre convinto che un'economia fondata sulla proprietà privata e sull'accumulazione illimitata di ricchezza generi uno sviluppo economico complessivo infinitamente superiore ai modelli preborghesi: un piccolo pezzo di terra coltivato privatamente, egli osserva, rende cento volte di più di quanto renderebbe se lasciato in proprietà comune (tanto è vero, aggiunge, che il re di un ampio e fertile territorio americano mangia, alloggia e veste peggio di un operaio giornaliero inglese). L. teorizza infine – sulla base di una chiara distinzione tra potere politico e potere spirituale – la tolleranza religiosa. Il potere politico, anche quando è basato sul consenso (come nel caso della teoria lockiana), può ricorrere alla forza, se le sue decisioni non vengono rispettate. Il potere spirituale, invece, può soltanto convincere e non costringere, perché la religione consiste nella fede interiore, senza la quale nulla ha valore di fronte a Dio. Imporre una fede religiosa con la forza non ha senso: si possono confiscare i beni, tormentare il corpo con il carcere e la tortura, afferma L., ma tutto ciò non può mutare le convinzioni interiori di un uomo. Queste mutano soltanto con la luce di una nuova convinzione, e non certo per effetto della forza. Perciò sfera politica e sfera religiosa debbono essere chiaramente distinte. Quanto alle varie Chiese, ognuna ritiene di avere il monopolio della verità: ma si tratta, secondo L., soltanto di una convinzione soggettiva. Ogni individuo entra spontaneamente in una Chiesa, sperando di aver trovato la vera religione e il culto più gradito a Dio; ma proprio per ciò, se cambiasse idea, deve poter abbandonare quella Chiesa, con la stessa libertà con cui vi era entrato. Ogni Chiesa ha il diritto di fissare i propri principi dogmatici, le proprie regole di culto e organizzative e di espellere chiunque non le rispetti; ma l'esclusione religiosa non deve avere conseguenze civili. Al decreto di scomunica, dice L., non deve seguire nessuna violenza, né fisica né verbale, e nessun danno ai beni del cittadino scomunicato. Dalla tolleranza L. esclude però sia i cattolici (perché obbediscono agli ordini di un sovrano straniero) sia gli atei (perché, non credendo in Dio, non riconoscono le leggi naturali che sono alla base della convivenza).

Löwith, Karl

Filosofo e storico tedesco della filosofia (Monaco di Baviera 1897 - Heidelberg 1973). Allievo di Husserl e Heidegger, dal 1936 al 1941 insegnò filosofia nell'univ. Tohoku di Sendai in Giappone; quindi insegnò negli Stati Uniti, prima all'Hartford theological seminary in Connecticut (1941-49), poi alla New School for social research di New York (1949-52); nel 1952 tornò in Germania, prof. di filosofia nell'univ. di Heidelberg. Il pensiero di L., inizialmente sotto l'influsso dei suoi maestri, soprattutto di Heidegger, si caratterizza, nella sua fase più matura, come rifiuto dello storicismo hegeliano, nella sua pretesa di porsi come supremo tribunale della storia, giustificatore del successo e del fatto compiuto, pur riprendendo i problemi stessi di Hegel: la storia e la sua finalità, i valori che essa realizza, ecc. Tra le opere si ricordano: *Max Weber und Karl Marx* (1932); *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935; nuova ed. 1956; trad. it. Nietzsche e l'eterno ritorno); *Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936); *Von Hegel zu Nietzsche* (1941; trad. it. Da Hegel a Nietzsche); *Meaning in history* (1949; trad. it. Significato e fine della storia); *M. Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1953; trad. it. Saggi su Heidegger); *Wissen, Glaube und*

Skepsis (1956; trad. it. Fede e ricerca); Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz (1960; trad. it. Critica dell'esistenza storica); Nature, history and existentialism (1966); Vorträge und Abhandlungen (1966); Gott, Mensch und Welt in Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche (1967; trad. it. Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche); Aufsätze und Vorträge 1930-1970 (1971).

Lukács, György

Filosofo ungherese (Budapest 1885 - ivi 1971).

Laureatosi a Budapest nel 1906, nel 1909 si trasferì in Germania (a Berlino e a Heidelberg), dove restò per vari anni, allo scopo di approfondire gli studi di filosofia. Fu un periodo decisivo per la formazione culturale di L., il cui pensiero risentì fortemente dell'influsso di Simmel, Weber, Rickert, Lask e della Hegel-Renaissance iniziata da Dilthey. Il rapporto con Hegel e con lo storicismo tedesco costituì il nucleo teorico delle sue prime opere: *Die Seele und die Formen* (1911; trad. it. L'anima e le forme) e *Die Theorie des Romans* (1915; trad. it. Teoria del romanzo). Gli stessi motivi teorici sono soprattutto presenti nell'importante e celebre opera del 1923, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (trad. it. Storia e coscienza di classe), che rappresenta il momento più significativo dell'incontro di L. con l'opera di Marx e con il marxismo. In questo libro, che ha esercitato un influsso non trascurabile su alcuni filoni della cultura europea, L. univa strettamente fra loro la teoria marxiana della reificazione e del feticismo, la critica hegeliana dell'intelletto e del materialismo, e la critica (sviluppata ampiamente dallo storicismo tedesco) dei procedimenti metodologici, 'analitici' e 'quantitativi', delle scienze della natura. Nel suo libro L. rivendicava un metodo incardinato sulla categoria della «totalità concreta», all'interno della quale soltanto possono essere colte le contraddizioni e le connessioni profonde tra i singoli fenomeni. Per alcune delle tesi in esso contenute (per es., la critica della «dialettica della natura» di Engels) fu duramente criticato dalla Terza Internazionale. L., ormai legato al movimento comunista (nel 1919 aveva partecipato alla repubblica sovietica ungherese di B. Kun, come commissario del popolo all'istruzione), sconfessò il suo libro. Ha inizio così la seconda fase della sua attività, ispirata al materialismo dialettico e volta a elaborare un'estetica marxista. In *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1948; trad. it. Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica) L. ha sostenuto la sostanziale continuità di metodo fra Hegel e Marx-Engels (da lui ormai rigidamente identificati); in *Die Zerstörung der Vernunft* (1954; trad. it. La distruzione della ragione) ha ricostruito il pensiero tedesco dell'età imperialistica, mettendo in rilievo una linea di sviluppo irrazionalistico che andrebbe da Schelling a Hitler. Come teorico dell'arte e della letteratura, L. ha elaborato una teoria estetica fondata sulla concezione leniniana del «rispecchiamento» e sulla categoria del «particolare»; la forma più alta di arte è per L. il realismo, che consiste nella rappresentazione di personaggi 'tipici' in circostanze 'tipiche'. L. ha presentato le sue teorie estetiche e letterarie nelle seguenti opere: *Essays über den Realismus* (1948; trad. it. Saggi sul realismo); *K. Marx und F. Engels als Literaturhistoriker* (1948; trad. it. Il marxismo e la critica letteraria); *Th. Mann* (1949; trad. it. Thomas Mann); *Der russische Realismus in der Weltliteratur* (1949); *Deutsche Realisten des XIX Jahrhunderts* (1951; trad. it. Realisti tedeschi del 19° secolo); *Balzac und der französische Realismus* (1952; trad. it. Saggi sul realismo); *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (1953; trad. it. Breve storia della letteratura tedesca); *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik* (1954; trad. it. Contributi alla storia dell'estetica); *Der*

historische Roman (1955; trad. it. Il romanzo storico); Die Eigenart des Aesthetischen (2 voll., 1964; trad. it. Estetica). Nel 1956 L. prese parte attiva al disgelo politico e culturale e partecipò al secondo governo Nagy in qualità di ministro della Pubblica istruzione. Dopo la repressione russa, fu deportato in Romania; rientrato a Budapest nel 1957, si ritirò da ogni attività pubblica e si dedicò interamente al suo lavoro scientifico.

Lucrezio Caro, Tito

Poeta latino (1° sec. a.C).

La tradizione antica non è concorde sulle date di nascita e di morte, che si possono collocare rispettivamente nel primo decennio del sec. 1° a.C. e intorno al 55 (secondo alcuni, sarebbe morto il giorno stesso in cui Virgilio prese la toga virile, il 15 ott. del 53). Non è noto il luogo di nascita: elementi di onomastica locale e generici riferimenti contenuti nell'opera hanno fatto pensare a Pompei, ma senza prove sicure. Della sua vita, unico e tutt'altro che certo episodio rilevante a noi noto è la sua follia, dovuta a un filtro amoroso, di cui ci informa Girolamo. Da essa L. sarebbe stato indotto poco più che quarantenne al suicidio, e la sua stessa opera sarebbe stata compiuta negli intervalli di lucidità; si sono anzi volute trovare tracce della follia nel suo poema, in passi dove è descritta l'amara esperienza dei folli tormentati dalle angosciose immagini dei loro terrori e dei loro desideri. È probabile, in ogni caso, che nella notizia di Girolamo (derivata dal libro *De poëtis* di Svetonio) vi sia un fondo di verità; l'immagine del poeta, quale risulta dalla sua opera, è certamente piena di dolorosa esaltazione, che sconfinava talvolta nel trasporto fanatico. È da notare, tuttavia, che a questi momenti di violenta accensione passionale non corrisponde mai uno smarrimento dell'intelligenza, che si fa, semmai, più lucida e penetrante. L. è autore del *De rerum natura*, a noi giunto nella forma che, a quanto pare, gli dette Cicerone quando alla morte del poeta ebbe tra le mani il manoscritto (compiuto ma non limato) e lo rivide rapidamente per la pubblicazione. Il poema si divide in 6 libri, a ognuno dei quali è premesso un proemio. La filologia moderna si è affaticata a ricostruire il testo, che per molti riguardi appare non definitivo, con soppressioni e spostamenti di versi e di interi passi, secondo criteri di ragionevolezza e di concordanza con i programmi che lo stesso L. enuncia circa l'ordine di trattazione della materia. Tuttavia, nessuna delle ricostruzioni complessive ha interamente soddisfatto, e si tende a tornare a considerare l'ordine tradizionale (salvo particolari) come l'unico sul quale sia veramente legittimo fondarsi.

La dottrina epicurea. Il *De rerum natura* è l'esposizione del mondo secondo i principi della filosofia di Epicuro, della quale L. si mostra eccellente conoscitore e assertore tanto convinto da non introdurre praticamente nulla di proprio. Per quel che riguarda la forma dell'opera, l'idea di un grande poema didascalico è tipicamente presocratica e, in particolare, sembra effettivamente che nella forza espressiva del linguaggio e nell'elevatezza delle immagini L. abbia preso a modello il poema *Sulla natura* di Empedocle. Ma al di là di ogni imitazione e modello, è chiaro che il soggetto della vasta opera, che non ha confronti nel suo genere nella letteratura latina (nella quale pure si ebbero molti poemi di soggetto didascalico), in quanto autonomo complesso delle norme etiche e dei concetti fisici epicurei, non poteva essere contenuto nella grande tela del poema, se non diveniva esso stesso trascinate motivo di vita interiore, teso nella conquista di un'espressione grandiosa e compiuta, che testimoniava con la sua imponenza, perfezione e novità, l'indiscutibile superiorità della propria fede su tutte. Nell'atto di concepire il poema, L. era alla ricerca di una certezza morale e filosofica,

indispensabile non solo a placare le sue ansie di conoscere e capire, ma soprattutto a tranquillizzare le oscure e profonde angosce del suo animo. In questo senso, il casualismo epicureo, che elimina ogni finalità dall'accadere cosmico, e sgombra con il suo perfetto razionalismo ogni dubbio sul poi e sul perché delle cose, risolvendo dolori e gioie, mutamenti e immobilità, passato e futuro, mente e materia nel fatto chiarissimo e ben descrivibile dell'aggrupparsi e del disgregarsi degli atomi, poteva valere come nessun'altra filosofia a liberare l'uomo capace di coglierne il senso profondo, da ogni dubbio intellettuale, morale, religioso. Naturalmente, la serenità dell'epicureo, che nasce dal sapere, cioè dalla dissoluzione delle illusioni e delle superstizioni circa la vita, le passioni, gli uomini, gli dei, è una serenità militante, che richiede la continua presenza della ragione a sé stessa, la sconfitta perpetua del sempre risorgente fantasma dell'illusione, la scienza a ogni passo confermata. Questa militanza epicurea fu per L. la passione di tutta la vita: la tensione della lotta tra il suo animo sensibilissimo e appassionato e la sua ragione che tenta di svelarne le illusioni per offrirgli la calma perfetta della sapienza, costituisce il nucleo lirico da cui la forza del pensiero, l'impeto del sentimento e l'acuta sensibilità si sviluppano nella forma poetica. Così nasce il *De rerum natura*, una delle più ricche opere dello spirito umano. La ricerca dell'esattezza concettuale conduce L. a innovare il lessico latino, e a introdurre in esso ingegnosi calchi, rispondenti al pensiero greco; la sensibilità per tutto ciò che è e soffre gli ispira un'altissima poesia delle passioni pietose e delle sventure. Le pagine più aperte del poema, d'altra parte, dai proemi ai famosi episodi delle follie d'amore (alla fine del 4° libro), o della peste d'Atene (alla fine del 6°), non si distaccano dal poema «dottrinale», apparentemente arido e duro, ma sono con esso in un rapporto combattivo e appassionato; la poesia di L. vive nel disperato sforzo di asserire con la scienza una pace e un'indifferenza dell'animo che proprio nel costruire la scienza si rivela incrinata a ogni passo dall'immensa pietà per le cose. Filosofo del cosmo fisico, L. lo descrive, e nel descriverlo trema di passione e di angoscia per esso, troppo vividamente evocato. Così, l'occhio freddo dell'osservatore della natura è pronto ad accendersi nell'osservazione dell'umanità e delle sue vicende, nel nesso che senza scampo lega cosmo e individuo. Nasce perciò in L. una poesia della drammatica storia degli uomini. Nella ricerca della sua singolare espressione, L. foggia la sua lingua e il suo verso, l'esametro, il classico metro del poema presocratico, aprendo nuove vie alla letteratura latina, per le quali Virgilio giungerà alla conquista della forma classica. Sia Virgilio sia Orazio, in modo diverso, subirono l'influenza di L. (ma il nome del poeta è menzionato solo molto di rado nell'età che lo segue e che vide crearsi intorno a L. una congiura del silenzio, dovuta specialmente al pesante giudizio di Cicerone sull'epicureismo). L. esercitò una influenza determinante nella storia della letteratura latina, e la dottrina del maestro Epicuro trovò in lui il mezzo d'espansione nel mondo moderno dall'umanesimo in poi. Il poema, pressoché ignoto nel periodo medioevale, fu riscoperto da Poggio Bracciolini nel 1417 (ed. princeps 1479). Successivamente filosofi, studiosi, letterati tennero il poema di L. in altissimo onore, come uno dei grandi testi dell'eredità pagana, da accettare o da combattere; nel Cinquecento, nel Seicento e nel Settecento la fortuna dell'epicureismo, del sensismo e del materialismo è strettamente legata a quella del *De rerum natura*.

Lullo, Raimondo (catalano Ramon Llull)

Filosofo, teologo, mistico e missionario catalano (Palma di Maiorca 1233/1235 - forse Isola di Maiorca 1315), detto *doctor illuminatus*.

Di nobile famiglia, sui trent'anni, dopo una crisi religiosa, decise di dedicarsi alla conversione degli infedeli. Studiò le arti liberali e la teologia, la lingua e la cultura araba: tra i suoi primi scritti l'Art abreuçada d'atrobar veritat (Ars compendiosa inveniendi veritatem, 1271) e il Llibre de contemplació (1272 ca.; in arabo nel 1270). Con l'appoggio di re Giacomo II riuscì a fondare un collegio missionario a Miramar; quindi, dopo aver viaggiato attraverso l'Europa, l'Asia e l'Africa (1280-83), a Roma cercò inutilmente di convincere il papa a una nuova crociata; poi a Parigi ottenne il grado di maestro delle arti e tentò di convincere il re e l'università a un suo progetto di preparazione di missionari per gli ospedali. A Montpellier scrisse una nuova redazione della sua arte (Art inventiva d'atrobar veritat). Tentò ancora, presso vari papi, di trovare aiuti per realizzare i suoi progetti missionari, ma inutilmente. Si dedicò allora alla grande opera enciclopedica Arbre de ciència (1296), mentre vestiva l'abito di terziario francescano; a Parigi, in rapporti con Filippo il Bello, scrisse per lui e per Giovanna di Navarra l'Arbre de filosofia d'amor (1298) e combatté l'averroismo. Compì altri viaggi missionari; con l'elezione di papa Clemente V, sperò di trovare appoggi per la crociata (scrisse il De fine e la Petitio Raymundi pro conversione infidelium). Nel 1307 a Bugia scrisse in arabo la Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni. Incarcerato e poi espulso, nel viaggio perse i suoi libri. Nel 1308 scrisse l'Ars magna generalis et ultima e l'Ars brevis. Ad Avignone dedicò al papa il Liber de acquisitione Terrae sanctae; poi indirizzò al Concilio di Vienna la Petitio Raymundi in concilio generali e ottenne che fosse deliberato l'insegnamento in varie università dell'ebraico, del caldaico e dell'arabo in cui L. vedeva uno strumento essenziale per preparare nuovi missionari. Tentò ancora la via della missione personale a Tunisi; ma qui le notizie della sua vita s'interrompono (1315): una pia tradizione lo dice martire; sembra che in realtà sia tornato e morto di lì a poco a Maiorca. I suoi scritti (in catalano, latino e arabo; questi ultimi, perduti, si conservano in versioni dello stesso L.) sono numerosissimi (243 ne indica Carreras i Artau) anche lasciando da parte quelli di dubbia attribuzione, come gli scritti alchimistici. Ci limiteremo a ricordare i più importanti: oltre alle varie redazioni dell'Ars magna, Metaphysica nova (1300); Logica nova (1303); Liber de creatione (1313). Tra le opere teologiche: Liber principiorum theologiae (prima del 1277); Liber contra Antichristum (1289-90); Liber de cognitione Dei (1300); Disputatio fidei et intellectus (1303). Opere mistiche: Llibre d'amic e amat (1282-83) compreso nel Blanquerna; Ars amativa. Opere scientifiche: Liber de astronomia (1297); Liber de lumine (1303); Liber physicorum (1310). Vanno anche ricordati: Doctrina pueril (1275 ca.) e alcune opere letterarie: come principali, il Blanquerna o Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna (1284, poi rimaneggiato) e il Llibre felix de les meravelles del mon («Libro felice delle meraviglie del mondo», 1288-89), e opere poetiche che costituiscono il primo grande documento della letteratura catalana.

L'ars lulliana. Prospettiva fondamentale del pensiero e dell'opera di L. è l'idea di missione (è un momento in cui musulmani e tatars premono ai confini della cristianità) per convertire gli infedeli e instaurare l'unità della fede: in questa prospettiva deve collocarsi anche l'idea centrale dell'ars lulliana (che L. fa risalire a una ispirazione e vocazione divina) che vuole offrire un metodo di discorso capace, per la sua necessità, di compiere quell'opera di conversione. Nel suo schema fondamentale l'arte di L. vuole stabilire elementi semplici e primi (non solo logicamente, ma ontologicamente: la logica lulliana coincide con la metafisica in quanto vuole attingere la struttura stessa del reale) raffigurati in lettere o altri simboli (ove è chiara anche l'influenza della tradizione cabalistica) e dare i metodi di combinazione di tali elementi primi (lettere, cerchi, figure mobili, ecc.) che permettano di

porli in relazione e di costruire quindi un discorso analitico-sintetico. L'arte, stabilendo, con i principi, i modi dei loro rapporti, dovrebbe indicare tutte le possibili combinazioni e offrire una visione totale della realtà costituendo una scienza unitaria (di qui il nesso tra «arte» ed enciclopedismo, già presente in L. e poi in tutta la tradizione che nei secoli seguenti si rifarà alla sua arte) da cui non restano escluse né le scienze fisiche né la teologia (della quale l'arte intende dimostrare le verità fondamentali). A rafforzare il fondamento metafisico dell'arte di L. viene la sua dottrina delle «dignità» divine: queste sono gli attributi fondamentali di Dio e insieme i principi assoluti dell'arte. Con queste «dignità», cui si affiancano i principi concernenti le relazioni tra gli esseri contingenti, si costruisce l'arte e quindi si «causa la scienza» con un procedimento (che L. indica come «discesa dell'intelletto») che, malgrado la sua configurazione analitica, vuole essere inventivo e sintetico. Sicché l'arte non si riduce alle tecniche dimostrative né alla mnemotecnica (che pure ne è elemento essenziale), ma s'inserisce in tutta una concezione della realtà; essa è una via a leggere il simbolismo del mondo sensibile e a ritrovare l'unità del sapere (che è l'unità del reale) e a ricondurre a Dio. È il recupero di una concezione unitaria del sapere, lungo la linea agostiniana, con un esito teologico e apologetico. Di qui anche l'impossibilità di distinguere la filosofia dalla teologia, dato il loro intrinsecarsi (nella sapientia christiana) secondo una subordinazione delle scienze alla dottrina di Dio: a quest'ultima spetta avviare una intelligenza della fede (torna un tipico tema agostiniano e anselmiano) che riesca a cogliere la ratio fidei per poi discendere, con i procedimenti dell'arte, all'analisi delle perfezioni divine. Di qui la polemica di L. contro l'averroismo, in cui egli avvertiva la rottura di quell'ideale unitario di sapienza cristiana. Caratteristiche dell'agostinismo medievale sono inoltre particolari dottrine di L. (simbologia della luce, ilemorfismo universale, pluralità delle forme, dottrina delle rationes seminales, primato della volontà); e alla stessa tradizione si riallaccia l'esito mistico di tutta la sua speculazione: il processo conoscitivo è orientato, attraverso «passaggi trascendentali», al superamento dello stesso intelletto per attingere, con l'aiuto della grazia, la verità della causa prima: in questo ultimo atto, la contemplazione è anche preghiera e amore (la tematica dell'amore che unisce l'uomo a Dio è ampiamente svolta da L. secondo una simbologia e un linguaggio che ricorda la sua prima educazione cortese e trovadorica). Larga l'influenza di L.: alla sua morte si erano già costituiti gruppi di seguaci (a Parigi, tra coloro che insegnarono nelle facoltà delle arti, ebbe particolare importanza Thomas Le Myésier, che raccolse una biblioteca lulliana e scrisse un Electorium per divulgare le idee del maestro), e in particolare negli ambienti dei francescani spirituali e gioachimiti (si avrà una condanna pontificia di tesi lulliane nel 1376, annullata nel 1419). Il trionfo del lullismo inizierà però nel Quattrocento, legato alla sua arte e a un complesso di scritti alchimistici (in gran parte almeno falsificazioni) per durare sino al Seicento, in rapporto soprattutto ai problemi dell'arte combinatoria, della mnemotecnica e dell'enciclopedia delle scienze.

Liotard, Jean-François

Filosofo francese (Versailles 1924 - Parigi 1998). Dopo un periodo di insegnamento nei licei, nel 1968 passò al Centre nationale de la recherche scientifique, divenendo quindi (1972-87) prof. all'univ. di Parigi VIII. Fu Visiting professor in varie università statunitensi. Critico del marxismo e dello strutturalismo, L. ha legato il suo nome soprattutto alla nozione di postmodernismo, che ha caratterizzato, sul piano filosofico, come l'epoca della dissoluzione dei cosiddetti grands récits, cioè dei sistemi filosofici e dei progetti a essi ispirati, tipici della modernità, informati all'idea di progresso storico. Tra le opere: Discours, figure (1971; trad.

it. Discorso, figura); *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973; trad. it. A partire da Marx e Freud); *La condition post-moderne* (1979; trad. it. La condizione postmoderna); *L'enthousiasme* (1986; trad. it. L'entusiasmo); *Lectures d'enfance* (1992; trad. it. Letture d'infanzia); *Moralités postmodernes* (1994); *Signé Malraux* (1996).

Mach, Ernst

Fisico, storico e filosofo tedesco della scienza (Chrlice, Moravia, 1838 - Haar, presso Monaco di Baviera, 1916).

Si laureò a Vienna nel 1860 e si dedicò subito a ricerche di fisiologia delle sensazioni; fu prof. di fisica nell'univ. di Graz nel 1866, poi in quella di Praga (1867-95), per passare infine a insegnare filosofia della scienza nell'univ. di Vienna (1895-1901).

I lavori sperimentali. Dopo aver pubblicato numerose memorie di acustica e di ottica, scrisse una serie di lavori sperimentali, riassunti in un'esposizione divulgativa del 1897, sul moto in un fluido dei proiettili dotati di velocità supersonica. L'importanza scientifica di questi lavori è testimoniata dal fatto che presero il nome di M. enti e grandezze (cono, linee, angolo, onda di M.; numero di M.) relativi al moto di un corpo in una corrente fluida. Meccanicista nei primi anni della sua carriera scientifica, M. abbandonò ben presto la dottrina allora dominante (che voleva ricondurre tutti i fenomeni fisici sotto il dominio della meccanica), spinto dai suoi studi di fisiologia e di storia della scienza.

La concezione filosofica. M. contrappose al meccanicismo un'analisi storica della nascita e dello sviluppo delle idee scientifiche, la quale lo portò a riconoscere il carattere eminentemente empirico dei fatti su cui si basa la costruzione scientifica e quindi la legittimità di modificare le basi teoriche di una scienza quando nuovi esperimenti lo consigliano: secondo M. soltanto l'indagine storico-critica ci ripara dalla tentazione di snaturare le teorie scientifiche in un sistema di dogmi, dietro i quali appariva asserragliato il meccanicismo. A questa concezione filosofica s'ispirarono le più importanti opere scientifiche di M. e gli scritti di divulgazione scientifica, che ebbero larga diffusione, attraverso numerose edizioni tedesche e traduzioni in varie lingue, ed esercitarono una profonda influenza sull'evoluzione del pensiero scientifico moderno; è il caso delle *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* (1896; trad. it. Letture scientifiche popolari), ritenute un classico della divulgazione scientifica. Di particolare importanza fu *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (1883; trad. it. La meccanica nel suo sviluppo storico-critico), nella quale si trova un'articolata critica ai principi newtoniani: Einstein riconobbe che la lettura degli scritti di Hume e di M. rese «enormemente più facile» il suo lavoro critico e aprì la via alla sostituzione della meccanica newtoniana con la meccanica relativistica. M. parte dal concetto di massa, ne critica la definizione newtoniana e le successive, ne dà una nuova definizione per astrazione (definisce, cioè, il rapporto delle masse di due corpi) e conclude che questa nuova impostazione rende ridondante il terzo principio della dinamica o principio di azione e reazione, che esprimerebbe una seconda volta lo stesso fatto utilizzato nella definizione. Critiche altrettanto penetranti egli muove ai concetti newtoniani di tempo, spazio e moto assoluti. Uno spirito antimetafisico e antidogmatico permea l'opera scientifica di M. e lo spinge a rigettare dalla fisica ogni ente non osservabile, come gli atomi, e perciò a condividere l'energetismo di W. Ostwald e di Duhem. Altra caratteristica saliente della sua mentalità è la concezione economicistica della scienza: le leggi scientifiche hanno la precisa

caratteristica di costituire una descrizione compendiata dell'esperienza, in modo da favorire la predizione; lo scopo della scienza non è la ricerca delle cause, ma la connessione dei fenomeni mediante relazioni matematiche. Anche il concetto, lungi dall'essere una copia del fenomeno, è visto come una determinazione di esso, una definizione mediante misura. Le leggi della natura sono pertanto regole che riassumono economicamente il succedersi delle nostre sensazioni. M. è considerato uno dei più autorevoli esponenti dell'empirio-criticismo (→), che assume il fatto elementare della sensazione come contenuto immediato di coscienza. Secondo questa posizione i corpi diventano aggregati di sensazioni spazio-temporali; la categoria di causa viene eliminata e sostituita con il concetto matematico di funzione: la stessa nozione tradizionale dell'Io viene dissolta. Conseguentemente, l'unica differenza tra fisica e psicologia è ridotta alle differenti modalità con le quali esse esaminano un materiale comune, cioè le sensazioni. Il neopositivismo, al suo primo costituirsi tra il 1920 e il 1930, si richiamava esplicitamente a M. e alla sua opera di epistemologo, con il proposito di continuarla. Le sue principali opere sono: *Die Geschichte und die Würzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (1872); *Die Prinzipien der Wärmelehre* (1896); *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (1900; trad. it. *Analisi delle sensazioni*); *Erkenntnis und Irrtum* (1905; trad. it. *Conoscenza ed errore: abbozzi per una psicologia della ricerca*); *Die Prinzipien der physikalischen Optik, historisch und erkenntnis-psychologisch entwickelt* (1921).

Machiavelli, Niccolò

Scrittore politico, storico e trattatista (Firenze 1469 - ivi 1527).

La vita e le opere. Per gli anni della formazione e della giovinezza di M. non disponiamo che di poche e frammentarie notizie, la maggior parte delle quali desumibili dal diario del padre Bernardo. Questi ci lascia intravedere per il figlio un corso di studi tipico per un giovane della media borghesia cittadina avviato a carriere amministrative o a professioni giuridiche. La sua dovette essere una formazione essenzialmente latina, e quindi estranea alla grande rinascita umanistica degli studi greci che nella Firenze di Lorenzo il Magnifico aveva avuto uno dei massimi centri europei, e anche estranea alla maggiore corrente filosofica del tempo, il neoplatonismo di Marsilio Ficino. Tra i testi di Bernardo che dovettero influenzare la formazione del figlio troviamo anzitutto Tito Livio, quindi Macrobio, Prisciano, l'Etica aristotelica con il commento dell'Acciaiuoli, ma anche gli scritti logici dello Stagirita, e poi Plinio, Giustino, nonché diverse opere di Cicerone. Altro dato fondamentale è una trascrizione giovanile, integralmente di mano di Niccolò, del *De rerum natura* di Lucrezio che testimonia un contatto allora alquanto inconsueto con uno dei filoni essenziali del materialismo antico. La sua formazione, quindi, come poi il complesso della sua biografia, ci restituisce il profilo non di un filosofo in senso tecnico e accademico, e neppure di un umanista o di uno studioso, quanto piuttosto di un pensatore a suo modo rigoroso e sistematico, ma estraneo alle forme della trattatistica accademica (sintomatica la scelta del volgare sul latino), nonché estremamente reattivo nei confronti della realtà in cui si trovava ad agire. Dal 1498 M. fu al servizio della Repubblica fiorentina con funzioni di sempre maggior responsabilità: sul piano diplomatico, svolgendo missioni presso le maggiori corti dell'epoca; su quello politico, coadiuvando l'operato del gonfaloniere Pier Soderini; e soprattutto su quello militare, nella veste di attivo organizzatore della milizia cittadina. Tale larghissima esperienza sarà in seguito richiamata, insieme all'assidua lettura degli autori

antichi, come la fonte e quasi la garanzia del proprio sapere politico. Nel 1512, a seguito della restaurazione dei Medici in Firenze, M. – in quanto braccio destro del deposto gonfaloniere – fu estromesso dal suo ufficio, incarcerato e torturato, per essere poi confinato fuori Firenze. All'inattività forzata che seguì risale la composizione di tutti i suoi maggiori testi politici e storici (fino ad allora non era stato autore che di poesia e di teatro): il Principe (→) (1513), nel tentativo di conquistare il favore dei nuovi signori di Firenze; i Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio (1513-19), nati da un libero esperimento pedagogico a contatto con il gruppo dei giovani aristocratici degli Orti Oricellari; l'Arte della guerra (1521), unica sua opera maggiore pubblicata in vita; nonché, riconquistata almeno parzialmente la fiducia dei Medici, le Istorie fiorentine (1525) commissionategli da papa Clemente VII. Solo negli ultimi anni tornò a ottenere qualche minore incarico diplomatico e militare. Morì nel giugno del 1527, a poco settimane dal sacco di Roma, che sanciva quella gravissima crisi politica e militare degli Stati italiani in tanti suoi scritti deplorata e combattuta. Si era frattanto affermato come il massimo commediografo del tempo, grazie in partic. alla Mandragola.

Il Principe: la necessità della politica. Fondamentali, per la ricostruzione del pensiero politico che gli avrebbe dato fama mondiale, sono il Principe e i Discorsi. Considerato il carattere della formazione e della biografia machiavelliana, e più ancora l'intento sempre pragmatico e in qualche misura occasionale delle sue opere, sarebbe inutile e persino fuorviante attendersi una definizione formale e scolasticamente impostata dei temi e dei concetti che costituiscono la trama di queste due opere. Una ricca esemplificazione storica accompagnata da commenti volti a estrarne «regole» è la sostanza del metodo argomentativo machiavelliano, ben attivo fin nei primi testi degli anni del segretariato, dove è evidente l'esigenza di compenetrare esperienza politica e riflessione teorica. Già questi brevi scritti lo mostrano del tutto consapevole di quelli che saranno i temi al centro della successiva riflessione. In primo luogo il classicismo esasperato, ossia la convinzione che dalla vicenda di Roma antica sia possibile dedurre le «regole» della buona politica, valide sempre e comunque. Quindi il naturalismo di fondo e il pessimismo antropologico; l'assenza di un disegno provvidenziale nella storia umana e naturale; la centralità della guerra come condizione immanente alla realtà politica; la considerazione della funzione politica della religione e delle istituzioni deputate al culto; la meditazione sulla fortuna; l'attenzione per le divisioni sociali colte nel loro nesso con la forma istituzionale dello Stato. Che sono appunto le disposizioni teoriche e i grandi temi che trovano pieno sviluppo nel Principe. Quest'opera non è solamente una teoria del perfetto agire politico e una fenomenologia dei principati, ma anche un progetto per il presente: su scala cittadina, con la delineazione di un «principato civile» che derivava dal passato fiorentino; e su scala nazionale, esortando a una reazione militare contro il predominio straniero. È inoltre il tramite dal quale l'autore sperava il proprio reinserimento nella politica attiva. Pur nel carattere composito dell'opera, a M. non manca la precisa consapevolezza del proprio metodo e della sua novità: «sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende – proclama in un celebre passo in cui prende congedo da un'illustre tradizione classica e cristiana di pensiero politico – mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa, per quello che si dovrebbe fare, impara più presto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini in fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non

buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità». Il rifiuto di costruire una precettistica alla luce del rapporto tra politica e morale, non è in M. una premessa empirica o una disposizione psicologica, come poteva essere presso alcuni pensatori classici e anche dell'era cristiana, ma è la conseguenza di una consapevole impostazione di metodo, che consiste nell'intuizione di un dato fondamentale della realtà umana, la quale è strutturalmente varia, mutevole, insicura, perché vari, mutevoli e insicuri sono e si sentono gli uomini, e il loro naturale tentativo di contenere e volgere a proprio vantaggio l'immane potenziale negativo che è nella loro stessa condizione, non fa che confermarla e rimettere continuamente in moto il flusso della storia. Di tale carattere della condizione umana, singolarmente e collettivamente considerata, il Principe abbonda di espressioni divenute celeberrime per la loro icasticità (alla fortuna mondiale dell'opera non è estraneo uno stile asciutto, conciso e di rara efficacia) le quali nel loro insieme indicano e caratterizzano il rischio permanente che la realtà umana crea a sé stessa. Proprio questa continua minaccia di disgregazione e di rovina è la materia sulla quale sorge e si esercita la politica: essa infatti si rende necessaria per contrastare la minaccia che l'azione degli uomini e delle cose della natura (ma, almeno nel Principe, più degli uomini che delle cose della natura) rappresenta per altri uomini. Ecco perché, segnando con ciò la massima distanza da posizioni universalistiche e ireniche ancora profondamente vive nel Rinascimento, per M. la politica è sempre, strutturalmente, conflittualità; gestione quanto più possibile razionale e utile della conflittualità che segna la condizione umana, ma mai utopica elisione o soppressione di essa. In tal senso, nella sua radice ultima, la politica è comunque una relazione che presenta vincitori e vinti, uomini che comandano e uomini che obbediscono, uomini che l'equilibrio esistente vogliono conservare e altri che lo vogliono capovolgere. L'autentica rivoluzione nell'episteme della politica operata da M., che alcuni hanno voluto paragonare a quella galileiana, consiste proprio nello scrutare il mondo della politica nella sua elementarità definendone le dinamiche costitutive. In ciò consiste il suo realismo e l'orgoglio, che non gli è estraneo, di aver fondato la moderna scienza politica. Tale rivoluzione fu resa possibile proprio dall'aver posto al centro della considerazione la concreta esperienza della storia congiunta a una rinnovata capacità di leggere gli autori antichi, ormai umanisticamente avvicinati senza il filtro dell'allegorismo medievale e cristiano. Tutta l'opera è attraversata dalla percezione della «necessità» della politica; ossia la necessità, che non conosce gradazioni o attenuazioni, di conservare lo Stato: essa è assoluta e come tale il principe deve sentirla. La perfezione della «virtù» politica – vecchia parola che, spogliata di ogni connotazione morale o religiosa, riceve in M. contenuti affatto nuovi – consiste proprio nel porsi in condizione di rispondere agli imperativi di tale necessità. Pertanto l'agire politico, nella sua essenza e nelle dinamiche che gli sono proprie, è compiutamente autoreferenziale, non rinvia a null'altro che gli offra giustificazione e fondamento e che, in qualche modo, lo redima su di un diverso piano, sia esso morale, giuridico, religioso. Ecco perché, piuttosto che di autonomia (Croce parlò di M. scopritore dell'autonomia della politica), che è pur sempre un relazionarsi e distinguersi da altro, bisognerà parlare per M. di absolutezza della politica; ossia, di un criterio dell'agire che, una volta assunto, tutto a sé riconduce e di tutto diviene norma. Nella sua pagina, come nella sua teoria, l'ambito della morale rimane allora irrelato rispetto a quello della politica; né mai può parlarsi di un fine extrapolitico che offra riscatto al male che può essere intrinseco al mezzo politico. In realtà per l'autore del Principe il male non cessa di essere tale perché talvolta esso può essere politicamente necessario per la salvezza dello Stato e la conservazione del potere. L'autentica grandezza etica di M., e la radice dell'inconfondibile accento tragico che segna la sua opera (nonché la sua incommensurabile distanza rispetto alla posteriore trattatistica della «ragion di Stato» e al

casuismo gesuitico del «fine che giustifica i mezzi»), sta proprio nella consapevolezza con la quale entrambi i termini – la politica e l’etica – sono saldamente posseduti, senza che tuttavia dell’antinomia che li oppone sia avvertita come possibile una qualche mediazione. In M. non manca una considerazione naturalistica dei soggetti politici e dunque la tendenza a considerarne in termini fisiologici le dinamiche, evidente nel fiorire di metafore mediche, zoologiche e vegetali (le società come «corpi misti», lo Stato come edificio o come pianta la cui robustezza dipende dalle fondamenta o dalle radici, le classi sociali come liquidi fisiologici, ecc.). Ma per lo più i suoi testi vivono nella non risolta contraddizione tra una logica e un tempo della natura al quale appartenerebbero le società umane, che dunque conoscono una vicenda di nascita, sviluppo e morte che in quanto tale non dovrebbe subire deviazioni; e una logica e un tempo della «virtù» politica, individuale e collettiva, che invece viene dichiarata capace di contrastare il «corso» che la natura e i cieli assegnano a ciascun corpo. In effetti, l’assolutezza e la necessità della politica sono tali non perché esprimano una struttura eterna e immutabile della realtà umana e naturale, ma perché, semplicemente, sul filo di un primordiale bisogno di sicurezza e di garanzia contro la morte e la rovina che possono derivare dall’essere «tristi», e cioè «non buoni», la politica afferma sé stessa e la sua logica, la quale può imporre di infrangere il dettato della coscienza morale. È dunque chiaro che la necessità propria all’azione politica non va confusa con la necessità che risulta da una legge di tipo strettamente naturalistico. Quindi per il principe adeguare la propria azione agli imperativi della politica non è un destino inscritto nella naturale struttura delle cose, ma è, anzitutto, una scelta tragica poiché può richiedere il sacrificio della coscienza; è un difficile compito da perseguire, una capacità (una «virtù» nel lessico di M.) da acquisire e mantenere nelle fluttuazioni insidiose della «fortuna», la quale altro non è che il trasparente sinonimo della minaccia che dal caos della storia è sempre pronta a risorgere contro di lui e contro lo Stato. Lo stesso ricorso, che M. prescrive, al lato bestiale e ferino della natura umana è, per il principe, non l’abbandonarsi a una bassa istintualità, bensì una scelta dettata da calcolo razionale, che richiede sapere e capacità di distacco, plastico adattamento alla varietà delle situazioni e senso dell’occasione, come è chiaramente espresso dalla celebre metafora del principe-centauro, il cui senso è che «a uno principe è necessario sapere usare bene la bestia e l’uomo». Dalla sua pubblicazione postuma nel 1532 il Principe si è subito imposto come uno snodo centrale nella coscienza politica occidentale, ben al di là dei fenomeni più contingenti del machiavellismo (→) e dell’antimachiavellismo del 16° sec. e della coeva trattatistica intorno alla ragion di Stato. Dopo di allora non ci fu scrittore di storia e di politica che in una maniera o nell’altra non risentisse della lezione di Machiavelli. Per altro verso, una lettura semplificata del Principe ha fatto di questo testo e del suo autore, dal teatro elisabettiano fino alla contemporanea letteratura per manager, il simbolo della spregiudicatezza e del cinismo politico, fornendo il pretesto alle più disparate rivisitazioni che continuano ad alimentare il mito, ancor vivo specialmente fuori d’Italia, di un M. demoniaco e maestro del male.

I Discorsi: la lezione civile degli antichi. Diversamente dal Principe, il commento liviano non risponde a una sfida delle contingenze presenti: dà bensì espressione vivissima alla passione politica dell’autore, ma la dispone in un congegno teorico ed espositivo assai più largo, nel quale l’approfondimento dei propri motivi teorici e storiografici risulta di gran lunga prevalente. Medesimo è però lo sfondo di letture classiche e di esperienze moderne che è dato scorgere dietro le due opere. Rimane, come maggiore differenza di impostazione, che nell’opuscolo sui principati la politica è prevalentemente considerata dal punto di vista dell’azione individuale, mentre i Discorsi si presentano come una teoria della perfetta

repubblica e un'analisi distesa dei fattori di lunga durata nella vita degli Stati. Anche in questo diverso e più complesso contesto non è però trascurato quel che la politica e la vita associata devono, specie nei momenti aurorali o nelle crisi acute, al ruolo demiurgico dell'individuo d'eccezione. Inoltre, la maggior ampiezza dell'opera e il suo andamento di libero commento ad alcuni luoghi dello storico latino consentono a M. quelle chiarificazioni di carattere gnoseologico e anche di filosofia della storia e di cosmologia che non avevano trovato luogo nel Principe. I Discorsi sono anzitutto una sfida pedagogica: a essere indicato come degno di imitazione è lo stesso sapere politico degli antichi, e le realizzazioni civili alle quali esso pervenne. In tal modo il motivo tutto umanistico dell'imitazione degli antichi, che è il cuore del classicismo rinascimentale, riceve un'estensione tanto provocatoria quanto inedita, quando almeno sia considerata nell'intensità e nel valore che l'autore vuol conferirle, includendovi la vita civile e i costumi militari. L'imitazione viene dichiarata possibile perché nulla è cambiato: il principio dell'uniformità umana e naturale della storia (gli uomini sono sempre gli stessi, così come gli elementi naturali e cosmici che ne influenzano le vicende) consente che con l'antichità siano istituiti dei confronti autentici e normativamente validi, e che l'imitazione sia ritenuta politicamente praticabile. È soprattutto a causa della religione cristiana che l'uomo moderno è divenuto incapace di apprezzare quel sapere politico che invece gli antichi possedevano pienamente. Il compito, teorico e pratico, conoscitivo e pedagogico, che M. assume consiste nel rendere nuovamente udibile la lezione civile degli antichi. Da questa posizione discende non solo il generale atteggiamento antimoderno, ma la più radicale polemica anticristiana che percorre il testo e si esplicita più che nell'invettiva contro la Chiesa di Roma, nell'adesione alla teoria, di derivazione averroistica, dell'eternità del mondo. Ai primi 18 capp. dell'opera, che appaiono più marcati da un'intenzione sistematica, M. affida il compito di delineare il quadro delle condizioni che rendono possibile la genesi del vivere politico nelle sue varie forme, individuando le ragioni del differenziarsi di tali forme, del loro mantenersi e crescere potenti, e infine del loro decadere (secondo l'impostazione classica, di matrice aristotelica, le forme sono tre: monarchia, aristocrazia e democrazia, con le relative degenerazioni). Al di là degli intenti classificatori, è subito chiarissimo il punto di metodo: non è nei cieli della religione, o negli ideali del diritto e dell'etica, che va cercato il criterio con il quale giudicare le «città» e il loro sviluppo; è piuttosto nella loro stessa storia che bisogna saperlo scorgere, nelle concrete realizzazioni alle quali esse pervennero, nella capacità di resistere agli «accidenti» e nella «civiltà» che seppero esprimere. Ecco perché il paradigma dell'antichità si specifica nell'ulteriore paradigma della storia romana arcaica: ossia di quella storia che pose le premesse per la più straordinaria realizzazione civile che l'umanità abbia mai conseguito. Su questi fondamenti M. delinea una genesi delle società nella quale un'umanità ferina, mossa solo dall'elementare bisogno della propria difesa e sostentamento, viene trovando gli istituti del vivere civile a poco a poco e senza la guida di una qualche razionalità superiore. La stessa «cognizione delle cose buone e oneste», e la conseguente «cognizione della giustizia», con movenza crudamente utilitaristica non nasce che dal calcolo di coloro che, essendo ormai nella condizione di poter «fare leggi» e «ordinare punizioni», presumono di doversi difendere dalle «ingiurie» che vedono compiere contro terzi, e delle quali temono di divenire possibili bersagli. Prospettata nella dimensione antropologica degli «inizi», inscritta in una «sterminata antichità», esce confermata quell'intuizione della politica come risposta a una primordiale esigenza di sicurezza e di difesa che nel Principe veniva invece ragionata nella logica che deve sorreggere l'azione individuale, o dello Stato già costituito come individualità. Sempre sulla falsariga della storia romana, messa a confronto con altre vicende istituzionali, M. scorge

nelle costituzioni che reggono la vita degli Stati il riflesso degli assestamenti e dei compromessi a cui mettono capo le inevitabili lotte sociali che attraversano il «corpo» di ogni società. Quanto mai innovativo a questo proposito il suo atteggiamento e la sua valutazione storiografica: se pressoché unanime era stata e ancora a lungo sarà la condanna delle lotte e dei tumulti sociali, in nome della pace sociale, M. al contrario, guardando agli esiti politici e militari cui Roma pervenne, scorge negli urti tra patrizi e plebei il fattore che spinse a trovare un più equo assetto istituzionale, rendendo la stessa società più dinamica e libera, nonché pronta a correre l'avventura della conquista militare e della grandezza. La libertà che a più riprese M. evoca, e della quale Roma offrì la più alta realizzazione, non ha nulla a che vedere con la moderna libertà dell'individuo nei confronti dello Stato – problema che nel suo orizzonte teorico neppure si pone – ma è ragionata nei termini esattamente opposti, e in ciò veramente rispondenti all'esperienza storica dalla quale proveniva, della libertà dello Stato e delle sue istituzioni dagli appetiti degli individui e delle fazioni. Le varie espressioni sinonimiche o concettualmente equivalenti impiegate da M. – «vivere civile», «vivere libero», «comune bene», o anche talvolta e più semplicemente «repubblica» – concernono sempre la vitalità e la potenza di quello Stato che, avendo saputo dare adeguata espressione alla materia sociale che racchiude nel suo seno, non teme che da tale materia si generino «sette» o fazioni operanti fuori e contro la propria struttura, e perciò è nelle migliori condizioni per prevenire le minacce che sempre sorgono sulla scena internazionale. È più che legittimo considerare i Discorsi come l'atto fondativo della moderna storiografia sulla Roma classica. Ma al di là del suo valore storiografico, quest'opera così integralmente penetrata dal motivo umanistico dell'imitazione, così potentemente animata da una passione antimoderna, che è civile prima ancora che culturale; quest'opera che tanto in là ha spinto il mito dell'incondizionata perfezione degli antichi, ha poi aperto la strada, percorrendone per suo conto un buon tratto, a una considerazione scientifica e disincantata della storia e della politica del mondo antico. E, conseguentemente, della storia e della politica degli stessi moderni.

Maimonide (ebr. Mōsheh ben Maimōn, detto Rambam, sigla di Rabbī Mōsheh ben Maimōn; ar. Abū 'Imrān Mūsā ben Maymūn ben 'Abd Allāh, noto ai latini come Mosè Maimonide o Mosè l'Egiziano)

Teologo, filosofo, giurista e medico ebreo andaluso (Cordova 1135 - Il Cairo 1204). Attivo e celebre nella sua comunità soprattutto in quanto giurista, dovette sfuggire alle persecuzioni antiebraiche messe in atto dal dominio almohade in al-Andalus, ripiegando prima in Marocco, a Fez, e poi in Egitto, dove per vivere praticò la medicina.

La guida dei perplessi. I temi filosofici e teologici della sua riflessione si rintracciano principalmente in due opere: la Mishnēh Tōrāh («Seconda Legge»), in ebraico, una summa della legge orale rabbinica in 14 libri, la prima parte della quale costituisce il cosiddetto Libro della conoscenza; e la Dalāla al-Ḥā'irīn (trad. it. La guida dei perplessi) redatta verso il 1190 in giudeo-arabo, cioè arabo scritto in caratteri ebraici, e tradotta in ebraico da Shēmū'el ibn Ṭibbōn nel 1204 (con il titolo Mōrēh nēbūkīm). Divisa in tre parti (la prima su Dio e i suoi attributi, la seconda sul mondo, la creazione e la rivelazione, la terza sull'uomo, la conoscenza e l'etica), La guida si presenta al contempo come una summa di teologia filosofica e un trattato sul rapporto tra fede e ragione: essa deve infatti guidare i fedeli che, imbattutisi nella filosofia di tradizione aristotelica nonché nella speculazione islamica, restano

«perplexi» di fronte ai dati della fede. L'opera esercitò una certa influenza sul pensiero latino medievale e scatenò intense discussioni in ambito ebraico. Tre sono i temi portanti della riflessione di M.: quello del rapporto tra fede e ragione e quelli – al precedente intimamente legati – della profezia e dell'interpretazione dei testi sacri. È infatti sulla base della certezza della rivelazione (e sul conseguente concetto di verità rivelata) che M. affronta i temi cruciali della speculazione teologica e filosofica dell'epoca: la creazione, l'esistenza di Dio e la discussione dei suoi attributi, la provvidenza e il rapporto tra creazione, legge e libertà. La discussione di tali temi si costruisce peraltro sempre anche in base alla discussione delle opinioni filosofiche e teologiche precedenti (importante è il confronto con la teologia islamica, il kalā'm).

La critica della ragione e di Aristotele. Elemento determinante della riflessione di M. è l'idea di una ragione che solo in quanto consapevole dei propri limiti si dimostra in grado di cogliere l'unica verità, o di tendere a essa. Questa posizione comporta peraltro un'interessante critica della ragione, e della massima autorità in tale campo: Aristotele. La ragione e il suo «maestro» sono infatti dichiarati infallibili riguardo a tutto quel che interessa il mondo sublunare, ma il loro potere è ridotto a quello della mera congettura per ciò che concerne il mondo celeste o divino. È in base a un'autolimitazione della ragione che è possibile indirizzare o qualificare le congetture possibili sul mondo celeste (che mai contraddiranno l'insegnamento biblico): per es., va esclusa ogni teologia positiva a favore della teologia negativa, l'unica che la ragione umana sia in grado di praticare senza errori. Gli attributi di Dio non vengono quindi affermati, ma negati (non si dirà che Dio «è onnisciente», bensì che «non è ignorante», ecc.). Quando poi la speculazione razionale giunge ad affermare qualcosa di Dio, per es. la coincidenza in Lui tra essenza ed esistenza – come peraltro aveva argomentato Avicenna – l'affermazione è sempre accompagnata dalla consapevolezza dell'impossibilità di coglierne il suo vero significato. Nel solco della tradizione precedente (soprattutto al-Fārā'bī, in cui M. trova un vero punto di riferimento, e in parte, Avicenna), anche M. vincola la teoria della profezia a quella della conoscenza, individuando nel profeta la perfezione intellettuale dell'uomo (necessaria e tuttavia non sufficiente a determinare la profezia, che dipende come tale sempre dal dono divino). La conoscenza si realizza grazie a tre elementi, quello divino e attuale dell'intelletto agente, e quelli potenziali e umani: la capacità razionale, sempre più perfezionata, da una parte, e l'immaginazione, dall'altra. Si individuano così tre classi di sapienti, ossia tre generi di conoscenza: quello perfettamente razionale (dei sapienti o filosofi), quello immaginativo, in cui l'immaginazione è illuminata dal principio agente e che è proprio degli indovini, ma anche dei governanti preveggenti e provvidenti, e quello profetico, in cui sono illuminati a un tempo l'intelletto e l'immaginazione; in questo caso, la verità è non solo colta dalla ragione, ma anche comunicata e comunicabile attraverso i simboli dei sogni e delle profezie. Un posto a parte va infine riconosciuto a Mosè, il cui messaggio profetico è confermato dai miracoli e da atti dal carattere pubblico e solenne. Dato il suo carattere di «guida» dell'élite intellettuale ebraica, La guida dei perplexi propone il problema dell'autentico pensiero filosofico di Maimonide. La critica ha infatti sottolineato come nelle posizioni della Guida non sia sempre possibile distinguere su ciascuno dei vari temi affrontati (per es., eternità del mondo versus creazione) il vero pensiero dell'autore. Il tema della comunicazione della verità e del rapporto tra simbolo religioso e discorso filosofico interessa, d'altronde, M. come Averroè.

Fonti e fortuna. Le fonti di M. sono peraltro in gran parte le stesse della falsafa. M. è influenzato soprattutto da al-Fārā'bī, e in parte da Avicenna e al-Ġāzālī. La guida giocò un

ruolo importante per il pensiero filosofico. Nell'ambiente ebraico, in gran parte ostile alla filosofia, scatenò fervide discussioni (all'entusiasmo di alcuni si opposero le accuse di altri; particolarmente accesa fu l'ostilità in Francia, a Montpellier, e in Spagna). Per il mondo cristiano di lingua latina, la Guida costituì un importante punto di riferimento, non solo per i grandi temi dottrinali affrontati, ma anche per la discussione e la critica che vi si offriva delle opinioni teologiche e filosofiche precedenti. Tradotta diverse volte in latino (importante la versione realizzata alla corte di Federico II), la Guida è stata utilizzata fra gli altri da Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Eckhart). La Guida ebbe una discreta diffusione anche in ambito arabo cristiano: trascrizioni dell'opera in caratteri arabi circolarono soprattutto negli ambienti cristiani d'Egitto. Altre opere di rilievo di M. sono la *Maqālā fī ṣinā'at al-mantiq* (Millot ha-Higgayon nella trad. ebraica), e il *Kitāb al-farā'id* («Il libro degli obblighi religiosi» o «dei comandamenti», in ebr. *Sefer Hamitzvot*), entrambi tradotti da Ṭibbōn (→). Il primo è un manuale di logica che ebbe una certa circolazione, il secondo descrive e commenta 613 mitzvot o precetti religiosi selezionati fra tutti quelli sparsi nella *Tōrah*.

Maine de Biran, Marie-François-Pierre Gonthier

Filosofo francese (Bergerac, Dordogna, 1766 - Grateloup, Lot-et-Garonne, 1824).

Amico di Cabanis, Destutt de Tracy e di altri idéologues (→ ideologia), se ne distaccò abbastanza presto rifiutandone il sensismo e gli obiettivi riduzionistici. La critica dell'abitudine come criterio esplicativo conduce M. de B. a individuare nell'effort, nella tensione volontaria e cosciente dell'Io, il fatto fondamentale della vita della coscienza. Partendo dal piano dell'esperienza interiore, M. de B. contrappone l'Io – inteso come attività originaria, sforzo, causa efficiente – al corpo, sul quale intende agire e che sente resistergli. Questa contrapposizione originaria – irriducibile in termini logico-concettuali e che conduce M. de B. a sostituire il cartesiano cogito ergo sum con il suo volo ergo sum – è anche all'origine di tutte le nozioni della metafisica (sostanza, causalità, estensione, unità, ecc.). Nell'immediata consapevolezza del suo potere di agire, l'Io si riconosce come libero (la stessa consapevolezza della passività, in taluni casi, presuppone la coscienza dell'attività). Di qui il rifiuto dell'innatismo e del sensismo (che intenderebbe la sensazione come passività), nonché delle filosofie idealistiche. La netta distinzione tra la sfera della coscienza, che fa dell'uomo una 'persona', e quella del corpo, che accomuna l'uomo agli animali, è offuscata secondo M. de B. dall'abitudine (→), che rappresenta una 'meccanizzazione' della volontà libera. Nei *Nouveaux essais d'anthropologie* (1823-24; trad. it. *Nuovi saggi di antropologia*), M. de B. postula, accanto alla vita fisiologica e a quella della coscienza, una vita spirituale, che egli definisce come tentativo di ricongiungersi a Dio: l'uomo, essere intermedio tra Dio e gli animali, può infatti rendersi simile a questi ultimi, divenendo schiavo degli impulsi sensibili, o elevarsi, per mezzo della meditazione e della fede, sino al Creatore. Con il suo approdo spiritualistico, il rifiuto di ogni impostazione intellettualistica e l'accentuazione dell'introspezione psicologica, la filosofia di M. de B. ha esercitato grande influenza sul pensiero francese dell'Ottocento. Tra le sue opere si segnalano: *Mémoire sur l'habitude* (1800-02); *De la décomposition de la pensée* (1805); *Nouvelles considerations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (post., 1934; trad. it. *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*); *Essais sur les fondements de la psychologie* (1812).

Maistre, Joseph de

Pensatore politico e diplomatico (Chambéry, Savoia, 1753 - Torino 1821).

La vita e le opere. Formatosi presso i gesuiti a Chambéry e laureatosi all'univ. di Torino in giurisprudenza nel 1772, M. entrò nel 1774 nella magistratura del Regno di Sardegna e nel 1788 venne nominato senatore. All'attività professionale unì un forte interesse per gli studi, che spaziano dal diritto alla filosofia, dalla storia alla letteratura, dalle scienze alla religione, con una costante attenzione al filone esoterico. Nel 1792, con l'invasione francese della Savoia, iniziava il suo esilio: dal 1799 al 1803 ricoprì, a Cagliari, la carica di reggente della Cancelleria di Sardegna; dal 1803 al 1817 fu ministro plenipotenziario presso la corte zarista di San Pietroburgo. In Russia acquisì notorietà ed esercitò, in alcune fasi, un certo influsso sullo zar Alessandro I, che tuttavia nel 1817 avrebbe sollecitato il suo richiamo a Torino. Rientrato nella capitale sabauda, nel 1818 venne nominato reggente della Grande cancelleria del Regno. Le sue opere principali sono: *Étude sur la souveraineté* (1794-96, incompiuto, pubbl. post., 1870); *Considérations sur la France* (1796; trad. it. Considerazioni sulla Francia); *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814; trad. it. Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche); *Du pape* (1819; trad. it. Il papa); *Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence* (1821; trad. it. Le serate di Pietroburgo). Scritti e corrispondenza sono raccolti nelle *Œuvres complètes* (1884-1931).

Il trauma rivoluzionario. La Rivoluzione francese rappresenta, per M., ciò che la guerra civile inglese fu per Hobbes: l'evento traumatico che sta all'origine della sua riflessione, il tema che torna ossessivamente nelle sue pagine. Inizialmente M. aveva visto nella convocazione degli Stati generali l'occasione per restituire alle antiche leggi del regno e ai tre ordini quel ruolo e quelle libertà che l'assolutismo regio aveva fortemente compresso. Ma ben presto si convinse, anche grazie alla lettura delle *Reflections* di Burke (→), che la Rivoluzione mirava a un sovvertimento completo dell'ordine politico e spirituale, sovvertimento le cui radici stavano nella filosofia moderna e il cui obiettivo era la distruzione del cristianesimo: di qui la sua 'apologia della tradizione', che ne farà – insieme a Bonald (→) – il principale esponente del pensiero controrivoluzionario.

Rivoluzione e filosofia moderna. «Quel che più colpisce nella Rivoluzione francese – scrive M. nelle *Considérations* – è questa forza travolgente che piega tutti gli ostacoli. Il suo turbine trasporta come fucilli tutto ciò che la forza umana ha saputo opporre». Gli stessi leader rivoluzionari non sono che strumenti passivi, che pensano di guidare la Rivoluzione, ma in realtà sono usati da essa. In questo turbine di violenza e di crudeltà si rivela il carattere radicalmente malvagio («satanico») della Rivoluzione, ma – al tempo stesso – la sua funzione provvidenziale. Nella morte violenta di tutti i suoi capi e nelle immani sofferenze del popolo francese, portate all'estremo durante il Terrore, si può contemplare, afferma M., la mirabile opera della provvidenza, che, prendendosi «gioco dei voleri umani», crea l'ordine attraverso il disordine. Rivoluzione e Terrore sono il castigo che Dio ha inflitto alla Francia per essersi allontanata dalla sua missione di nazione cristiana: era necessario che i Francesi 'assaporassero' fino in fondo le amare conseguenze della Rivoluzione per disintossicarsi dal suo spirito, dominato dalla pretesa – tipica della filosofia moderna – di fare a meno di Dio, dell'autorità della Chiesa e della tradizione. Ma l'uomo, abbandonato a sé stesso, è ben poca cosa: la sua ragione individuale è una luce tremolante, che dopo aver considerato tutte le

probabilità, interrogato la storia, discusso tutti i dubbi, lascia nelle sue mani, al posto della verità, soltanto una nebbia ingannatrice; e la sua volontà è cattiva, perché soggetta a un insaziabile desiderio di potere e a un'innata tendenza al male, frutto del peccato originale. Ecco perché nessuna istituzione stabile e durevole è il risultato delle deliberazioni umane: la ragione individuale genera soltanto opinioni divergenti e dispute, portando alla dissoluzione di qualsiasi vincolo (di qui la polemica di M. con la Riforma protestante, nel cui individualismo egli vede la lontana scaturigine della Rivoluzione). Gli uomini, per vivere, hanno bisogno di credenze e di pregiudizi, che costituiscono la ragione universale (la fede religiosa) e la ragione nazionale (il patriottismo): sono queste le sole forze che permettono ai popoli di affermarsi, e quindi di svilupparsi e conservarsi. La storia, che per M. è il laboratorio della scienza politica, ne offre innumerevoli prove.

Popolo, sovranità e costituzione. Il male e la violenza, ineliminabilmente presenti nella realtà, richiedono l'istituzione della sovranità, il cui scopo è rimediare al disordine del mondo attraverso il castigo (di qui il celebre e controverso «elogio del boia», nel primo colloquio delle Serate di Pietrobrurgo). Ma la sovranità, così come la società e la costituzione, non sorgono su basi razionali e contrattualistiche: soltanto la filosofia moderna, che è totalmente incapace di comprendere la realtà concreta e drammatica della politica, può immaginare che un'assemblea possa costituire una nazione, un governo e una costituzione così come un operaio fabbrica un telaio. Popolo e sovranità, afferma M., nascono insieme, giacché ogni popolo è un'aggregazione e ogni aggregazione è tale soltanto intorno a un centro comune. Il primo uomo è stato re dei suoi figli e ciascuna famiglia fu governata alla stessa maniera; ma appena le famiglie vennero a contatto, fu loro necessario un sovrano e questo sovrano (che si impose in virtù di un riconoscimento naturale, carismatico) ne fece un popolo dando loro delle leggi. M. non nega che, in un certo senso, la sovranità sia fondata sul consenso umano: è infatti evidente che se un popolo rifiuta l'obbedienza, la sovranità sparisce ipso facto; ma questo significa soltanto che Dio si serve degli uomini per stabilire la sovranità. Quanto alle costituzioni, esse sono sempre il frutto di un processo spontaneo, dove la natura – o, per meglio dire, il suo Autore – realizza lentamente (attraverso i costumi e le circostanze) o rapidamente (attraverso individui eccezionali) un piano prefissato. Nella politica, così come nella storia e nella natura, esiste infatti un *ordo rerum*, retto dalla mano di Dio, rispetto al quale individui e popoli non sono che strumenti: «Siamo tutti legati al trono dell'Essere supremo con una catena leggera, che ci trattiene senza asservirci. L'azione degli esseri liberi sotto la mano divina è quanto di più ammirevole esista nell'ordine universale delle cose. Liberamente schiavi, essi operano secondo volontà e necessità insieme: fanno realmente quel che vogliono, ma senza poter disturbare i piani generali».

Il progetto restauratore. La controrivoluzione teorizzata da M. consiste nella restaurazione di una monarchia fondata su basi religiose, il cui potere sarà assoluto ma non arbitrario, giacché incontrerà i suoi limiti nell'autorità della Chiesa e nelle prerogative dei vari ordini, secondo un modello di rappresentanza profondamente diverso da quello del moderno parlamentarismo (afflitto, per M., dal particolarismo individualistico e dalle tendenze dispotiche insite nella sovranità popolare). Al fine di ripristinare la subordinazione del potere politico al potere spirituale, ferma restando la distinzione dei ruoli tra *auctoritas* e *potestas* (→ autorità), M. ha sempre pensato a una riunificazione delle Chiese cristiane, servendosi, per un certo periodo, della diplomazia segreta della massoneria. Nel saggio *Du pape* indicherà nel pontefice

romano l'autorità morale che avrebbe dovuto garantire il nuovo quadro politico dell'Europa, ponendosi come arbitro e mediatore di tutte le eventuali controversie tra gli Stati.

Malebranche, Nicolas de Filosofo

francese (Parigi 1638 - ivi 1715). Oratoriano dal 1660, fu ordinato sacerdote nel 1664.

Cartesianismo e agostinismo. Veniva pubblicato nel 1664, a Parigi, *L'homme di Descartes* nella trad. franc. curata da Clerselier e annotata da L. de La Forge. Lo studio di tale opera condusse M. a una convinta adesione alla filosofia cartesiana intesa come 'filosofia cristiana' congruente con l'agostinismo. Tale prospettiva orientò la *Recherche de la vérité* (1674-75; trad. it. *La ricerca della verità*), opera il cui ripensamento e approfondimento, protrattosi fino al 1712 (6a ed.), motivò numerose riedizioni e l'aggiunta degli *Éclaircissements* (a partire dal 1678). Con il precisarsi del pensiero di M. le tesi agostiniane guadagnarono terreno fino a prevalere su quelle cartesiane rispetto a temi centrali quali la teoria delle idee e delle verità eterne. M. pervenne a esiti estranei ai nuclei teorici originari del cartesianismo riguardo allo statuto della realtà materiale, l'efficacia delle cause seconde, l'interazione causale, la composizione della materia sottile, la libertà umana, l'origine del male, il peccato e la grazia. Significative, in tal senso, sono le polemiche con cartesiani quali Arnauld e con P.-S. Regis; dalla contrapposizione con il primo nacquero sia il *Traité de la nature et de la grâce* (1680) di M. sia l'opera *Des vraies et fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité* (1683) in cui Arnauld stesso criticò il radicalismo della teoria della visione delle idee in Dio perché fondata su «false idee» che sono, in realtà, «esseri rappresentativi» erroneamente considerati come «entità» autonome dalla percezione, risidenti in Dio. Nel 1683 M. pubblicò le *Méditations chrétiennes* e l'anno successivo il *Traité de morale*, mentre del 1688 sono gli *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (trad. it. *Colloqui sulla metafisica*), esposizione matura della propria filosofia (sempre più agostiniana). Nel 1697, intervenendo nel dibattito sul quietismo che opponeva Bossuet e Fénelon, e in polemica con Lamy, M. pubblicò il *Traité de l'amour de Dieu* (trad. it. *Trattato sull'amore di Dio*), cui fecero seguito, in conseguenza delle repliche di Lamy, le *Trois lettres au R.P. Lamy* (1698); M. vi sostenne la necessità di concordare l'amore di Dio con un atteggiamento attivo di fruizione dell'amore, di felicità e di appagamento, ove non si dava frizione fra l'utile del soggetto che ama e la gloria di Dio, contrapponendosi, in tal modo, sia alle tesi quietiste (inclinati alla passività del soggetto) sia alla posizione 'mediana' di Bossuet (ove il soggetto è attivo, ma per la sola gloria di Dio). Grazie alle protratte ricerche fisiche e matematiche concernenti l'ottica, la teoria dei colori (la cui causa identificava con la frequenza delle vibrazioni), la comunicazione del movimento e il calcolo infinitesimale, nel 1699 M. fu accolto come membro onorario nell'*Académie des sciences*. Nel 1708 pubblicò l'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence de Dieu* (trad. it. *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*), confronto polemico con il pensiero di Spinoza; nonostante ciò fra 1714 e 1715 P. de Tournemine, nella prefazione alla *Démonstration de l'existence de Dieu* di Fénelon, lo accusò di inclinare allo spinozismo e di favorire l'ateismo. La problematica ricezione della filosofia di M. da parte cristiana aveva motivato già nel 1709 la messa all'Indice della *Recherche de la vérité* e successivamente, nel 1715, la condanna del *Traité de morale* e degli *Entretiens sur la métaphysique*. In quello stesso anno M. pubblicava le *Réflexions sur la prémotion physique originate dalla polemica*

sulla grazia con L.-F. Boursier, sostenitore delle tesi tomiste, in cui si protraeva inoltre il confronto critico con Bayle.

Occasionalismo e visione in Dio. Muovendo dal dualismo sostanziale e dalla neurofisiologia dell'Homme di Descartes, M. ammette che soltanto in Dio vi sia il reale potere o efficacia causale, rispetto al quale la concatenazione di eventi secondo nessi causali, sia sul piano spirituale del pensiero sia su quello fisico del corpo, costituisce soltanto l'«occasione» per esplicarsi: «c'è una sola vera causa, perché c'è un solo vero Dio; [...] la natura o la forza di ogni cosa si riduce alla volontà di Dio; [...] tutte le cause naturali non sono cause vere, ma solo cause occasionali» (Recherche de la vérité, VI, II, 3). Le idee, se intese in senso platonico, sarebbero meri duplicati delle realtà; essendo inoltre in numero infinito (come, per es., nel caso delle idee relative agli enti matematici), esse non potrebbero essere contenute nella mente finita dell'uomo (neppure quelle idee che Descartes definiva «innate»). La mente dell'uomo le conosce non ricavandole, per ragionamento, mediante un procedimento causale autonomo (III, II, 3), ma «vedendole» in Dio, ove esse risiedono, in occasione di determinati atti di pensiero (la tesi è ulteriormente sviluppata nell'Éclaircissement, X). La «ricerca della verità» è innanzitutto un'emendazione degli errori cui è soggetta la conoscenza; la critica cartesiana della memoria e dell'immaginazione quali fonti di errore si precisa come rifiuto del sapere degli eruditi e degli storici («uomini che non pensano ma possono raccontare i pensieri altrui», II, II, 4) e come rifiuto della verosimiglianza e della probabilità (VI, I, 1). M. accentua la condanna del dubbio degli «accademici» e degli «atei» mediante il quale «si dubita [...] perché si vuol dubitare» (I, XX, 3), cui si oppone il dubbio condotto «con intelligenza e ragione» che conduce al corretto uso dell'intelletto puro, ossia «la facoltà che lo spirito possiede di conoscere gli oggetti esterni senza formarne, per rappresentarli, immagini corporee nel cervello» (III, I, 1). Mediante questo l'anima «conosce le cose spirituali, quelle universali, le nozioni comuni, l'idea della perfezione, quella di un essere infinitamente perfetto [...] le cose materiali, l'estensione con le sue proprietà» (I, IV, 1; rispetto all'estensione M. chiarirà, in polemica con Foucher, che si tratta di un'«estensione intelligibile»; Éclaircissement, X). Tali conoscenze sono «pure intellezioni o pure percezioni» (ibid.) dovute alla «visione in Dio», la quale comporta altresì che dell'anima stessa (che Descartes riteneva più facile a conoscersi del corpo) non si abbia un'idea, ma soltanto un «sentimento interiore», una «coscienza» e che per tale motivo essa sia conosciuta in maniera «imperfetta» (III, II, 4); allo stesso modo la percezione non attesta la reale esistenza del mondo corporeo. L'intelletto puro è tuttavia passibile di errore, ossia può essere fuorviato dai sensi e dall'immaginazione, in conseguenza del peccato di Adamo (I, V, 1); tale è la prospettiva in cui M. articola come omogenee filosofia e teologia rivelata. Coerentemente alla sua teoria delle idee M. modifica inoltre la prova cartesiana dell'esistenza di Dio, basandola sull'idea di infinito e sulla distinzione tra pensiero e rappresentazione.

Grazia e teodicea. Dio stabilisce soltanto alcune leggi generali, nell'ordine naturale come in quello della grazia, attenendosi a un criterio di semplicità che, nell'approfondirsi della riflessione di M., diviene una sorta di vincolo: «la sua saggezza lo rende, per così dire, impotente, infatti essa lo obbliga ad agire mediante le vie più semplici» (Traité de la nature et de la grace, I, XXXVIII, Additions; II, L-LI). Gli eventi particolari sono soltanto «occasioni» affinché la volontà divina, sempre generale, si manifesti. La semplicità dell'azione divina e la visione delle idee comportavano il rifiuto della teoria cartesiana della creazione delle verità eterne, che secondo M. (allo stesso modo delle leggi morali) non sono innate. Sebbene ciò orienti la creazione secondo un finalismo estraneo alla filosofia di Descartes, tale prospettiva

non implica che Dio crei il 'migliore dei mondi possibili' (contro Leibniz) poiché egli si attiene al criterio del 'semplice' e non a quello dell'ottimo (ciò comporta, comunque, un rifiuto dell'arbitrarismo e dell'indifferenza del Dio cartesiano). In tale prospettiva il problema della grazia trova nella mediazione di Cristo l'articolazione fondamentale: Dio opera per vie generali e semplici e Cristo è la 'causa occasionale' dell'applicazione della grazia generale a casi particolari. Rispetto al problema del male, all'esistenza di mostri (*Recherche de la vérité, Éclaircissement, VIII*), disordini, catastrofi naturali e anche di dannati, cui potrebbero ovviare leggi più complicate di quelle attualmente esistenti nel mondo, M. riconosce esplicitamente che esso è conseguenza della semplicità dell'azione divina e proprio per tale motivo non può essere ricondotto soltanto al male metafisico (ossia all'imperfezione dello stato creaturale), ma possiede una propria consistenza: «Tutto rientra nell'ordine della provvidenza, anche il disordine. Ma il disordine rimane sempre tale». (*Réponse au Livre I des Réflexions philosophiques et théologiques, 1686, III*).

Mandeville, Bernard de

Medico e scrittore olandese, naturalizzato britannico (Rotterdam 1670- Hackney, Londra, 1733). Figlio di un medico che esercitava a Dordrecht, fu per qualche tempo a Rotterdam alla scuola di Erasmo, uscendo dalla quale scrisse una *Oratio scholastica de medicina* (1685). Passato all'univ. di Leida vi sostenne nel 1689 una tesi *De brutorum operationibus* in cui si mostra seguace della teoria cartesiana dell'automatismo degli animali, e nel 1691 si laureò in medicina, pronunciando la prolusione *De chylosi vitiata*. Poco dopo si trasferì in Inghilterra, dove iniziò la sua attività letteraria, componendo poesie burlesche (*Typhon, or the wars between the gods and the giants, 1704*) e dialoghi satirici (*The virgin unmask'd, or female dialogues, 1709*). In Inghilterra continuò anche a occuparsi di medicina, in partic. di isteria, pubblicando *A treatise on the hypochondriack and hysterick passions. In three dialogues* (1711), un trattato in cui confutava la terapia puramente speculativa delle malattie nervose e sosteneva la tesi della loro origine organica (nel cattivo funzionamento dello stomaco), dimostrando al contempo grande attenzione per le convinzioni del malato. La sua fama è legata a *The grumbling hive, or knaves turned honest*, poema satirico di circa cinquecento versi, pubblicato anonimo nel 1705, poi ristampato nel 1714 con il titolo *The fable of the bees, or private vices, publick benefits* (trad. it. *La favola delle api: ovvero, vizi privati, pubblici benefici*), assieme a *An inquiry into the origin of moral virtue* (trad. it. *Ricerca sull'origine della virtù morale*) e a una serie di note esplicative. Il testo, che conobbe in seguito diverse edizioni (particolarmente importante quella del 1723, integrata da un *Saggio sulla carità e sulle scuole della carità e da una Ricerca sulla natura della società*), ebbe notevole successo e suscitò grande scandalo. In esso M. attacca le posizioni filosofiche di Shaftesbury e la sua dottrina dell'innato senso morale servendosi di un apologo: in un vasto alveare, abitato da una moltitudine di api, commercio e industria prosperavano, alimentati dal lusso, dalla volubilità e dal vizio, che davano lavoro a milioni di poveri, finché un giorno Giove, adirato, impose la virtù, e in breve tempo il lusso scomparve, giudici e poliziotti si trovarono disoccupati, le prigioni si svuotarono e la comunità di api finì per ridursi a un piccolo alveare. Come si evince soprattutto dai commenti, l'autore intendeva anzitutto offrire una rappresentazione schiettamente realistica della nascente società borghese, dei suoi meccanismi di funzionamento; forte delle sue conoscenze economiche, egli intendeva anche sottolineare l'inapplicabilità di una concezione morale rigoristica, fondata cioè sul principio della carità, in una grande società basata sul commercio e sul denaro, in cui l'accumulazione

di ricchezza presuppone l'esistenza di milioni di «poveri che lavorano», mantenuti nell'ignoranza. Sulla base di tale cruda diagnosi, M. conclude l'apologo sollecitando una scelta tra due tipi di società: «la semplice virtù non può fare vivere le nazioni/nello splendore: chi vuole fare tornare/ l'età dell'oro, deve tenersi pronto/ per le ghiande come per l'onestà». Questa visione della società, in virtù della quale M. sostiene anche i principi del liberalismo economico, si inserisce in un'argomentazione di carattere più generalmente filosofico, che spiega in termini utilitaristici la morale, mostrando come essa derivi dalle modificazioni di una passione naturale (l'orgoglio o preferenza di sé), a loro volta finalizzate alla cooperazione sociale. Contro il libro, censurato dal Grand Jury del Middlesex, non mancarono repliche, tra le quali, oltre a quella di Berkeley, sono da ricordare quelle di W. Law, di J. Dennis e di J. Brown. Sulla sua concezione M. tornò a insistere nei *Free thoughts on religion, Church, government* (1720; trad. it. *Liberi pensieri sulla religione, la Chiesa e il felice stato della nazione*) e in *A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron* (1732), in cui ribatteva alle critiche rivoltegli da Berkeley nel secondo dialogo del suo *Alciphron* (1732).

Mannheim, Karl

Sociologo e filosofo ungherese, naturalizzato tedesco (Budapest 1893 - Londra 1947). Formatosi nell'ambiente intellettuale tedesco, fu prof. di sociologia nelle univ. di Heidelberg e di Francoforte. Colpito nel 1933 dai primi atti antisemiti del nazismo, fu sospeso dall'insegnamento e si rifugiò in Inghilterra, dove ottenne la cittadinanza britannica. Dal 1933 al 1947 insegnò all'univ. di Londra: oltre alla docenza di sociologia alla London school of economics, fu prof. (1941-45) di sociologia dell'educazione e direttore (1945-47) dell'Institute for education. Le sue opere principali sono: *Ideologie und Utopie* (1929; trad. it. *Ideologia e utopia*); *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1935; ed. ampliata 1940; trad. it. *Uomo e società in un'età di ricostruzione*); *Diagnosis of our time* (1943; trad. it. *Diagnosi del nostro tempo*); *Freedom, power and democratic planning* (1951; trad. it. *Libertà, potere e pianificazione democratica*). I più importanti saggi in lingua tedesca e inglese (tra i quali *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, post. 1984; trad. it. *Conservatorismo*) sono raccolti in: *Essays on the sociology of knowledge* (1952; trad. it. *Sociologia della conoscenza*); *Essays on the sociology of culture* (1956; trad. it. *Saggi di sociologia della cultura*); *Systematic sociology* (1957; trad. it. *Sociologia sistematica*). In *Ideologia e utopia*, la sua opera più importante, M. tende a dare fondamento storico-filosofico alla 'sociologia del sapere' (*Wissenssoziologie*), alla scienza cioè che studia le relazioni che uniscono idee e dottrine alle situazioni storico-sociali. In quest'opera M. cerca di definire il concetto di ideologia «in modo neutrale rispetto ai valori». Quando egli parla di una «connessione esistenziale» (*Seinsverbundenheit*), ciò non implica alcun atto valutativo. Tutti gli enunciati sull'uomo sulla società e sulla storia hanno una loro collocazione storica, sociale e temporale, e vanno quindi considerati come ugualmente relativi rispetto a una 'verità' che si può cogliere solo nel complesso dei punti di vista espressi nel corso della storia dell'umanità. Ogni pensiero storico è socialmente determinato e non può quindi aspirare alla conoscenza oggettiva del vero; tuttavia rappresenta sempre, in quanto «sapere connesso con una visione del mondo», una verità parziale, che erroneamente si ritiene assoluta. M. analizza varie forme di pensiero ideologico, evidenziando il contrasto tra ideologie conservatrici (che esprimono gli interessi dei gruppi dominanti) e concezioni utopistiche (che esprimono le esigenze dei gruppi dominati e stanno alla base di azioni riformatrici o rivoluzionarie). La conoscenza oggettiva della realtà empirica, come pure di determinati valori, è possibile solo attraverso un

autocontrollo del soggetto conoscente, fondato sulla sociologia del sapere. Il soggetto diventa così relativamente autonomo rispetto alla posizione della sua classe, del suo ceto, ecc., di cui condivide sempre le forme di pensiero tipiche. Chi è capace di attuare un simile processo cognitivo, nel senso dell'autoanalisi della sociologia del sapere, fa parte per M. di quel «sottile strato sociale» che ha maggiori possibilità di conoscenza rispetto agli individui ciecamente coinvolti. Sulla scia di A. Weber, M. definisce questo strato sociale «intelligencija liberamente fluttuante» (freischwebende) e gli attribuisce il compito specifico di elaborare, attraverso una continua autocritica, «sintesi relative» di tutti gli elementi di verità esistenti nelle diverse posizioni spirituali e politiche di un'epoca. Ciò è possibile solo per mezzo di «concetti fluidi» capaci di adeguarsi allo sviluppo storico della società («sintesi culturali»).

Marco Aurelio (lat. M. Annius Verus, come imperatore M. Aurelius Antoninus)

Imperatore romano e filosofo (Roma 121 d.C. - Vindobona, od. Vienna, o Sirmio, od. Sremska Mitrovica, Serbia, 180 d.C.). Figlio di Marco Annio Vero e di Domizia Lucilla, alla morte del padre fu adottato dall'avo paterno Marco Annio Vero, quindi da Antonino Pio (di cui sposò poi la figlia Faustina Minore, 130-176 ca.), insieme con Lucio Vero. Fu cesare (139) e console (140 e 145), e nel 146 ebbe la potestà tribunizia e l'imperio proconsolare. Successore di Antonino Pio (161), condivise l'impero con Lucio Vero: si ebbero così per la prima volta due imperatori.

Politica estera. L'impero di M. A. si svolse tra continue difficoltà: in partic. la rivolta in Britannia (162) e la guerra contro i Parti, che avevano invaso Siria e Armenia. Un pericolo maggiore venne dalle tribù germaniche (in partic. Quadi e Marcomanni) che, valicate le Alpi, penetrarono nel Veneto e assediaron Aquileia. Apprestati ingenti mezzi finanziari (ricorrendo anche alla vendita dei tesori imperiali), M. A. costituì nuove legioni e sconfisse i Germani in Pannonia, nella Rezia, nel Norico (167). Morto Lucio Vero (169), M. A. rimase unico imperatore, e riprese la campagna contro i Germani, sconfisse (170 e 171) i Quadi e (172) i Marcomanni. Nel 173 riprese la lotta contro i Marcomanni; nel 174 vinse gli Iazigi e nel 175 concluse la pace a causa dell'inaspettata usurpazione di Avidio Cassio, che fu subito risolta con l'uccisione di questo. Nel 175 e 176 fu in Oriente; tornato a Roma, celebrò il trionfo sui Germani (176) e unì nell'impero il figlio Commodo (177). Nello stesso anno i Marcomanni insorsero nuovamente: la guerra fu difficile, soprattutto per la peste, di cui rimase vittima lo stesso imperatore.

Politica interna. M. A. fu deferente verso il Senato, di cui cercò la collaborazione. Alle difficoltà finanziarie fece fronte con un'oculata amministrazione e riducendo le spese della corte imperiale. Come legislatore promosse la tutela dei minori e norme più benevole verso gli schiavi. Conservatore, fu ostile ai cristiani, contro i quali durante il suo impero si ebbero persecuzioni.

Il pensiero filosofico. Di M. A. abbiamo una specie di diario, i Colloqui con sé stesso (Τὰ εἰς ἑαυτόν, divisi poi in 12 libri), noti nella traduzione italiana con il titolo di Ricordi (o di Pensieri); questo testo è il documento dell'intuizione del mondo di M. A., che è quella del tardo stoicismo, principalmente rappresentato, oltre che dallo stesso M. A., da Seneca e da Epitteto. Il pensiero di M. A., che dipende più direttamente da quest'ultimo, è tutto permeato dall'ideale dell'«adiaforia». Temperamento meno energico e sistematico di Epitteto, egli mostra assai più palesemente le antinomie intrinseche a quell'ideale, e la sua riflessione ne

assume spesso un tono di scetticismo e pessimismo. Tipico a questo proposito è il modo (che costituisce il tratto più originale del suo stoicismo) in cui egli riprende la concezione eraclitea del perpetuo flusso delle cose, sentendovi in primo luogo l'inevitabile dissoluzione di ogni realtà. Ciò corrisponde, del resto, alla viva angoscia che l'assale di fronte al problema della morte, e che lo ravvicina sentimentalmente al platonismo, non del tutto estraneo anche ad alcune sue deviazioni dalla classica psicologia stoica, come quella per cui egli distingue nettamente il νοῦς, l'«intelletto», dal complesso psicofisico della ψυχή del σώμα, dell'anima e del corpo. Tale separazione, tuttavia, non lascia adito in M. A. all'idea dell'individuale immortalità dell'anima. Di qui l'incertezza di M. A. di fronte al problema della sopravvivenza e la sua intima tendenza a rifugiarsi piuttosto nella meno luminosa ma anche meno incerta idea dell'insensibilità, con cui la morte affranca da ogni dolore. Questa posizione, originariamente socratica, era stata poi pienamente valutata e messa in luce dall'epicureismo: anche in M. A. si può quindi constatare la singolare coincidenza per cui alcuni motivi pessimistici del più tardo ascetismo stoico vengono a incontrarsi con motivi analoghi di quello epicureo.

Marcuse, Herbert

Filosofo e sociologo tedesco (Berlino 1898 - Starnberg, Baviera, 1979). Insieme a Horkheimer e Adorno è stato uno dei maggiori rappresentanti della cosiddetta teoria critica della società elaborata dalla Scuola di Francoforte (→). Studiò a Berlino e a Friburgo, subendo profondamente l'influenza della filosofia di Heidegger: il frutto più significativo di questa influenza fu Hegels *Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932; trad. it. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*), opera nella quale, malgrado lo sforzo di riconquistare la dimensione concreta della storia, predominano ancora tutti i temi dell'analitica esistenziale di Heidegger. Costretto a emigrare all'avvento del nazismo, si trasferì nel 1933 a Ginevra e l'anno dopo a New York, dove diventò membro dell'Institute of social research della Columbia University. Appartengono a questo periodo una serie notevole di scritti, tra cui: *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934); *Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933* (1936); *Über den affirmativen Charakter der Kultur* (1937); *Philosophie und kritische Theorie* (1937). Negli anni 1942-50, M. lavorò all'Office of strategic services (OSS), collaborando anche al Russian Institute della Columbia University nonché al Russian research center della Harvard University. La sua opera forse più importante, *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory* (trad. it. *Ragione e rivoluzione: Hegel e la nascita della teoria sociale*), vide la luce nel 1941. Si tratta di un vasto affresco che abbraccia la formazione e lo sviluppo della filosofia di Hegel dagli scritti giovanili a quelli della piena maturità e che si prolunga in un'analisi delle trasformazioni subite dalla teoria sociale, con Comte, Marx, Stein, ecc. Alla seconda edizione di questo libro, uscita nel 1954, seguirono presto tutti gli altri scritti più importanti e significativi: da *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud* (1955; trad. it. *Eros e civiltà*), che è una ricerca filosofica intorno al significato dell'opera di Freud, fino a *Soviet marxism* del 1958 (trad. it. *Marxismo sovietico*). Tuttavia, l'opera cui è legata la straordinaria e improvvisa fortuna dell'autore, e l'influenza eccezionale che egli ha esercitato nell'ultimo scorcio degli anni Sessanta sul movimento studentesco, soprattutto americano e tedesco, è *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society* (1964; trad. it. *L'uomo a una dimensione*). In questo scritto, tutti i temi della «teoria critica della società»,

che nelle opere precedenti erano stati elaborati a livello filosofico, trovano, in virtù di una forma saggistica piana e brillante, la loro espressione più semplice ed efficace. Si tratta di una critica della società industriale avanzata, fondata sull'idea che la razionalità, fittizia e irrazionale, della società contemporanea ha la tendenza a negare e riassorbire, al proprio interno, qualsiasi opposizione. In questa società della massima integrazione, la realtà ingloba in sé l'ideale che dovrebbe confutarla: il contrasto tra cultura e società si presenta appiattito e la cultura non oppone più all'esistenza valori trascendenti e alternativi, presentandosi – nella forma dell'empirismo, del positivismo e, soprattutto, dello scientismo – come conferma e convalida della realtà. La classe operaia stessa, che nello schema di Marx doveva rappresentare la classe rivoluzionaria, appare ormai inglobata e integrata nella società consumistica. Riprendendo una famosa frase di Benjamin («è solo mercé i disperati che c'è data la speranza»), l'autore mostra di confidare, ai fini del «rifiuto» di questa società, solo nei declassati e negli esclusi.

Maritain, Jacques

Filosofo francese (Parigi 1882- Tolosa 1973). Di famiglia protestante, terminati gli studi liceali si iscrisse alla Sorbonne, dove frequentò per alcuni anni i corsi di scienze naturali, occupandosi in partic. di biologia; attratto dallo spinozismo, poi dal socialismo cristiano e patriottico di Ch. Péguy, alla Sorbonne conobbe Raissa Oumançoff, un'immigrata russa di origine ebrea, che divenne sua moglie nel 1904, e con la quale condivise l'iniziale adesione alla filosofia di Bergson.

Lo studio del pensiero cristiano. Importanti, per M., furono gli incontri con lo scrittore L. Bloy, sotto l'influenza del quale decise di battezzarsi nel 1906 (un anno dopo aver ottenuto l'agrégation in filosofia alla Sorbonne), e con il teologo domenicano P. Clerissac, che lo introdusse all'opera di Tommaso d'Aquino. Nel 1914 tenne le sue prime lezioni presso l'Institut Catholique di Parigi, dove rimase a insegnare fino al 1939, quando la guerra lo sorprese in Canada, paese in cui si recava periodicamente dal 1932 per tenere lezioni presso il Pontifical institute for medieval studies di Toronto. Già dagli anni Trenta, infatti, M. era divenuto un esponente di rilievo del pensiero cristiano, non solo in Francia ma anche nell'America settentrionale e in parte dell'America latina, in virtù della notevole mole di scritti pubblicati, tra i quali vanno anzitutto ricordati quelli di contenuto metafisico-gnoseologico: *La philosophie bergsonienne* (1913), importante bilancio del rapporto con l'intuizionismo; i saggi *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* (1925); *Le songe de Descartes* (1932); *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir* (1932; trad. it. *Distinguere per unire: gradi del sapere*); *Sept leçons sur l'être* (1934; trad. it. *Sette lezioni sull'essere*); *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939; trad. it. *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione di incarnazione*).

L'attualità del tomismo. In queste opere M. aveva argomentato la possibilità di una reviviscenza del pensiero tomista nel mondo moderno (nel 1924, con padre P. Mandonnet, aveva contribuito a fondare la *Société Tomiste*), cercando di mostrare l'attualità e la fecondità dei principi del tomismo, sciolti dal corpo dell'enciclopedia medievale e collegati con problemi e temi del pensiero moderno. Più in partic., muovendo dalle basi della metafisica tomistico-aristotelica, cioè dalla concezione dell'essere come nesso indissolubile tra forma e materia, tra essenza ed esistenza, M. aveva posto l'accento sull'intuizione intellettuale, sull'atto con cui la ragione coglie l'essenza nell'atto di esistenza, per criticare sia le soluzioni

razionalistiche del problema gnoseologico (in partic. il cartesianesimo), colpevoli di postulare delle essenze separate dalla realtà, sia le tendenze di segno opposto (specialmente intuizionismo, esistenzialismo, pragmatismo), che rinunciavano all'intellegibilità del reale. In campo propriamente epistemologico, svolgendo il concetto tomistico di «essere intenzionale», M. si attestava su una posizione di «realismo critico», riconoscendo alle scienze naturali e matematiche un effettivo valore gnoseologico, in contrasto con gli orientamenti nominalistici dell'epistemologia moderna, senza tuttavia contrapporle alla metafisica, ma, al contrario, inserendole in un sistema gerarchico del sapere culminante nella teologia mistica (conoscenza per connaturalità).

Un umanesimo integrale. Al largo pubblico M. divenne noto soprattutto per le posizioni che andò assumendo in tema di filosofia politica e sociale, con *Primauté du spirituel* (1927; trad. it. *Primato dello spirituale*) – scritto sui rapporti tra Chiesa e Stato, uscito nel momento della crisi dell'Action Française (M. prese le distanze dal movimento, condannato dalla Santa Sede nel 1926, dopo aver simpatizzato con esso) –, e soprattutto con *Humanisme intégral* (1936; trad. it. *Umanesimo integrale*), in cui prefigura una società liberale e democratica, ma cristianamente ispirata, elaborando l'idea di un umanesimo teocentrico, non più antropocentrico, capace di vivificare i valori della democrazia con le istanze spirituali del Vangelo. Discorso che M. proseguì in altre opere (*Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942, trad. it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*; *Christianisme et démocratie*, 1943, trad. it. *Cristianesimo e democrazia*; *La personne et le bien commun*, 1947, trad. it. *La persona e il bene comune*; *Man and the State*, 1951, trad. it. *L'uomo e lo Stato*), pubblicate durante la Seconda guerra mondiale e dopo la fine del conflitto, in cui si riallacciava alla dottrina tomistica del diritto naturale e svolgeva la distinzione tra individuo (l'essere umano, in quanto elemento dell'ordine naturale e della società), e la persona (l'essere umano in quanto fine in sé), facendo di questa il soggetto di diritti individuali inalienabili, ma ponendo al contempo, alla base dello Stato, la nozione di bene comune. In questo periodo, segnato da continui spostamenti tra gli Stati Uniti e la Francia e da riconoscimenti pubblici – dopo aver partecipato al movimento francese per la resistenza, M. fu ambasciatore di Francia presso la Santa Sede (1945-48), quindi contribuì alla stesura della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, e tornò a insegnare nell'univ. di Princeton (1948-60) in veste di professore emerito – ebbe anche modo di tornare sui motivi metafisici della sua speculazione (*De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944, trad. it. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*; *Court traité de l'existence e de l'existant*, 1947, trad. it. *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*), nonché di arricchire il suo contributo alla delineazione di un'estetica tomistica, ritornando sui temi già affrontati in *Art et scolastique* (1920; trad. it. *Arte e scolastica*) con *Creative intuition in art and poetry* (1953; trad. it. *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*), ossia sull'idea dell'arte come virtù intellettuale, e sulla bellezza come finalità propria dell'attività artistica. Nel secondo dopoguerra, e fino alla morte – avvenuta in Francia, nei pressi di Tolosa, dove si era ritirato nel 1960, dopo la morte della moglie Raissa –, si interessò anche di filosofia della religione, di filosofia morale (*Neuf leçons premières de philosophie morale*, 1951; trad. it. *Nove lezioni sulle nozioni prime della filosofia morale*), di filosofia della storia (*On the philosophy of history*, 1957; trad. it. *Per una filosofia della storia*) e di pedagogia (*Education at the crossroad*, 1943, trad. it. *L'educazione al bivio*; *Pour una philosophie de l'éducation*, 1959, trad. it. *L'educazione della persona*), mantenendo sempre, come orizzonte di riferimento, l'idea di una società cristiana, incentrata sul rispetto della persona. Nel 1966, con *Le paysan de la Garonne* (trad. it. *Il contadino della Garonna*), svolse un'analisi dei fenomeni

più importanti del mondo cattolico postconciliare, ribadendo, con una polemica spesso accorata, la necessità di un ritorno al pensiero di Tommaso d'Aquino, e al tempo stesso dimostrandosi essenzialmente fedele al rifiuto di ogni civiltà «sacrale» e propenso alla relativa libertà per il cattolico sul piano dell'azione temporale. Le opere di M. sono state tradotte in numerose lingue; un'edizione completa dei suoi scritti è stata pubblicata in lingua francese: *Œuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain* (16 voll., 1986-2000).

Marx, Karl Filosofo ed economista tedesco (Treviri 1818 - Londra 1883). Fu l'iniziatore della concezione materialistica della storia.

La formazione e il distacco dai giovani hegeliani. Proveniente da una famiglia borghese di origine ebraica, studiò a Bonn e poi a Berlino, dove entrò in contatto con la «sinistra hegeliana» e con gli ambienti del radicalismo tedesco. Laureatosi nel 1841 con la dissertazione *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (trad. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*), fu chiamato nell'ott. del 1842 alla direzione della *Rheinische Zeitung*, cui aveva già iniziato a collaborare da alcuni mesi insieme a Bauer e a Stirner. Lasciata la direzione del giornale nel marzo del 1843, sposò, nel giugno dello stesso anno, Jenny von Westphalen, con la quale, dopo un breve soggiorno a Kreuznach, emigrò a Parigi per fondarvi, e dirigerli insieme a Ruge, i *Deutsch-französische Jahrbücher* («Annali franco-tedeschi»). Risale al periodo trascorso in Kreuznach la stesura di una delle più importanti opere giovanili incompiute, rimasta inedita fino al 1927, *Kritik des hegelschen Staatsrechtes* (trad. it. *Critica del diritto statale hegeliano*), cui seguirono presto gli articoli *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung)* (trad. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*) e *Die Judenfrage* (trad. it. *La questione ebraica*) apparsi sul primo e unico numero degli Annali alla fine del febr. 1844. Cadono in questo periodo i primi contatti, a Parigi, con gli ambienti rivoluzionari europei e, in partic., con i circoli operai di orientamento socialista, numerosi nella Francia dell'epoca; nonché la conoscenza con Engels, con il quale strinse ben presto vincoli di amicizia che si sarebbero protratti per tutto il corso della sua vita. Il segno più profondo dell'arricchimento intellettuale tratto da questo primo soggiorno parigino furono gli *Ökonomische philosophische Manuskripte* (trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*), rimasti anch'essi incompiuti e pubblicati postumi nel 1932. Fallito il tentativo di alleanza politico-intellettuale tra la democrazia rivoluzionaria francese e il radicalismo filosofico tedesco, cui s'ispirava il programma degli Annali, e costretto, in conseguenza di un decreto di espulsione dalla Francia, a trasferirsi a Bruxelles, scrisse *Die Heilige Familie* (1845; trad. it. *La sacra famiglia*), il primo lavoro in collab. con Engels, dedicato alla critica e alla stroncatura dell'*Allgemeine Literaturzeitung* che Bauer, con i fratelli Edgar ed Egbert, andava pubblicando a Charlottenburg dal dic. 1843. In questo scritto, e più ancora in *Die deutsche Ideologie* (trad. it. *L'ideologia tedesca*), redatta insieme a Engels nel corso del 1845-46 e lasciata inedita, maturò il suo definitivo distacco non soltanto dai giovani hegeliani radicali, come Bauer e Stirner, ma anche da Feuerbach e dai «veri socialisti» (Moses Hess e Karl Grün) che s'ispiravano all'umanesimo feuerbachiano.

La concezione materialistica della storia. È in questo periodo che prende forma per la prima volta la cosiddetta concezione materialistica della storia. Essa nasce dalla confluenza di varie correnti della cultura europea e, in partic., dall'incontro della problematica della filosofia classica tedesca (Hegel e Feuerbach), del socialismo politico francese (Louis Blanc,

Proudhon, ecc.) nonché dell'economia politica inglese (Smith, Ricardo). Il suo punto di partenza è nell'«umanesimo positivo» di Feuerbach: il soggetto della storia non è l'Idea o lo «Spirito del mondo» di cui parla Hegel, ma l'uomo esistente reale, nella sua determinatezza di ente naturale. Tuttavia, a differenza di Feuerbach che nella sua polemica antihegeliana si limita a rivendicare la naturalità dell'uomo, per M. la «natura» dell'uomo non è qualcosa di già «dato», non è una struttura invariabile e permanente, bensì si realizza soltanto nella società e nel divenire storico. In altre parole, l'«essenza» dell'uomo non è riposta nel rapporto dell'uomo con sé stesso, cioè nella sua interiorità o spiritualità; essa si forma e si sviluppa nel corso dei rapporti dell'uomo con gli altri uomini e con la natura, rapporti che non sono determinabili una volta per sempre, ma che variano con il variare dei modi di produzione e delle forme dell'organizzazione sociale. Di qui l'antitesi in cui M. si pone di fronte a Feuerbach e a Hegel. Di fronte al primo, per la perdita cui questi incorre di tutti i contenuti storico-sociali, che erano invece presenti nel pensiero di Hegel. Di fronte a quest'ultimo, perché egli riduce i rapporti storico-sociali, che sono rapporti reali e oggettivi, a rapporti astratti e formali, cioè a momenti nel processo di sviluppo dell'Idea. Ciò che ne risulta è una concezione materialistica che, però, non ha nulla a che fare con il materialismo settecentesco di La Mettrie e d'Holbach: l'essere dell'uomo non è la materia, ma è costituito di rapporti sociali di produzione, rapporti che hanno sì la natura come loro termine di riferimento oggettivo, ma in modo che il rapporto dell'uomo con la natura (la produzione) non è a sua volta concepibile se non entro determinati rapporti interumani o sociali. M. riconosce a Hegel il merito di aver dimostrato che l'uomo è il prodotto del proprio lavoro e, quindi, dello sviluppo storico; ma il limite di Hegel è stato quello di avere interiorizzato il lavoro, concependolo innanzitutto non come trasformazione del mondo oggettivo ma come lavoro spirituale astratto. Di fronte a ciò, M. intende mantenere al lavoro il suo carattere esterno e condizionante; carattere che imprime nell'uomo, per es., della società moderna tratti e qualità profondamente diversi da quelli dell'uomo della società schiavistica antica, o di quella feudale, ecc. La morale, la religione, la metafisica, tutto ciò che appartiene alla sfera ideale, non ha una propria storia per suo conto. Solo in quanto gli uomini sviluppano la produzione e quindi i loro rapporti sociali, modificano insieme anche il loro pensiero. Non la coscienza determina la vita, ma la vita determina la coscienza. Ciò non vuol dire che gli uomini siano passivi nella storia; la storia anzi non è nulla fuori della loro attività; ma la loro attività fondamentale, quella che condiziona tutto, è l'attività produttiva, intesa come rapporto, al tempo stesso, degli uomini tra loro e con la natura. Ma se la personalità umana consiste essenzialmente nei rapporti sociali della produzione e del lavoro, è evidente che la realizzazione di una personalità libera e armonica non è problema puramente individuale e privato, dipendente da un perfezionamento interiore, ma è un problema sociale, dipendente dalla trasformazione della struttura economica della società: il problema dell'uomo diventa problema della società. L'umanesimo si converte nella sociologia, cioè nello studio dell'organizzazione sociale umana nel suo sviluppo storico. L'alienazione spirituale e religiosa, descritta da Feuerbach, sottende un'alienazione pratica, la quale non può essere spiegata se non mediante una dissociazione interna alla società. L'uomo oggettivo e separa da sé la propria «essenza», ne fa un essere «estraneo» che lo domina, una divinità ch'egli adora, perché, nella vita reale, l'uomo è separato dagli altri uomini e la società è divisa in classi. Questa divisione della società in classi, che è caratteristica di tutte le organizzazioni sociali umane dopo la dissoluzione della «comunità primitiva», ha raggiunto, secondo M., il culmine nella moderna società capitalistica, dove i mezzi di produzione appaiono completamente avulsi dagli individui e costituenti un mondo a sé, «estraneo» e contrapposto agli uomini che

lavorano: il mondo della proprietà privata. Questa concezione materialistica della storia, già enucleata nei suoi lineamenti fondamentali nell'Ideologia tedesca, fu ulteriormente sviluppata, soprattutto per quanto riguarda la teoria economica, in uno scritto del 1847 composto in francese, *Misère de la philosophie* (trad. it. Miseria della filosofia) in polemica diretta con *La philosophie de la misère* di Proudhon. A compimento di questo primo periodo, sopravvenne, in occasione dei moti rivoluzionari del 1848 in Francia e in Germania, la pubblicazione del *Manifest der kommunistischen Partei* (trad. it. Il manifesto del partito comunista); dopodiché, costretto, dopo un breve soggiorno a Parigi e a Colonia, a emigrare nuovamente, M. si stabilì con la famiglia a Londra, ove rimase fino alla morte.

La critica dell'economia politica. Con l'esilio londinese si apriva il secondo e più importante periodo nello sviluppo del pensiero di Marx. Cominciò infatti, in quest'epoca, lo studio sistematico e l'approfondimento dell'economia politica classica inglese e, in partic., dell'opera di Smith e Ricardo, cui la sua attenzione si era già volta, seppure in forme episodiche, a partire dal 1844-45. Al centro di questa seconda e più matura fase del suo pensiero è l'acquisizione della teoria del valore-lavoro, già in parte elaborata da Smith e da Ricardo, secondo la quale il «valore» delle merci è dato dal tempo di lavoro socialmente necessario speso nella produzione di esse. Alla luce di questa teoria Marx intraprende l'analisi del rapporto fondamentale nella società capitalistica moderna: il rapporto tra capitale e forza-lavoro. Il capitale, cioè la proprietà privata dei moderni mezzi di produzione, è appropriazione di lavoro umano non pagato. Questa appropriazione è spiegata con il fatto che, mentre il capitalista compra la forza-lavoro del salariato, pagandola, come si paga ogni altra merce, in base alla quantità di lavoro che si richiede per produrla, cioè in base a quanto occorre per il sostentamento dell'operaio e della sua famiglia, la forza-lavoro dal canto suo produce più valore di quanto essa non costi. La differenza, il plusvalore, che rimane nelle mani del datore di lavoro, è ciò che costituisce il capitale. Impiegando nuova forza-lavoro, questo capitale si accumula e cresce su sé stesso. Il fenomeno dell'accumulazione, unito alla concorrenza tra le imprese capitalistiche, determina una crescente concentrazione, ossia la formazione di imprese-gigante che assorbono ed eliminano dal mercato le piccole e medie imprese. Rientrano in questo contesto alcune delle formulazioni più caratteristiche dell'analisi economica marxiana. Il fenomeno della concentrazione determina infatti l'aumento della «composizione organica» del capitale, cioè l'aumento della quota del capitale investita in macchine, materie prime, attrezzature, ecc. (il «capitale costante»), rispetto al «capitale variabile» o fondo-salari, che è la quota di capitale investita nell'acquisto di forza-lavoro. Ma, a sua volta, questo aumento della «composizione organica» determina, almeno tendenzialmente, la caduta del «saggio di profitto», cioè la diminuzione del rapporto tra il plusvalore ricavato e la massa totale del capitale originariamente investito, essendo produttivo di plusvalore soltanto il capitale variabile. L'analisi, nel complesso, tende a sottolineare come, simultaneamente allo sviluppo capitalistico, si sviluppino anche fenomeni di attrito e di contraddizione all'interno del meccanismo economico, così da determinare quel fenomeno delle crisi cicliche di sovrapproduzione, la cui causa è individuata da M., alternativamente, nella caduta del saggio di profitto, o nelle difficoltà di realizzo, o nella sproporzione tra produzione e consumo. I risultati di questi studi e ricerche intorno all'economia moderna, protrattisi per oltre un ventennio e parzialmente anticipati nel 1859 in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (trad. it. Per la critica dell'economia politica), oltre che nel *Rohentwurf*, edito postumo a Mosca tra il 1939 e il 1941 con il titolo di *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (trad. it. Lineamenti fondamentali di critica dell'economia

politica), si trovano raccolti in *Das Kapital* (1° libro 1867, 2° e 3° libro pubblicati postumi da Engels rispettivamente nel 1885 e nel 1894; trad. it. *Il capitale*), nonché infine nelle *Theorien über den Mehrwert* (trad. it. *Teorie sul plusvalore*), composte tra il 1861 e il 1863, ma edite da Kautsky, per la prima volta, in tre volumi tra il 1905 e il 1910.

L'Internazionale e l'attività politica. La lunga stasi nelle lotte sociali in Europa, sopravvenuta al fallimento della rivoluzione del 1848, consentì a M. di dedicare la parte maggiore della sua vita allo studio e alla ricerca scientifica più che all'attività politica rivoluzionaria. Tuttavia, all'inizio degli anni Sessanta, ai primi segni di ripresa di quelle lotte, forte anche del prestigio acquistato in campo scientifico, egli dette un contributo determinante, insieme a Engels e ad altri emigrati, a quell'opera di riunificazione e organizzazione delle fila del movimento operaio europeo, che doveva approdare, nel 1864, alla fondazione dell'Internazionale dei lavoratori (che sarà poi nota come la Prima Internazionale). In qualità di membro del segretariato di questa organizzazione, redasse e pubblicò nel 1871 il pamphlet *The civil war in France* nel corso del quale, analizzando la Comune di Parigi, mise a punto le sue tesi sull'estinzione dello Stato nella società comunista, identificando negli istituti di democrazia diretta prodotti dalla Comune la forma politica entro la quale doveva esercitarsi la «dittatura del proletariato» nel periodo di transizione dal capitalismo al comunismo. Testimone, negli ultimi anni della sua vita, della nascita dei primi partiti socialdemocratici europei, partecipò, da lontano, alle lotte del partito tedesco, dettando nel 1875 la *Kritik des Gothaer Programms* (trad. it. *Critica del programma di Gotha*) in occasione dell'unificazione avvenuta tra il Partito operaio socialdemocratico (i cosiddetti eisenachiani), diretto da W. Liebknecht e A. Bebel, e l'Associazione generale operaia tedesca, diretta dai seguaci di Lassalle. Già seriamente malato da vari anni, fu colto dalla morte a Londra.

Massimo Confessore

Teologo e mistico bizantino (Costantinopoli 580 - castello di Schemari, Transcaucasia, 662). Monaco a Crisopoli (Scutari), visse poi nell'Africa settentrionale (626-46). Ebbe parte notevole nelle dispute cristologiche, in partic. combattendo il monotelismo; passato a Roma (646), ottenne la convocazione del Concilio Lateranense del 649 in cui fu condannato il monotelismo, l'Èkthesis di Eraclio e il Typos di Costanzo II. Fatto perciò arrestare dall'imperatore, fu esiliato nel Caucaso. Fu proclamato santo. M. è un teologo e un mistico che raccoglie la migliore eredità del pensiero greco e della patristica cristiana costituendone quasi l'ultima voce; in lui l'esperienza platonica, filtrata attraverso i grandi cappadoci e soprattutto Dionigi l'Areopagita, costituisce il fondamento di una visione gerarchico-liturgica del mondo, che si alimenta di una forte ispirazione metafisica di derivazione procliana. La polemica cristologica gli ispirò il nucleo centrale della sua filosofia, l'idea cioè che la realtà tutta è «incarnazione» dell'eterno nel contingente, del divino nell'umano. Gli scritti di M. sono esegetici (Questioni a Talassio sulla S. Scrittura; Spiegazione del Pater), dogmatico-polemici contro il monofisismo e il monotelismo (tra questi il più importante è la *Disputa con Pirro*, 645) e ascetici (*Mistagogia*), in parte concepiti come commento a Gregorio Nazianzeno (*Ambigua*) e a Dionigi l'Areopagita (gran parte degli *Scholia* a Dionigi, trasmessi sotto il nome di M., sono di Giovanni di Scitopoli).

Mead, George Herbert

Filosofo statunitense (South Hadley, Massachusetts, 1863 - Chicago 1931). È stato uno dei maggiori esponenti del pragmatismo americano. Allievo di James e Royce, dal 1888 al 1891 studiò psicologia e filosofia in Europa. Dal 1892 insegnò presso l'univ. di Chicago. La filosofia di M., che va sotto il nome di «behaviorismo sociale», affonda le sue radici in quel nuovo ambiente culturale statunitense che sul finire dell'Ottocento aveva profondamente risentito l'influsso dell'evoluzionismo darwiniano. Contrario al riduttivismo estremo della psicologia behavioristica (che aveva eliminato come assolutamente non scientifico il metodo introspettivo), M. tenta una revisione dell'impostazione metodologica behavioristica al fine di ricomprendere nel suo ambito i fenomeni della coscienza (pur mantenendo ferma l'impostazione teorica che sottolinea l'interazione tra organismo e ambiente). Stimolo e risposta divengono per M. significativi soltanto nel contesto di un processo sociale; da ciò deriva l'assunto principale di M. per cui mente e «sé» (self) emergono da un processo comunicativo che si svolge tra organismi e che, inizialmente non significativo (per es., negli animali), conduce infine alla formazione del linguaggio e del simbolo. M. sviluppa poi come strumento esplicativo la nozione d'interiorizzazione, che permette di considerare la personalità come il risultato di un'interiorizzazione di ruoli proposti dal processo sociale. Queste sue concezioni sono utilizzate anche nell'analisi dell'origine psicologica dei concetti scientifici, spiegati con lo sforzo del singolo per manipolare e controllare la realtà (attraverso l'introspezione e l'imitazione). M. ha inoltre formulato una concezione della temporalità per cui la realtà esiste in un presente che, lungi dall'essere considerato come istante, si estende nel passato e nel futuro, cosicché l'individuo risulta costantemente impegnato a «ricostruire» il passato e a «ristrutturare» il futuro. Le caratteristiche del presente sono dunque quelle di novità e di emergenza. La realtà è vista come integrazione di prospettive individuali diverse, e socialità significa la possibilità di esistere simultaneamente in più sistemi (o prospettive diverse). Il pensiero di M. ha esercitato notevole influenza nel campo delle scienze umane, specialmente nella psicologia e nelle scienze sociali. Alcuni dei temi da lui sviluppati avvicinano la sua filosofia (oltre che a Dewey) a quella di Whitehead, mentre si possono rilevare interessanti affinità tra alcune delle sue idee speculative e alcuni basilari concetti psicanalitici (Freud e H. Sullivan). Le sue opere principali (tutte postume) sono: *The philosophy of the present* (introduzione di J. Dewey, 1932; trad. it. *La filosofia del presente*); *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorism* (a cura di Ch.W. Morris, 1934; trad. it. *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*); *Movements of thought in the nineteenth century* (1936); *The philosophy of the act* (introduzione di Ch.W. Morris, 1938); *The social psychology of George Herbert Mead* (a cura di A. Strauss, 1956).

Mead, Margaret

Antropologa statunitense (Filadelfia 1901 - New York 1978). Studentessa di antropologia e psicologia alla Columbia University, in cui fu allieva di F. Boas e di R. Benedict, rimase legata a questa univ. dove divenne prof. di antropologia culturale. Intraprese viaggi etnografici, nelle Samoa (dal 1925) e nelle Isole dell'Ammiragliato (1928-29), a partire dai quali scrisse libri divenuti classici dell'antropologia e destinati a un largo successo di pubblico (*Coming of age in Samoa*, 1929, trad. it. *L'adolescente in una società primitiva: adolescenza in Samoa*; *Growing up in New Guinea*, 1930). Tra il 1931 e il 1933 si recò, con L. Fortune, in Nuova Guinea; da questa esperienza di ricerca nacque *Sex and temperament in three primitive societies* (1935; trad. it. *Sesso e temperamento in tre società primitive*), nel

quale la M. mette a confronto la differenza della strutturazione culturale della personalità messa in atto da tre diverse culture dell'area. In partic. sono la tematica freudiana e psicanalitica, legata allo sviluppo della personalità, e i problemi connessi con la sessualità a interessare la M., all'interno di quella prospettiva, nota come 'cultura e personalità' che, nell'antropologia statunitense immediatamente successiva a Boas, intendeva riflettere sui rapporti tra elementi biopsicologici, fattori culturali e tratti individuali nella costituzione della personalità individuale e sociale. Le sue ricerche proseguirono a Bali (1936-38) dove, in compagnia del marito, G. Bateson, fu tra i primi antropologi a servirsi della fotografia e del film come importanti tecniche d'indagine etnografica. Successivamente i suoi interessi divennero sempre più generali, legati comunque al problema del carattere e dell'identità nazionale e ai rapporti tra mutamento economico e cambiamenti della struttura della personalità. L'estrema abilità di scrittrice, e una forte sensibilità per i problemi sociali e politici, fecero della M. uno dei personaggi più importanti della scena statunitense a lei contemporanea, dove fu impegnata, tra l'altro, nelle fasi centrali della nascita del movimento femminista. Tra le sue opere si segnalano anche: *An inquiry into the question of cultural stability in Polynesia* (1928); *The changing culture of an Indian tribe* (1932); *Culture and personality* (1936); *Cooperation and competition among primitive peoples* (1937); *The mountain Arapesh* (5 parti, 1938-49); *And keep your powder dry* (1942; trad. it. *America allo specchio: lo sguardo di un'antropologa*); *Male and female* (1949; trad. it. *Maschio e femmina*); *Soviet attitudes toward authority* (1951); *Childhood in contemporary cultures* (1955, in collab. con M. Wolpenstein; trad. it. *Il mondo del bambino*); *New lives for old: cultural transformation. Manus, 1928-1953* (1956; trad. it. *Crescita di una comunità primitiva: trasformazioni culturali a Manus*); *The golden age of American anthropology* (1960); *Continuities in cultural evolution* (1964; trad. it. *Il futuro senza volto: continuità nell'evoluzione culturale*); *American women* (1966); *Socialization as cultural communication* (1976); *Letters from the field, 1925-1975* (1977; trad. it. *Lettere dal campo, 1925-1975*).

Meinong, Alexius von

Filosofo e psicologo austriaco (Leopoli, od. Ucraina, 1883 - Graz, Stiria, 1920). Dopo un periodo di studio dominato da interessi storici, si dedicò alla filosofia, sotto la guida di Brentano. Dal 1882 all'univ. di Graz, vi fondò tra il 1886 e il 1887 il primo laboratorio di psicologia sperimentale in Austria, influenzando notevolmente lo sviluppo delle ricerche psicologiche in senso scientifico. M. può essere considerato come il fondatore della cosiddetta teoria degli oggetti; in questa teorizzazione l'oggetto è concepito, diversamente dalla metafisica tradizionale, come oggetto puro, oggetto in quanto tale, indipendentemente dalla sua effettiva esistenza. Questa assunzione dell'oggetto come il genere più ampio, di cui possono ricercarsi soltanto differenze specifiche, permette una classificazione degli oggetti basata su una loro caratteristica fondamentale, quella cioè di sussistere come correlati di processi psichici (rappresentazioni, pensieri, sentimenti, desideri). Particolarmente importante la distinzione tra oggetti della rappresentazione (*Objekte*: per es., numeri, colori, ecc.) e oggetti del giudizio (*Objektive*: corrispondenti a una clausola dipendente introdotta dalla particella 'che'; per es., 'che Socrate sia uomo'). M. sviluppò inoltre una teoria del modo di cogliere l'oggetto (*erfassen*), distinguendo nell'ambito dei processi psichici o *Erlebnisse* un *Vorerlebnis* (presentazione pura e semplice dell'oggetto) da una *Haupterlebnis* (in cui l'oggetto è presentato come «opinato», *gemeint*; di qui l'importanza di ciò che M. chiama *Annahmen*, assunzioni, intermedie tra rappresentazioni e giudizi). La filosofia di M.

rappresenta un originale sviluppo delle dottrine di Brentano, spesso in antitesi con il maestro, contemporanea all'affermarsi della fenomenologia husserliana (con cui condivide alcuni punti di partenza e alcuni interessi, risentendo inoltre, come del resto la speculazione del primo Husserl, dei contatti con il neocriticismo kantiano; in partic., per M., della filosofia dei valori). Il pensiero di M. ebbe notevole influenza in ambito austriaco, rappresentando, sia pure spesso polemicamente, un punto di riferimento centrale delle teorie gnoseologiche del tempo. Tra i suoi scritti si ricordano: *Psychologischethische Untersuchungen zur Werththeorie* (1894); *Über Annahmen* (1902); *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (1907); *Gesammelte Abhandlungen* (3 voll., 1913 e segg.); *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* (1915). Si segnalano inoltre l'ed. completa delle sue opere (in 7 voll., 1969 e segg.) e una scelta della sua corrispondenza scientifica (*Philosophenbriefe*, 1965).

Melantone, Filippo (ted. Philipp Melanchthon, forma grecizzata di Schwartzertd «nera terra»: gr; μέλαινα χθών)

Umanista e teologo (Bretten, od. Land Baden-Württemberg, 1497 - Wittenberg, od. Land Sassonia-Anhalt, 1560). Figlio di Georg, originario di Heidelberg, dove era affidatario dell'armeria del principe, e di Barbara Reuter, figlia del borgomastro di Bretten, imparentata con la famiglia Reuchlin, dopo la morte del padre, avvenuta nel 1507, studiò latino e greco in Pforzheim, sotto la guida di Georg Simler e Johann Hildebrandt. Con l'appoggio di Johannes Reuchlin, conseguì a Heidelberg nel 1511 il titolo di baccalaureus artium in via antiqua, o scolastica, e a Tubinga nel 1514 il titolo di magister via moderna, orientata dal nominalismo, cui aderì. Conoscitore della lingua ebraica, di matematica, fisica, astronomia, musica, fu editore dell'opera di Terenzio (1516) e autore di una grammatica greca (1518) e di un discorso sulle scienze e sulla poesia (*De artibus liberalibus*, 1518). Aderì alle posizioni di Lutero dopo la *Disputatio* di Heidelberg dell'aprile 1518. Chiamato nel 1518 da Federico il Savio alla cattedra di greco presso l'univ. di Wittenberg, vi acquisì nel 1519, con la protezione di Lutero, il titolo di baccalaureus biblicus. Dal 1518 al 1560 svolse in questa univ. un'intensa attività di docente in letteratura greca e latina, filosofia, scienze naturali, esegesi biblica, storia, teologia, assumendo anche gli incarichi di decano della facoltà delle Arti (1536-37; 1546-48) e di rettore (1523-24; 1538). A fianco di Lutero nella *Disputatio* di Lipsia (1519), nella traduzione in tedesco del Nuovo Testamento (1521) e dell'Antico (1524), nella difesa delle tesi della Riforma (colloqui di Spira e Marburgo, 1529; dieta di Augusta, 1530), nel sostegno alla Lega di Smalcalda dei principi tedeschi contro l'imperatore Carlo V fautore del papato (1531-46), M. compose i *Loci communes rerum theologicarum* (1521, nuovamente ed. in forme modificate nel 1535, 1543, 1559; trad. it. *I principii della teologia*), i *Torgauer Artikel* (1530), la *Confessio Augustana* (1530). La *Confessio* (ampliata nel 1540), che rivendica il primato della fede sulle opere e la separazione della Chiesa dallo Stato e rifiuta il celibato dei sacerdoti, la vita monastica, l'uso solo del latino nella messa e l'efficacia dei mezzi materiali della grazia, costituì la base della comunità ecclesiale luterana. Dopo la morte di Lutero (1546), M. si adoperò a favore dell'unità del protestantismo, impegnandosi nelle controversie sull'introduzione di nuove cerimonie nella liturgia, sulla cristologia, sull'interpretazione della Cena. Dal matrimonio, avvenuto nel 1520, con Katharina Krapp (m.

nel 1557) ebbe quattro figli. L'ed. degli opera omnia di M., in 28 voll. risale agli anni 1834-60; dal 1977 è in corso l'ed. critica dell'epistolario.

Melisso di Samo

Filosofo, discepolo di Parmenide e ultimo esponente della scuola eleatica. Apollodoro pone la sua ἀκμή nella 84a Olimpiade (444-41 a.C.); nel 441-40 M. comandò la flotta della sua città natale, Samo, nella vittoriosa battaglia contro gli Ateniesi. Secondo Diogene Laerzio (Vita dei filosofi, IX, 24) frequentò Eraclito e anche se la cronologia non esclude del tutto questa possibilità, essa non è confermata da sicure evidenze. Scrisse in prosa un poema intitolato Sulla natura o sull'essere, del quale Simplicio tramanda una decina di frammenti, il cui contenuto sembra ben armonizzarsi con quanto si legge nella prima parte dello scritto pseudoaristotelico De Melisso Xenophane et Gorgia (framm. 30 A 5 Diels-Kranz). Aristotele attacca ripetutamente il pensiero di M., rimproverandogli scarso rigore dal punto di vista logico-argomentativo negli Elenchi sofistici (5, 167 b 13 e 6, 168 b 35), criticandone la definizione dell'essere come infinito nella Fisica (I, 2, 185 a 32) ed escludendolo, insieme a Senofane, dal novero dei pensatori di un qualche rilievo nella Metafisica (I, 5, 986 b 25), dove entrambi vengono definiti come troppo rozzi (ἀγρικότεροι). Il duro giudizio di Aristotele ha certamente influito sulla fortuna di M. al quale tuttavia la storiografia più recente riconosce un apprezzabile ruolo nell'evoluzione delle dottrine parmenidee come pure nella polemica contro il pluralismo di pensatori contemporanei quali Empedocle e Anassagora, contro i quali M. si scaglia nel testo conservato dal framm. B 8. Rispetto alle conclusioni parmenidee M. radicalizzò alcuni aspetti della dottrina eleatica, arrivando a definire l'essere come infinito, perché se fosse finito esso dovrebbe confinare con il vuoto, ossia con il non essere, il che è impossibile; l'essere è dunque privo di limiti spaziali e temporali, quindi – a differenza dell'essere di Parmenide che solo «è» – «era, è e sarà». Infinito, eterno, immobile, immutabile e incorporeo (privo cioè di qualsiasi figura che determina i corpi, cui non si addice neppure quella della sfera perfetta voluta da Parmenide), l'essere è l'unica realtà proclamata dal λόγος, mentre l'apparente molteplicità delle cose, denunciata dall'illusoria conoscenza empirica, viene relegata nella sfera della δόξα.

Merleau-Ponty, Maurice

Filosofo francese (Rochefort-sur-Mer, Charente-Maritime, 1908 - Parigi 1961). Insegnò nell'univ. di Lione (1945-49) e nel Collège de France (dal 1952). Discepolo e amico di Sartre, fondatore con lui della rivista Les temps modernes (1945), se ne distaccò nel 1953, non approvandone i tentativi di avvicinamento al Partito comunista. Mosso da posizioni polemiche nei confronti dell'idealismo critico di Brunschvicg e in contrapposizione al tradizionale cartesianismo della filosofia francese, risentì profondamente l'influsso della fenomenologia husserliana, di cui fu uno dei primi ad apprezzare l'originalità, ponendo peraltro l'accento sulla produzione filosofica del tardo Husserl, in partic., oltre che sugli inediti, su Die Crisis der europäischen Wissenschaften. Il tema husserliano della Lebenswelt, di un mondo originario, cioè, legato a un'esperienza percettiva originaria, che fonda e precede sia le sistematizzazioni scientifiche sia le categorizzazioni del senso comune, è al centro della riflessione di M.-P., il quale rivendica tuttavia contro Husserl l'esistenza di una realtà che trascende la coscienza (reinterpretando quindi la nozione di riduzione

fenomenologica e sottolineando il «primato della percezione»). In *La structure du comportement* (1942; trad. it. *La struttura del comportamento*), attraverso una serrata critica delle concezioni causalistiche e behavioristiche in psicologia, critica che attinge largamente alla teoria della Gestalt e all'organicismo di K. Goldstein, M.-P. tende a proporre una nuova interpretazione delle distinzioni tra biologico e mentale, che trasforma profondamente l'impostazione gnoseologica tradizionale. Queste distinzioni vengono ora concepite come livelli diversi di concettualizzazione del comportamento umano, logicamente comuni, anche se causalmente irriducibili. In *Phénoménologie de la perception* (1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*) M.-P. elabora su queste basi una teoria generale dell'oggettività, che si avvicina per qualche aspetto alle posizioni di Heidegger e di Sartre. Scartata la nozione di «sensazione pura» come astrazione inutilizzabile per una ricostruzione dell'esperienza mondana, si privilegia invece il ruolo che il corpo svolge nel condizionare la nostra percezione della realtà. L'analisi di *Phénoménologie de la perception* contiene in germe tutti i temi del pensiero (etico, politico, linguistico) di Merleau-Ponty. Gli accenni a una teoria della libertà, intesa come libertà mai totale ma sempre vincolata a un sistema di significati collettivamente condivisi (di qui l'insistenza degli ultimi saggi sul tema del linguaggio, visto come depositario dei modi sociali di concettualizzazione dell'esperienza), vengono infatti sviluppati in *Humanisme et terreur* (1947) e *Les aventures de la dialectique* (1955; trad. it. dei due saggi in vol. unico, *Umanesimo e terrore; avventure della dialettica*), in cui affiora una concezione della storia che rifiuta, in polemica con Sartre, il determinismo stretto e la dialettica del marxismo, pur accogliendone le istanze realistiche, la concezione del condizionamento materiale della coscienza (che non permette l'edificazione di alcun sistema etico esclusivamente fondato sull'individuo). Notevoli anche i saggi di estetica. Tra le altre opere si segnalano: *Sens et non sens* (1948; trad. it. *Senso e non senso*); *Éloge de la philosophie* (1953; trad. it. *Elogio della filosofia*); *Les relations avec autrui chez l'enfant* (1953; trad. it. *Il bambino e gli altri*); *Signes* (1960; trad. it. *Segni*); *Le visible et l'invisible* (incompiuto, 1964; trad. it. *Il visibile e l'invisibile*).

Mersenne, Marin Filosofo e teologo (La Soultière, presso Oizé, Maine, 1588 - Parigi 1648). Nel 1611 entrò nell'ordine dei minimi; insegnò filosofia e teologia presso la scuola dell'ordine a Nevers (1614) e fu poi a Parigi, ove risiedette presso il Convento della place des Vosges, a partire dal 1619.

L'animatore della *République des lettres*. Nella capitale entrò in contatto con la comunità scientifica e fu animatore di un cenacolo di dotti, eruditi e curiosi (l'informale *Academia parisiensis*) le cui attività furono irraggiate e incrementate mediante la cospicua corrispondenza intrattenuta con personalità di rilievo della *République des lettres*, quali Descartes, Gassendi, Hobbes, Herbert di Cherbury, Peiresc, Sorbière, P. Fermat, G. Roberval, E. Torricelli, C. Rivet, M. Ruar. Tale corrispondenza, pubblicata in diciassette volumi fra il 1932 e il 1987, costituisce un documento di prima importanza per lo studio del dibattito scientifico e colto nella prima metà del Seicento. M. fu autore di numerose opere di argomento teologico, apologetico e scientifico. Del 1623 sono le *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, la sua più importante opera teologica in cui sono già presenti ampie trattazioni scientifiche che costituiscono la traccia dell'originale prospettiva di M., che tende a far confluire i problemi scientifici e il loro trattamento matematico anche nella metafisica e nella teologia. Significativa, in tal senso, è la richiesta con cui si concludono le *Seconde obiezioni alle Meditazioni metafisiche di Descartes* (1641), redatte da M., di riordinarne l'esposizione

secondo il metodo matematico («more geometrico... concludas»). Nell'Impiété des déistes, pubblicata in due volumi nel 1624, e nella Vérité des sciences, del 1625, M. protrae il confronto critico con il naturalismo, le teorie politiche, le etiche mondane e lo scetticismo della tradizione rinascimentale, individuando in Machiavelli, Vanini, Cardano, Agrippa, Fludd, Bruno, Charron o anche F. Bacone, i capofila di una costellazione di autori che propagano la nuova empietà e il libertinismo, contro i quali si fa restauratore della religione cattolica e, al tempo stesso, della scienza, e in partic. delle scienze matematiche. Gli interessi per la nuova scienza e per le sorgenti forme di meccanicismo gli consentono un profondo ripensamento della fisica tradizionale, e in tale prospettiva i contributi di M. si concentrano sulla musica, sull'ottica, sul trattamento matematico e meccanico dei problemi relativi al suono, alla luce, al peso e al moto.

La nascita del meccanicismo. Nel 1626 pubblicò la Synopsis mathematica, raccolta dei testi classici di matematica dell'antichità, da Archimede ad Apollonio, che si conclude con i contributi di autori recenti tra cui C. Mydorge; l'opera nell'ed. ampliata del 1644 accoglie anche l'Ottica di Hobbes, sodale di M. durante i suoi soggiorni parigini. Del 1627 è il Traité de l'harmonie universelle, uscito anonimo; il primo volume è dedicato al tema pitagorico-platonico dell'armonia del mondo (ripreso da Keplero nell'Harmonices mundi del 1620) cui seguiranno gli Harmonicorum libri del 1635 (riediti in ed. ampliata nel 1648) e la grande Harmonie universelle pubblicata fra 1636 e 1637. In tali opere si apprezza il tentativo di rimodulare temi e prospettive platoniche mediante il precisarsi di teorie meccanicistiche e di trattamenti matematico-meccanici dei problemi relativi al suono – anche alla luce delle contemporanee elaborazioni di Descartes e di Galilei – che in M. si coniugano con una metafisica e con una teologia platonica cattolicamente orientate. Nel 1634 una serie di materiali di argomento filosofico e scientifico confluì in brevi raccolte di Questions, e parallelamente M. intraprese in maniera più decisa la sua attività editoriale mediante la traduzione della Meccanica di Galilei (1634; si tratta della prima ed. dell'opera lasciata manoscritta dall'autore), del sunto delle tesi avanzate nel Dialogo sopra i due massimi sistemi, contenuto nelle Questions théologiques, physiques et mathématiques (1634), nonostante la condanna dell'opera, come anche della traduzione-riduzione in lingua francese dei Discorsi che segue di pochi mesi l'edizione olandese dell'originale italiano: Les nouvelles pensées de Galilée (1639). Nello stesso anno M. tradusse il De veritate di Herbert di Cherbury, ampliando la propria prospettiva filosofico-teologica con il confluire dei temi del meccanicismo e del sorgente deismo, che proprio mediante l'opera di traduzione e interpretazione M. si premura di assorbire o rendere congruenti con il cattolicesimo. Nel 1640-41 seguì direttamente la pubblicazione delle Meditazioni metafisiche di Descartes e raccolse le serie di obiezioni che ne fanno parte, e negli anni successivi, mediante raccolte quali i Cogitata physico-mathematica (1644) o il Novarum observationum tomus III (1647), continuò a proporre raccolte di argomento scientifico ove è all'opera un'intera comunità scientifica: vi sono pubblicati un'esposizione della fisica di Hobbes, testi di Fermat o di Roberval, oltre a esservi presenti dottrine cartesiane e galileiane e le discussioni degli esperimenti a favore del vuoto di Torricelli e Pascal. In tali scritti M. individua come suo ruolo precipuo l'armonizzazione delle diverse prospettive anche secondo un'unificante lettura teologica delle assunzioni scientifiche che vi sono presenti. Nei 'corollari' che aggiunge ai paragrafi scientifici risale dalla meccanica del peso al tema agostiniano dell'anima come pondus o dalle proprietà fisico-matematiche del raggio luminoso a quelle dei 'corpi gloriosi'. Con la morte restano incompiuti manoscritti di argomento teologico (in partic. un ampio

commento al Nuovo Testamento, cui attende negli anni Quaranta del Seicento) e scientifico. Alcuni dei testi di ottica vennero pubblicati postumi e rielaborati da Roberval (*L'optique et la catoptrique* du R.P. Mersenne, 1651).

Meyerson, Émile

Filosofo polacco, naturalizzato francese (Lublino 1859 - Parigi 1933). Studiò chimica con R. Bunsen; nel 1880 si trasferì a Parigi, dove lavorò come giornalista presso l'agenzia Havas e diresse associazioni ebraiche; dopo la Prima guerra mondiale ottenne la cittadinanza francese. Influenzato dagli scritti e dalle teorie di Boutroux, Bergson, Duhem e Poincaré, la sua riflessione costituisce sostanzialmente un tentativo di cogliere criticamente la natura delle scienze mediante l'analisi della loro struttura. Per M. la spiegazione scientifica comunemente accettata è essenzialmente un ridurre all'identico; così, per es., nella relazione di causa-effetto si tende a ritenere spiegato il conseguente quando esso è ricondotto (in maniera più o meno completa) all'antecedente. Inoltre, in polemica con l'interpretazione della scienza tipica del positivismo, M. rileva nella ricerca scientifica un'esigenza più radicale; al di là dei tentativi di dissolvere il dato quantitativo in rapporti matematici, al di là delle tesi 'fenomenistiche' o delle concezioni 'legalistiche' della causalità, la scienza cerca spiegazioni più profonde; il suo fine ultimo è di natura ontologica. Così attraverso la critica di alcune basilari nozioni e teorie fisiche come il principio d'inerzia, il principio di conservazione dell'energia, le teorie dell'atomo, le spiegazioni della meccanica (e da ultimo la geometrizzazione della fisica operata dalla teoria einsteiniana), M. mette in luce i precisi limiti della ragione scientifica nella sua tendenza a ridurre all'identico. La realtà come tale, infatti, presenta aspetti irrazionali, irriducibili all'attività identificante della ragione. L'opera di M., sorretta da un'erudizione vastissima, soprattutto nel campo della storia della scienza (in partic. della fisica e della chimica) ebbe una notevole influenza anche in ambienti scientifici (per es., su L. De Broglie). La sua epistemologia riflette una concezione della scienza pienamente consapevole, al di là delle ipervalutazioni scientiste e delle condanne irrazionalistiche, delle difficoltà e delle limitazioni interne con cui continuamente si scontrano la ricerca scientifica e il pensiero razionale. Le sue opere principali sono: *Identité et réalité* (1921); *La déduction relativiste* (1925; trad. it. *La deduzione relativistica*); *Du cheminement de la pensée* (3 voll., 1931); *Réel et déterminisme dans la physique quantique* (1933).

Michele Scotto (o Scotto; ingl. Michael Scot o Scott)

Filosofo scozzese (1175 ca. - 1236 ca.). Studiò a Oxford e nel continente: in Spagna, a Toledo, nel 1217 tradusse dall'arabo il *De animalibus* di Aristotele (vale a dire i 10 libri della *Historia animalium*, i quattro del *De partibus animalium*, e i 5 del *De generatione animalium*), e ancora il *De coelo et mundo* (forse anche il *De anima* e la *Metaphysica* e il *De substantia orbis* di Averroè) con i commenti di Averroè che M. S. faceva così, per primo, conoscere ai latini. In Spagna tradusse anche il *De sphaera* di Alpetragio. Trasferitosi in Italia (1220) fu alla curia papale, poi alla corte di Federico II, di cui divenne l'astrologo ufficiale; pare che da Federico fosse stato inviato alla univ. di Bologna a far dono delle traduzioni dei commenti averroistici ad Aristotele messe a punto da lui e da altri studiosi. Nel 1230 dedicava a Federico II la versione del *De animalibus* di Avicenna e una sua opera astrologica (formata da un *liber introductorius*, un *liber particularis* e una *Physiognomia*). Ci restano

frammenti di una sua *Divisio philosophiae* mentre sono andate perdute le *Quaestiones Nicolai Peripatetici*. Per i suoi interessi di scienza araba, astrologia e magia naturale ebbe fama di negromante e diverse leggende intorno alla sua nave e al suo cavallo demoniaci hanno suggerito spunti fantastici a vari scrittori, da Dante (*Inferno*, XX, 115-17) a Walter Scott (*Lay of the last minstrel*).

Mill, John Stuart

Filosofo ed economista inglese (Londra 1806 - Avignone 1873).

La formazione. Figlio del filosofo ed economista James M., nacque a Londra, dove il padre si era trasferito dalla natia Scozia per seguire la propria vocazione intellettuale. Il nome per il primogenito fu scelto dal padre in segno di riconoscenza nei confronti di sir John Stuart di Fettercairn, barone dello Scacchiere di Scozia, sotto la cui protezione James M. aveva potuto compiere gli studi all'univ. di Edimburgo. Fu lo stesso James M. a curare personalmente l'educazione del figlio. Il resoconto di questo esperimento, consegnato da J.S.M. alle pagine dell'*Autobiography* (post., 1873; trad. it. *Autobiografia*), è un documento impressionante: dai tre ai dodici anni il piccolo J. S. studia greco, latino, geometria, algebra, elementi di calcolo differenziale e di matematica superiore; legge i classici della letteratura greca e latina, i poeti inglesi e opere storiche antiche e moderne. Passa in seguito a studiare logica e filosofia della mente, sui classici della tradizione empiristica, ed economia politica, sotto la guida del padre e dell'amico di quest'ultimo David Ricardo. Determinante per la formazione del giovane M. fu l'influenza di Bentham, che il padre aveva conosciuto pochi anni prima, dando avvio a una collaborazione che avrebbe segnato profondamente la storia intellettuale e politica dell'Inghilterra dei primi decenni dell'Ottocento. Nel segno dell'utilitarismo benthamiano e dell'economia politica ricardiana, M. fece il suo esordio nella scena politica e intellettuale come protagonista del cosiddetto radicalismo filosofico, il movimento di intellettuali impegnati nel promuovere la riforma in senso democratico e liberale del tradizionale assetto istituzionale inglese, giudicato ormai inadeguato a rispondere ai bisogni della società emersa dalla rivoluzione industriale. Il dispendio di energie impiegate nella militanza radicale, cui si aggiunse presto l'avvio di una brillante carriera nella Compagnia delle Indie Orientali, di cui il padre era funzionario e in cui avrebbe raggiunto le posizioni più elevate, furono all'origine di una crisi psicologica profonda che colpì M. allora ventenne. Ebbe la sensazione in quei frangenti che il suo carattere non fosse stato il frutto di uno sviluppo autonomo, ma il prodotto artificiale di uno schema imposto da altri. Per uscire dalla crisi trovò aiuto, secondo quanto si legge nell'*Autobiography*, nella lettura dei poeti romantici inglesi, vissuta come un antidoto all'educazione intellettualistica ricevuta; non meno determinante si rivelò l'inizio della relazione, caratterizzata da un'alta tensione spirituale, con Harriet Taylor, che nel 1851 divenne sua moglie. Il senso di riconquistata autonomia si tradusse in un ripensamento profondo da parte di M. delle basi culturali della sua formazione. Non abbandonò la filosofia empiristica, né l'utilitarismo, né le idee di riforma sociale e politica, ma s'impegnò a ripensare il lascito paterno e di Bentham in una chiave che gli permettesse di confrontarsi con le correnti antilluministiche che, partendo dalla Germania, andavano diffondendosi anche in Gran Bretagna. Le opere della maturità di M. nacquero all'interno di questo progetto originale teso a rinnovare profondamente i contenuti filosofici, etici e politici dell'empirismo.

Logica e filosofia. Frutto di lunghi anni di lavoro, il *System of logic*, uno dei testi da cui ha origine la filosofia della scienza contemporanea, fu pubblicato nel 1843 (trad. it. *Sistema di*

logica deduttiva e induttiva) (→). L'impetuoso sviluppo delle scienze induttive aveva riportato in primo piano il problema del fondamento dell'induzione, già affrontato da Hume e da lui risolto 'scetticamente' in chiave psicologica. Nelle sue ricerche di storia e filosofia della scienza Whewell, sensibile all'influenza del trascendentalismo kantiano, oltretutto della cosiddetta risposta scozzese allo scetticismo humiano, aveva fatto appello a strutture formali di carattere extraempirico al fine di fornire stabilità e oggettività ai procedimenti induttivi. La via scelta da M. è invece quella di un empirismo radicale, che non ammette altra fonte di conoscenza al di fuori dell'esperienza. Il principio di uniformità della natura e la legge di causazione, su cui si basa l'induzione, non sono a priori e non hanno carattere intuitivo; sono di origine empirica, frutto di successive generalizzazioni, che le scoperte delle scienze tendono a rendere sempre più comprensive e stabili. La concezione fenomenistica della causalità, come successione costante di antecedente e conseguente, non era una scoperta di M., ne avevano già parlato sia Hume sia Comte, individuando in essa uno dei punti nodali della rivoluzione scientifica. Il compito di una logica della ricerca scientifica sta piuttosto per M. nell'accertare che l'attribuzione delle cause dei fenomeni naturali sia condotta in modo corretto, eliminando quelle soltanto apparenti per individuare le cause invariabili e incondizionate, attraverso una serie di procedimenti chiamati da M. «canoni dell'induzione». Nell'introdurre il *System*, M. avvertiva che non si sarebbe occupato in quella sede della natura della materia e della mente, distinguendo con nettezza i territori della logica da quelli della metafisica. Se ne occupò invece nella sua ultima, impegnativa opera di carattere filosofico, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy* (1865). Per credere nell'esistenza degli oggetti e nell'identità personale non è necessario, secondo M., ricorrere alle intuizioni del senso comune, come aveva ipotizzato Reid in risposta a Hume; tale operazione è possibile anche mantenendosi nei confini di una visione genuinamente empiristica. A tale scopo M. avanza la dottrina della «possibilità permanente delle sensazioni», secondo la quale la concezione che ci formiamo del mondo esterno e dell'Io comprende, oltre al numero limitato delle sensazioni in atto in un particolare momento, una varietà illimitata di sensazioni possibili; mentre le sensazioni presenti sono destinate a passare, le possibilità di sensazione sono invece permanenti, ed è appunto da questa permanenza che nascono le idee di mondo esterno e di identità personale.

Economia e politica. Nel sesto e conclusivo libro del *System of logic* M., suggestionato dalla lettura del *Cours de philosophie positive* (1830-42; trad. it. *Corso di filosofia positiva*) di Comte, si era posto il problema della logica della scienza sociale. Ma, a differenza dell'ambizioso progetto sociologico comtiano, M. si limitò ad alcune indicazioni di carattere metodologico. Se le regole dell'induzione erano le stesse dimostratesi valide nel campo delle scienze naturali, quella sociale era destinata a restare una scienza 'inesatta', capace di fornire solo linee di tendenza. La differenza non dipendeva dal metodo, ma dall'estrema complessità della natura umana e dall'intrecciarsi delle infinite ragioni che influiscono sui comportamenti sociali, così diversi dalla relativa semplicità con cui si presentano i nessi causali che regolano gli eventi fisici. Lo stato ancora in fieri di una scienza generale della società convinse M. a far affidamento sull'unica scienza sociale giunta allo stadio di maturità, l'economia politica. I *Principles of political economy* videro la luce nell'apr. 1848 (trad. it. *Principi di economia politica*). Abbandonando l'approccio 'tecnico' dei trattati del padre e di Ricardo, M. ebbe modo, specie nelle edizioni successive alla prima, riviste all'indomani della rivoluzione parigina del '48 che seguì con attenzione e con favore, di inserire nella trattazione dei temi canonici della disciplina l'esposizione delle idee che era andato maturando sulla distribuzione

delle ricchezze, sulla proprietà e sulle questioni sociali di più scottante attualità. Motivo di novità dell'opera è soprattutto l'affermazione del carattere storico, e non naturale e come tale imm modificabile, delle leggi della distribuzione della ricchezza, che permise a M. di avviare un proficuo confronto con le teorie socialiste, cui si era avvicinato in gioventù attraverso la lettura delle opere dei sansimoniani e sulle quali sarebbe tornato negli incompiuti *Chapters on socialism*, pubblicati postumi nel 1879. In un capitolo dei *Principles* M. criticava l'atteggiamento paternalistico dei ceti dirigenti nei confronti delle classi operaie, auspicando il pieno sviluppo della loro autonomia. L'allargamento del diritto di voto agli operai è anche uno dei temi delle *Considerations on representative government* (1861; trad. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*), dove giunge a compimento il lungo processo di revisione del modello di democrazia rappresentativa che era stato al centro del radicalismo filosofico. La funzione determinante della partecipazione politica nello sviluppo individuale è al centro di una visione della democrazia in cui il controllo popolare, unica garanzia contro il malgoverno, non va disgiunto dal ruolo educativo e di equilibrio affidato nell'ambito delle istituzioni rappresentative all'eccellenza intellettuale e morale.

I saggi etico-politici della maturità. Alla metà degli anni Cinquanta, con il riaffacciarsi dello spettro minaccioso della tubercolosi che nel 1858 avrebbe causato la morte della moglie, M. reputò fosse giunto il momento di mettere su carta quelle idee di riforma morale e sociale, prima ancora che politica, nate dall'intenso sodalizio con H. Taylor. È il progetto dei grandi saggi cui in gran parte è legata la fama di M., alcuni dei quali videro la luce negli anni successivi, mentre altri furono pubblicati, dopo la sua morte, dalla figliastra Helen Taylor, divenuta la sua principale collaboratrice dopo la scomparsa della moglie. Nel 1859 uscì *On liberty* (trad. it. *Saggio sulla libertà*): al centro del saggio è la tutela della sfera della libertà individuale contro ogni forma di oppressione esercitata dalla società tramite il giogo dell'opinione pubblica. L'attenzione di M. al tema risaliva alla lettura dell'opera di Tocqueville; la rivendicazione dei diritti individuali è ora svolta in nome di un utilitarismo che guarda all'interesse dell'individuo come «essere progressivo» e vede nello sviluppo di singole individualità e di stili di vita originali un elemento prezioso di utilità sociale. Un utilitarismo diverso da quello benthamiano è sviluppato da M. in *Utilitarianism* (1861; trad. it. *Utilitarismo*). Non diversamente da Bentham, l'utilitarismo milliano guarda alla felicità del maggior numero di individui e identifica la felicità con il piacere e l'assenza di dolore, ma rispetto a Bentham viene ora introdotta nel calcolo utilitaristico la dimensione qualitativa dei piaceri e la rivendicazione della superiorità dei piaceri dell'intelletto, dei sentimenti morali e dell'immaginazione nei confronti dei piaceri sensibili. L'identificazione della sanzione dell'utilitarismo con i sentimenti sociali dell'umanità apriva poi a una dimensione di solidarietà e di altruismo che colorava l'utilitarismo di laica religiosità, non estranea alla comtiana religione dell'umanità, cui M. continuò a guardare con favore anche dopo le severe critiche mosse al filosofo francese in *Auguste Comte and positivism* (1865; trad. it. *Auguste Comte e il positivismo*). Nella sua breve esperienza parlamentare (1865-67) M. volle per la prima volta nella storia parlamentare inglese porre all'ordine del giorno la questione del suffragio femminile. Nel 1869 considerò giunto il momento di dare alle stampe un saggio composto anni prima, *The subjection of women* (trad. it. *La soggezione delle donne*), dando forma a riflessioni che risalivano ai primi incontri con H. Taylor. Nel saggio, l'interdizione delle donne dalla vita politica, dalle professioni e dall'istruzione superiore veniva fatta risalire a una forma di disuguaglianza più profonda dovuta alla subordinazione della donna all'uomo nel rapporto domestico, giustificata a sua volta dal pregiudizio dell'inferiorità

naturale, biologica della donna. Dei saggi progettati alla metà degli anni Cinquanta, alla sua morte, avvenuta ad Avignone dove riposava la moglie e dove era solito trascorrere parte dell'anno, M. lasciava inediti l'Autobiography, testimonianza di una non comune formazione intellettuale e sentimentale, e alcuni scritti sulla religione, pubblicati da Helen Taylor nel 1874 con il titolo *Three essays on religion* (trad. it. *Saggi sulla religione*), dove il tema del rapporto tra morale utilitaristica e religione dell'umanità è ulteriormente sviluppato.

Montaigne, Michel Eyquem di Scrittore e filosofo francese (castello di Montaigne, Périgord, 1533 - ivi 1592).

Gli studi e l'attività pubblica. Uscito di collegio a tredici anni, studiò giurisprudenza a Tolosa e a Bordeaux; entrò poi (1554) nella magistratura, in cui ricoprì vari uffici. Nel 1558 conobbe Étienne de la Boétie, umanista stoico e «fratello d'elezione», che influenzò le sue idee morali e politiche, e al quale rimase legato d'intensa amicizia. Mortogli il padre (1568), e divenuto capo della famiglia, si ritirò a vita privata nel suo castello per consacrarsi interamente alla lettura e agli studi. Nel soggiorno di Bordeaux si era dedicato a un primo lavoro, la traduzione della *Theologia naturalis* di Raimondo Sebunde (→), nella quale viene elaborata una forma di apologetica naturale della fede cristiana; l'opera lo interessò molto, tanto da inserire successivamente un'Apologie de Raymond Sebond negli *Essais* (II, 12). Le ampie e meditate letture cui si dedicò in seguito, movendo dagli scrittori classici e dai moralisti, costituirono la prima base degli *Essais* (pubblicati nel 1580 in due libri; trad. it. *Saggi*). Dal giugno 1580 al nov. 1581 viaggiò attraverso la Francia, la Svizzera, la Germania e l'Italia, dove scrisse il *Journal de voyage en Italie* (pubbl. 1774), di cui una parte è redatta in italiano. Eletto sindaco di Bordeaux, rimase in carica sino al 1585; ritornò poi al suo lavoro prediletto e aggiunse un terzo libro e numerose pagine a una seconda edizione degli *Essais* (1588) che arricchì fino all'ultimo di ulteriori postille in vista di una terza edizione, che però uscì postuma a cura di Marie de Gournay (sua «fille d'alliance» ed erede spirituale) e di Pierre de Brach.

L'opera. Le tre edizioni degli *Essais* (1580, 1588 e 1595) rappresentano assai bene lo sviluppo del pensiero e dell'arte di Montaigne. Gli scrittori del Rinascimento avevano prediletto, a esercizio del loro sapere, certi libri di «adagi», «lezioni», «paradossi», «dubbi», «quesiti», ecc.; in quella tradizione si può scorgere l'occasione letteraria degli *Essais* di M.: i primi vi appartengono ancora, derivando dai libri antichi una sentenza e legando pochi aneddoti in una digressione curiosa; via via, quella trama facile e pigra si rinsangua di un proposito nuovo che è il ritratto, l'immagine dell'uomo. La cultura classica di M. fu molto estesa; egli conosceva a fondo tutti i grandi scrittori latini, i poeti, gli storici e i moralisti, fra i quali specialmente Seneca; dei Greci studiò soprattutto Plutarco. Leggeva nel testo, oltre a Petrarca, gli scrittori italiani del suo tempo, Machiavelli e Guicciardini, Ariosto e Tasso. Delle sue varie letture e cognizioni si valeva come di uno stimolo, o di un pretesto, per avviare le sue riflessioni, che lasciava poi libere e svagate, ma che non riescono mai superficiali: anzi, è propria di M. una penetrazione luminosa e sicura, che rivela, oltre a un'incessante curiosità di tutte le espressioni dell'animo umano, una costante facoltà di dominio e di comprensione, di calma spirituale e di indipendenza; l'arte degli *Essais* segnerà la via ai grandi moralisti, e, in genere, ai grandi prosatori francesi.

Scetticismo e relativismo. Per più aspetti l'opera di M. può rappresentare l'esito scettico della cultura rinascimentale. La sua riflessione è emblematica della profonda crisi della cultura

europea della fine del Cinquecento: la scoperta del Nuovo Mondo e dei suoi abitanti, la caduta del geocentrismo, la critica dei principi di Aristotele e della scolastica, la rottura dell'unità del cristianesimo, le innovazioni in campo medico e scientifico imponevano una revisione delle antiche certezze e dei valori trasmessi dalla tradizione. Negli *Essais*, nutriti, come s'è detto, di letture vastissime ma anche estremamente sensibili ai grandi eventi della storia recente che offrono materia di meditazione e di confronto, si delinea una positiva valutazione della posizione scettica: l'insegnamento dello scetticismo antico forniva armi alla polemica di M. contro ogni presunzione della ragione, contro il dogmatismo, contro la pretesa di asserire come universalmente valide scale di valori che in realtà erano legate a condizioni storiche determinate. Lo scetticismo di M. non si nutriva dunque solo di Sesto Empirico e della radicale messa in dubbio delle capacità conoscitive dei sensi e della ragione, ma anche della riflessione sulla diversità delle manifestazioni dello spirito umano, diversità che gli era attestata anche dalla lettura dei filosofi antichi e dalle relazioni dei viaggiatori e degli esploratori sui popoli «selvaggi». Famose le pagine nelle quali, innanzi ai costumi delle popolazioni del Nuovo Mondo, così difforni da quelli europei, M. rileva la relatività del concetto stesso di «barbarie», che è sempre in rapporto ai nostri costumi, assunti come parametro di giudizi assoluti. «Ognuno chiama barbarie – dice M. – quello che non è nei suoi usi: sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo». «Civiltà» e «barbarie» sono quindi concetti relativi, che possono essere facilmente capovolti l'uno nell'altro; sembra anzi che le popolazioni più selvagge d'America siano anche le più semplici e pure di cuore, capaci di rinnovare lo spirito delle antiche età dell'oro (su questi temi, cfr. il saggio *Dei cannibali*, I, 31; sul mondo nuovo «ingenuo e fanciullo» cfr. anche III, 6). La lezione che si può trarre dalla contemplazione del mondo e dallo studio della storia consiste nell'invito a sospendere il giudizio e non nella pretesa di definire regole assolute: nessuna delle nostre opinioni ha radici salde ed è un errore cercare di fondarle sulla natura; è piuttosto la coutume che governa i comportamenti degli uomini. La posizione scettica – svolta anche con l'assiduo paragone tra uomo e animale al fine di estinguere tra i due ordini ogni differenza radicale – si congiunge in M. a un cauto fideismo, in quanto Dio solo è riconosciuto capace di indicare all'uomo la verità: tutti gli argomenti apologetici, infatti, si equivalgono e convincono soltanto chi ha la grazia. Storicamente è soprattutto la lezione scettica di M. che ha avuto fortuna, sia direttamente, sia attraverso la *Sagesse di Charron* (→). Alle pagine di M. faranno costante riferimento anche i libertini, che ne esalteranno la lezione antidogmatica. La diffusione degli *Essais* fu vasta e durevole, soprattutto in Francia, Inghilterra, Germania. In Italia una prima traduzione, parziale, apparve a Ferrara (1590) e una completa a Venezia (1633-34).

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Filosofo francese (La Brède, Bordeaux, 1689 - Parigi 1755).

La vita e l'opera. Studiò presso gli oratoriani e si laureò in giurisprudenza a Bordeaux. Consigliere del parlamento di Bordeaux, nel 1716, dopo la morte di uno zio da cui ereditò la carica e la baronia di Montesquieu, ne divenne presidente. Nello stesso anno fu eletto membro dell'Académie di Bordeaux. Soggiornò a Parigi dal 1721 al '25; nel 1726 vendette la sua carica di presidente; nel 1728 fu eletto membro dell'Académie Française. Viaggiò in Austria, Italia, Germania, Olanda, Inghilterra; tornato in Francia nel 1731, dal '34 attese alla sua opera maggiore, *De l'esprit des lois* (trad. it. *Lo spirito delle leggi*) (→), che apparve a

Ginevra nel 1748. Come egli stesso dice in una lettera, quest'opera può considerarsi il punto d'approdo di tutte le sue precedenti ricerche ed esperienze, che furono larghe e varie. Nel 1716 aveva scritto una *Dissertation sur la politique des Romains* (pubbl. post.), nella quale, evidentemente influenzato da Machiavelli, sostiene l'utilità politica della religione (tesi sulla quale tornerà nello *Spirito delle leggi*). Dal 1718 al '21 si era dedicato a ricerche scientifiche di fisica e storia naturale, e nello stesso tempo preparava le *Lettres persanes* (trad. it. *Lettere persiane*) (→), che uscirono anonime ad Amsterdam nel 1721. Quest'opera, che ebbe uno straordinario successo, narra in forma epistolare un viaggio in Europa di due persiani, al cui sguardo distaccato di osservatori stranieri si mostrano con nettezza i costumi, gli istituti, le credenze della società francese del tempo, ossia del periodo della Reggenza. L'atteggiamento è critico e il tono satirico; le istituzioni risultano invecchiate, i costumi irragionevoli, le credenze infondate. E vi appaiono molti motivi tipici di M.: polemica contro le dispute religiose e l'intolleranza, funzione morale e sociale della religione e sua sostanza razionale, polemica con Hobbes, rifiuto del dispotismo, difesa dei parlamenti come garanzia di libertà. Al 1725 risale un *Traité général des devoirs* (in parte perduto), d'ispirazione stoica, al 1726 o 1727 le *Considérations sur les richesses de l'Espagne* (pubbl. entrambe post.), al 1734 le *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (contro lo spirito di conquista) e le celebri *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (trad. it. *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*). In queste *Considerazioni* M. esalta la Roma repubblicano-senatoria, quale fu raffigurata da Livio. La grandezza dei Romani fu il frutto delle loro virtù, per la saldezza e la coesione sociale che esse produssero; la decadenza fu causata dal venir meno di questa coesione. La politica di smisurata espansione e l'estensione del diritto di cittadinanza determinarono un mutamento nella maniera di governare, che non poté più fondarsi sulla prudenza politica, ma dovette ricorrere sempre più esclusivamente alla forza delle armi; e quando la corruzione penetrò nello stesso esercito, la rovina fu inevitabile e i Romani divennero preda degli altri popoli.

Le leggi e «l'esprit général d'une nation». In questa analisi della storia romana si annuncia la nozione, tipica di M., di «spirito generale» di un popolo. «Molte cose – egli scriverà più tardi precisando quella nozione – guidano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime di governo, le tradizioni, i costumi, le usanze: donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato». Ora di queste «cause» ce n'è una che agisce, nelle varie nazioni, con maggior forza, e le altre «cedono in proporzione». Per es., la natura e il clima dominano presso i selvaggi, i costumi a Sparta, le massime di governo e le tradizioni a Roma. Lo «spirito generale» è per M. un principio di analisi e, nel medesimo tempo, un criterio pratico. È un principio di analisi perché M. descrivendo, poniamo, le forme di governo, mostra come a ciascuna corrispondono particolari modi di sentire (per es., al governo repubblicano corrisponde la virtù), particolari leggi, costumi, ampiezza di territorio (la repubblica è più adatta agli Stati piccoli, la monarchia ai medi, il dispotismo ai grandi imperi). È un criterio pratico, perché bisogna legiferare in conformità a questo spirito generale, badando a utilizzare anche i difetti, che vi si trovano mescolati alle virtù. Questo atteggiamento realistico è stato interpretato da alcuni (per es., da Helvétius) come arrendevolezza di fronte al pregiudizio. Ma accanto al realismo troviamo anche, in M., l'esplicita ispirazione razionalistica e critica: il riconoscimento della realtà di fatto non esclude la presenza di una ragione normativa delle realtà descritte.

La tipologia dei governi. Questo razionalismo partecipa di tutti i motivi dell'Illuminismo politico: repubblicanesimo, pacifismo, autonomia del cittadino di fronte allo Stato (e quindi

antidispotismo), anglofilia, tolleranza religiosa, egualitarismo. E si ritrova nella distinzione dei tre tipi di governo: repubblicano, monarchico, dispotico. Nel governo repubblicano il potere appartiene al popolo o almeno a una parte di esso; in quello monarchico a uno solo, che lo esercita però secondo leggi stabilite; nel governo dispotico appartiene pure a uno solo, ma senza leggi né freni. Il governo repubblicano può essere democratico o aristocratico. Nella democrazia il popolo è a un tempo sovrano e suddito; la logica della democrazia è egualitaria e condurrebbe anche all'eguaglianza delle fortune; ma poiché realizzare questa eguaglianza è difficile, bisogna limitarsi alle fortune mediane. Principio della democrazia è la virtù, intesa come amore della patria e dell'eguaglianza. La democrazia deve poi essere rappresentativa e non diretta; la democrazia diretta è la degenerazione della prima, perché corrompe lo spirito di eguaglianza massimizzandolo in esigenza di eguaglianza estrema. L'eguaglianza di M. non è dunque livellatrice ma moderata, implicante differenze, che sono garanzia di virtù. L'aristocrazia comprende la distinzione tra nobili e popolo: i nobili formano un corpo con propri interessi, che reprime il popolo. Ma sorge il problema dell'osservanza delle leggi da parte degli stessi nobili. Le vie sono due: o quella di una «grande virtù», o quella di una virtù minore, che è la moderazione. Nel primo caso i nobili diventano eguali al popolo ed eventualmente formano una «grande repubblica», o una democrazia; nel secondo caso, ossia con la moderazione, i nobili si rendono eguali fra loro, e ciò determina la loro conservazione; la moderazione è dunque l'anima del governo aristocratico. Nella monarchia e nel dispotismo il governo appartiene a uno solo; ma nella monarchia il governo è saggio e temperato, nel dispotismo ha al contrario il puro arbitrio, la forza bruta. La monarchia si fonda sull'onore, il dispotismo sulla paura. È evidente che dalla democrazia al dispotismo abbiamo un graduale regresso dall'unità di governanti e governati (democrazia) alla piena dualità (dispotismo).

La divisione del potere: governo moderato e governo dispotico. A queste forme di governo M. commisura una serie di fattori (territorio, vita economica, costumi) per stabilire le reciproche compatibilità. Ciascuna forma di governo presuppone dunque determinate condizioni; l'importante è che il governo non sia dispotico, che cioè la libertà del singolo sia garantita, intendendosi per libertà la sicurezza della propria persona e dei propri beni (la proprietà è caratteristica della condizione civile). E a questo proposito M. si riferisce a due modelli, il governo costituzionale inglese e la monarchia francese. In entrambi i casi si hanno quella divisione del potere, quella presenza di diverse forze sociali con poteri propri che costituiscono la migliore garanzia dell'autonomia del cittadino: in Inghilterra il potere appartiene alle due camere e al monarca che si equilibrano a vicenda; in Francia si hanno i corpi intermedi (aristocrazia, clero, parlamenti, città), che controbilanciano l'autorità del re, il quale, inoltre, governa senza violare le leggi fondamentali o costituzionali del regno. Questo «governo gotico», fondato sull'equilibrio dei poteri, è «il tipo migliore di reggimento politico che gli uomini abbiano potuto immaginare». A questo tipo di governo si contrappone il governo dispotico, dove la volontà del principe richiede un'obbedienza assoluta, e dove è impossibile proporre temperamenti, modifiche, accomodamenti, discussioni, ecc. Qui, scrive M., «l'uomo è una creatura che obbedisce a una creatura che vuole», ossia «agli uomini, come agli animali non rimane che l'istinto, l'obbedienza, il castigo» (Lo spirito delle leggi, III, 10).

Moore, George Edward

Filosofo inglese (Londra 1873 - Cambridge 1958). Studiò (dal 1892) al Trinity College di Cambridge, dove, dopo il primo biennio, passò, specialmente per consiglio di Russell, dagli studi classici alla filosofia. Frequentò in partic. le lezioni di Sidgwick, J. Ward, Stout e McTaggart. Dal 1898 al 1904 fu fellow del Trinity College. A questi anni risalgono i primi scritti di M. che, partito da un'iniziale adesione al neoidealismo inglese e da un interesse per l'opera di Kant, andò articolando poi una particolare forma di realismo pluralistico che non si limitava solo a confutare l'assimilazione idealistica tra esse e percipi (*The refutation of idealism*, 1903), ma affermava anche l'autonoma esistenza oggettiva di una serie di entità che, oltre alle cose materiali, comprendeva i concetti, i numeri e le proprietà etiche. Particolare risonanza ebbe poi il suo primo volume dedicato all'etica (*Principia ethica*, 1903; trad. it.): M. vi sosteneva la tesi che i giudizi morali hanno a che fare con una qualità semplice, non naturale, il bene, che può essere colta solo direttamente attraverso un'intuizione (non empirica); partendo da questa prospettiva intuizionistica, criticava poi i sostenitori dell'etica naturalistica, che, come J. Stuart Mill e Spencer, avevano cercato di definire il «buono» riducendolo a proprietà naturali (piacere, utile, ecc.; è questa la cosiddetta «fallacia naturalistica»). Notevole fu la fortuna di quest'opera di M.; infatti, oltre a stimolare lo sviluppo di un'ampia corrente di riflessioni analitiche sulla morale, ebbe anche un certo peso ideologico per l'influenza che la concezione della vita che in quelle pagine si difendeva ebbe sui membri del Bloomsbury Group (tra i quali J. M. Keynes e V. Woolf). M. visse lontano da Cambridge dal 1904 al 1911, prima a Edimburgo e poi a Londra: qui tenne nel 1911 un corso di lezioni, raccolto in volume solo nel 1953 col titolo di *Some main problems of philosophy*. Dal 1911 al 1939 insegnò a Cambridge prima come lettore, poi (dal 1925) come prof. di filosofia della mente e logica; dal 1940 al 1944 fu negli Stati Uniti, dove tenne una serie di corsi in varie università; tornò poi a Cambridge, dove condusse vita estremamente ritirata fino alla morte. Dal 1921 al 1947 fu direttore di *Mind*, la più importante rivista filosofica inglese. Dopo la pubblicazione dei *Principia ethica*, M. tornò spesso sui problemi etici (si veda *Ethics*, 1912; trad. it. *Etica*), e, pur non discostandosi dalle concezioni intuizionistiche iniziali, insistette sempre di più sulla completa autonomia dei giudizi etici. Altri temi su cui si concentrò la sua speculazione e che egli affrontò in una serie di saggi raccolti nei volumi *Philosophical studies* (1922; trad. it. *Studi filosofici*) e *Philosophical papers* (post., 1959; trad. it. *Saggi filosofici*), in corsi di lezioni (*Lecturers on philosophy*, post., 1966) e in dibattiti con altri filosofi (si veda specialmente il vol. *The philosophy of G. E. Moore* edito da P.A. Schilpp, 1942) furono la difesa del senso comune (*A defence of common sense*, 1925) e l'importanza dell'analisi in filosofia. Da una parte M. sosteneva che compito del filosofo non è quello di contestare le opinioni correnti dell'uomo comune, ma piuttosto quello di cercare di fondarle e di chiarirle, dall'altro distingueva decisamente il metodo e lo scopo della filosofia da quelli della scienza, in quanto considerava come compito precipuo della filosofia l'analisi di quelle proposizioni ovvie e chiare di cui abbonda la nostra visione quotidiana del mondo. Fu appunto per questi due temi che M., con Wittgenstein, fu ritenuto uno dei padri fondatori della filosofia linguistica esplosa in Inghilterra dopo la Seconda guerra mondiale. Infine occorre ricordare che M. si occupò in modo particolare del problema gnoseologico, formulandone varie soluzioni; notevole importanza ebbe, tra le altre, la teoria che individuava nei dati sensoriali l'oggetto della percezione (posizione essenzialmente realistica).

Morris, Charles

Filosofo statunitense (Denver, Colorado, 1901 - Gainesville, Florida, 1979). Fu prof. nell'univ. di Chicago (dal 1931), dove partecipò ai circoli pragmatistici eredi di Peirce e Dewey, e riprese alcune impostazioni del pragmatismo di Mead. All'influsso degli studiosi neopositivisti del Circolo di Vienna (→) si deve invece far risalire il particolare interesse di M. per il linguaggio e il comportamento segnico; uno dei suoi primi scritti, *Logical positivism, pragmatism and scientific empiricism* (1937), è dedicato appunto a una riconciliazione delle esigenze pragmatistiche con la tematica propria del neopositivismo. Alla costruzione di una teoria rigorosamente comportamentistica, con radici a livello biologico, della comunicazione segnica sono dedicati sia il contributo *Foundations of the theory of signs* (1938; trad. it. *Lineamenti di una teoria dei segni*) di M. all'*International encyclopedia of unified science* (progetto da lui promosso insieme a Carnap e Neurath), sia il fondamentale volume *Signs, language and behavior* (1946; trad. it. *Segni, linguaggio e comportamento*). M. presentava una teoria generale del segno o semiotica che individuava tre diversi livelli di analisi del linguaggio e del significato e che di tutte e tre queste dimensioni si proponeva di rendere conto facendo riferimento a comportamenti pubblicamente osservabili e senza alcun rinvio a stati mentali privati. Accanto a una semantica attenta alla relazione tra i segni e gli oggetti denotati e a una sintattica volta a determinare le relazioni tra i segni, M. auspicava la nascita di una terza dimensione della semiotica, la pragmatica, particolarmente interessata alle relazioni tra i segni e chi li usa. Oltre a questo spiccato interesse per la semiotica, è presente, nella speculazione filosofica di M., e sempre più si farà valere negli ultimi anni della sua vita, il tentativo di costruire una teoria valutativa o assiologia in grado di classificare i valori prevalenti in campo morale. In questo settore della sua filosofia M. muove da una semplice descrizione delle varie forme di vita, dietro la quale si intravede però una precisa preferenza per modelli di comportamento di tipo mistico, vicini a quelli privilegiati dalle religioni orientali (*Six theories of mind*, 1932; *Paths of life: preface to a world religion*, 1942; *Axiologie as the science of preferential behavior*, contributo a *Value: a cooperative inquiry*, edito da R. Lepley, 1949; *Variety of human value*, 1956; *Signification and significance. A study of the relations of signs and values*, 1964, trad. it. *Significazione e significatività: studio sui rapporti tra segni e valori*; *The pragmatic movement in American philosophy*, 1970; *Writings on the general theory of signs*, 1971).

Natorp, Paul

Filosofo e pedagogista tedesco (Düsseldorf 1854 - Marburgo 1924). Insegnò dal 1885 al 1922 nell'univ. di Marburgo. Insoddisfatto delle filosofie materialistiche e positivistiche del suo tempo, si dedicò allo studio del pensiero di Kant e fu successivamente uno degli esponenti principali, in seno alla Scuola di Marburgo (→), della reviviscenza kantiana della seconda metà dell'Ottocento (→ neokantismo). Riacciandosi all'impostazione di Cohen, sviluppò le dottrine kantiane in senso logico-trascendentale, rifiutando qualunque concessione allo psicologismo. Nella sua prima opera fondamentale (*Platos Ideenlehre*, 1903; trad. it. *Dottrina platonica delle idee*), propose un'originale interpretazione della nozione platonica di idea, intendendola come norma, legge (e facendo conseguentemente di Platone un kantiano ante litteram, il che destò vivaci polemiche). N. rilevò in Kant soprattutto il metodo trascendentale (reinterprestando le intuizioni di spazio e tempo come condizioni della possibilità dell'esperienza, attenuando di molto l'opposizione intuizione e intelletto, concependo la cosa in sé come concetto-limite a indicare cioè una progressiva determinabilità dell'oggetto del conoscere e l'io puro non come oggetto, ma anch'esso come «concetto limite»), applicandolo

dapprima alle scienze matematiche e fisiche, con lo scopo di enuclearne la logica, ed estendendolo poi alle scienze biologiche, sociali e storiche. L'attenzione dedicata poi da N. alla psicologia e al suo tentativo di fondare una logica generale che definisse qualunque processo di oggettivazione, in un senso vicino alle posizioni fichtiane (per es., con la nozione di «posizione dell'oggetto»), segnano il suo distacco da Cohen in una direzione più marcatamente idealistica. Vivacemente interessato a fatti storici e sociali, N. sviluppò inoltre, sulle basi della ragion pratica kantiana, una filosofia etico-politica sociale e pedagogica e una filosofia della storia che trovava concretamente sbocco nell'adesione alle tesi politiche del socialismo riformista. Si volse da ultimo, in opere apparse postume, dove ancora più chiaro è l'influsso hegeliano, alla discussione dei limiti della filosofia trascendentale e al problema religioso. Notevole la sua influenza sulla filosofia tedesca contemporanea. Tra le sue opere principali: *Descartes' Erkenntnistheorie* (1882); *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910); *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (1911); *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912, rist. 1965); *Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik* (1895); *Sozialidealismus* (1920); *Genossenschaftliche Erziehung als Grundlage zum Neubau des Volkstums* (1920); *Individuum und Gemeinschaft* (1921). Postume sono apparse: *Vorlesungen über praktische Philosophie* (1925); *Philosophische Systematik* (1958).

Neurath, Otto

Filosofo e sociologo austriaco (Vienna 1882 - Oxford 1945). Studiò scienze economiche e sociali, laureandosi nel 1906 a Berlino. Fu tra i maggiori esponenti del positivismo logico (→) e contribuì alla fondazione del Circolo di Vienna (Wiener Kreis). Dopo il 1930 si impegnò in una vivace polemica con Schlick, di cui rifiutò la tesi secondo cui gli enunciati della scienza, gli unici significanti, si verificano confrontandoli con i dati dell'esperienza. Al «principio di verifica» di Schlick contrappose il principio secondo cui un enunciato linguistico può essere confrontato solo con altri enunciati, e da questa premessa concluse che la verità di una proposizione viene stabilita esaminando se essa è coerente o meno con il sistema già disponibile di affermazioni scientifiche (*Protokollsätze*, in *Erkenntnis*, 1932, trad. it. *Sociologia e neopositivismo*; *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935, trad. it. *Il Circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*). Rifiutò qualsiasi distinzione tra scienze naturali e scienze dello spirito e, occupandosi in partic. di psicologia e sociologia, affermò la tesi del fisicalismo, secondo la quale tutte le asserzioni scientifiche possono e devono essere ricondotte al linguaggio della fisica (*Physikalismus*, in *Scientia*, 1931; *Soziologie im Physikalismus*, in *Erkenntnis*, 1931, trad. it. in *Sociologia e neopositivismo*; *Empirische Soziologie*, 1931; *Radikaler Physikalismus und «wirkliche Welt»*, in *Erkenntnis*, 1934). Si impegnò in un'intensa attività di divulgatore, sia collaborando regolarmente alla rivista *Erkenntnis*, organo ufficiale del positivismo logico, sia organizzando una serie di congressi tra il 1929 e il 1939, che favorirono la diffusione delle idee neopositivistiche in Europa. Di origine ebraica, dal 1935 si trasferì in Olanda e dopo l'occupazione tedesca di questo paese passò, nel 1940, in Inghilterra. Nel 1938 fondò, insieme a Carnap e Morris, ed egli stesso coordinò, l'*International encyclopaedia of unified science* (trad. it. *Neopositivismo e unità della scienza*), che si proponeva di realizzare il progetto di una unificazione della scienza, accompagnata dalla riduzione dei linguaggi a quello della fisica (*Einheitswissenschaft und Psychologie*, 1933; *Unified science as encyclopedic integration*, 1937; *Foundations of the social science*, 1944). N. cercò di far

valere l'impostazione metodologica del positivismo logico nel campo dei problemi etico-politici ed educativi. In politica fu marxista e partecipò a Berlino alla rivolta spartachista e alla costituzione della Repubblica di Weimar (1918); in etica sostenne una morale di tipo eudemonistico (*Modern man in the making*, 1939). In campo pedagogico diresse l'*International foundation for visual education* e cercò di realizzare un metodo educativo che, centrato su una didattica visiva, permettesse, oltre al raggiungimento di risultati ottimali in condizioni normali, anche la realizzazione di successi sul piano terapeutico (*International picture language, the first rules of isotype*, 1936; *Basic by isotype*, 1937).

Newton, Isaac

Fisico, matematico, storico e studioso inglese di esegesi biblica (Woolsthorpe, Lincolnshire, 1642 - Londra 1727).

Lo scienziato. Figlio di piccoli proprietari del Lincolnshire, in Inghilterra, mostrò predisposizione al disegno e alle invenzioni meccaniche, e i suoi precoci interessi nello studio del greco, del latino, dell'ebraico gli valsero una borsa di studio presso l'univ. di Cambridge. Nel 1669 il suo maestro I. Barrow lo designò come suo successore per la cattedra lucasiana di matematica, che N. tenne fino al 1701. Nei taccuini *Quaestiones quaedam philosophicae*, composti tra il 1665 e il '66 nella casa natia, dove si era ritirato per sfuggire alla peste, sono documentate copiose letture di Descartes, Galilei, Boyle e dei matematici contemporanei, oltre che l'adozione dell'ipotesi atomistica rinnovata da Gassendi, le prime intuizioni sul calcolo e alcuni esperimenti di ottica. Scrisse poi di aver colto allora le «primizie dell'età creativa, occupandosi di matematica e fisica più di quanto non avesse mai fatto in seguito»: appena venticinquenne aveva già posto le basi concettuali del suo «calcolo delle flussioni» (o calcolo infinitesimale); inoltre dimostrò sperimentalmente la teoria dei colori studiando la dispersione della luce attraverso il prisma, ebbe la prima intuizione dell'attrazione gravitazionale, e costruì con le proprie mani il prototipo del telescopio a riflessione. Di questo strumento inviò il modello alla Royal Society di Londra nel 1672 insieme con la memoria sulla nuova teoria dei colori, nella quale dimostrò che la luce bianca è una composizione di raggi diversamente colorati, ciascuno dei quali dotato di un proprio angolo di rifrazione. La controversia che ne nacque con diversi sostenitori delle teorie tradizionali lo indusse a non pubblicare le *Lectiones opticae*, che contengono l'essenza del suo insegnamento a Cambridge di quegli anni, e a rinviare la pubblicazione del suo classico trattato *Opticks* (trad. it. *Scritti di ottica*), che rimase inedito fino al 1704. Nel 1679, rielaborando le prime intuizioni di meccanica celeste, riesaminò il problema dell'orbita della Luna, e risolse alcuni problemi di dinamica e formulò la legge della gravitazione universale, ancor prima di metterne a punto il contesto nelle lezioni *De motu* del 1680. Quattro anni dopo N. compose i *Philosophiae naturalis principia mathematica* (trad. it. *Principi matematici della filosofia naturale*) in risposta a una sorta di sfida sorta attorno alla formula dell'inverso dei quadrati, alla quale parteciparono i tre matematici R. Hooke (1635-1703), C. Wren (1632-1723) ed E. Halley (1656-1742). Il capolavoro di N. fu pubblicato nel 1687 a cura di Halley e a spese della Royal Society. Anche a causa delle difficoltà del linguaggio geometrico, modellato sulla geometria sintetica degli antichi, le formule della meccanica celeste gravitazionale ebbero più avversari che sostenitori, tra i quali figurò subito Locke, che, dopo aver consultato lo scienziato olandese Huygens, scrisse una recensione di plauso. Il filosofo e matematico Leibniz, invece, criticò come assurda l'idea dell'azione a distanza, seguito dalla generalità dei seguaci francesi

e continentali della fisica di Descartes. Negli anni seguenti Leibniz pubblicò negli *Acta eruditorum* di Lipsia una serie di memorie sul calcolo infinitesimale, mentre N. mantenne il silenzio per molti anni circa il proprio metodo delle flussioni, del quale però aveva annunciato la scoperta a Leibniz stesso sotto forma di un criptogramma. Alla vigilia della rivoluzione del 1688, N. si oppose alle trame di Giacomo II che intendeva imporre a Cambridge un docente cattolico. Dopo l'avvento al trono di Guglielmo d'Orange, sotto il nuovo regime whig, N. fu eletto dalla sua università deputato al parlamento. Nominato direttore della Zecca reale di Londra organizzò il conio e la sostituzione della moneta. Lasciò l'insegnamento di Cambridge, si stabilì nel sobborgo londinese di Kensington con la nipote Catherine Barton e nel 1703 fu eletto presidente della Royal Society.

Lo studioso di profezie e dell'Apocalisse. N. diventò un uomo di mondo, autorevole a corte, arbitro della vita scientifica e accademica nonché profondo cultore in privato di studi biblici, teologici, storici, i cui manoscritti in gran parte inediti hanno suscitato grande interesse tra gli eruditi del Novecento. Nella sua biblioteca, accanto alle opere antiche e moderne di matematica, fisica e scienze naturali, c'erano i classici antichi e un'ampia messe di libri moderni di filosofia, storia, controversia religiosa, geografia, viaggi. Negli anni 1712-14 N. sostenne con Leibniz una celebre disputa circa la priorità dell'invenzione del calcolo: la disputa si concluse con una sentenza della Royal Society a suo favore. Ne seguì l'ulteriore controversia, che ebbe un'eco durevole nel pensiero europeo, tra Leibniz e il filosofo Clarke, sostenitore delle idee di N. riguardo ai fondamenti concettuali della fisica e della metafisica: spazio e tempo assoluti, materia, influenza divina sulle leggi della fisica. Morto nel 1727, N. ebbe funerali regali e fu sepolto nell'abbazia di Westminster. Soltanto dopo la morte apparvero alcuni inediti storici, letterari e scientifici, come la *Chronology of the ancient kingdoms amended* (trad. it. *La cronologia degli antichi regni emendata*), la versione divulgativa *De mundi systemate* (trad. it. *Il sistema del mondo*), due scritti sulle profezie di Daniele e sull'Apocalisse, alcuni commenti su passi evangelici. La maggior parte dei numerosi manoscritti storici e teologici composti in lunghi anni di lavoro rimase inedita, insieme con una raccolta di sconcertanti appunti sui propri esperimenti di alchimia. In questi inediti gli studiosi moderni hanno ritrovato il vasto contesto del sapere magico rinascimentale dal quale emerse la fisica matematica e meccanicistica di Newton. Il lascito manoscritto di N. ha fornito i materiali per i molti studi e per le edizioni critiche dei *Principia*, dell'*Opticks* e della corrispondenza che hanno profondamente rinnovato la riflessione degli storici della scienza sulla figura del grande matematico, nella cui 'sintesi' si concluse la rivoluzione scientifica del Seicento.

Niccolò da Cusa (o Nicola Cusano; lat. *Nicolaus Cusanus*; ted. *Nikolaus Chrypffs* o *Krebs von Cues*)

Teologo, filosofo e scienziato (Cues, Treviri, 1400 o 1401 - Todi 1464).

La vita e gli scritti. Fu educato a Deventer, alla scuola dei Fratelli della vita comune. Compiuti gli studi presso l'univ. di Heidelberg, si laureò in diritto a Padova, dove conobbe Giuliano Cesarini, il quale, divenuto cardinale, gli fu maestro e guida spirituale. Trasferitosi a Colonia per motivi di studio, divenne nel 1426 segretario del cardinale Giovanni Orsini, legato papale e appassionato ricercatore di codici dei classici antichi, passione condivisa con N., che scoprì tra l'altro (nel 1425 a Colonia) un codice di Plauto contenente quattro delle otto commedie note nel Medioevo e altre dodici nuove. Ordinato sacerdote, partecipò nel

1432 al Concilio di Basilea, durante il quale finì per mutare sensibilmente le sue posizioni schierandosi, nel 1436, per la tesi della supremazia papale. Nel 1437 fu inviato dal papa a Costantinopoli, per trattare il problema dell'unione delle Chiese latina e greca; l'anno seguente riuscì a condurre al Concilio di Ferrara l'imperatore Giovanni Paleologo. Con la sua attività instancabile seppe guadagnare alla causa di Eugenio IV i principi tedeschi, avviando così a conclusione lo scisma. Creato cardinale (1448) e vescovo di Bressanone (1450), promosse la riforma disciplinare e la cultura religiosa nel clero, in Germania e nella sua diocesi, venendo in urto con Sigismondo duca del Tirolo. Chiamato a Roma da Pio II come suo vicario generale (1459), realizzò felici riforme amministrative oltre che disciplinari. Escluso ancora dalla sua diocesi, che perciò fu colpita d'interdetto, adoperò gli ultimi anni di vita a raccogliere le sue numerosissime opere di politica civile ed ecclesiastica, filosofia, teologia, ecc. Tra gli scritti di politica civile ed ecclesiastica vanno menzionati: il *De concordantia catholica* presentato al Concilio di Basilea (1433), programma di una radicale riforma della società cristiana regolata dalla Chiesa e dall'Impero; il *De pace fidei* (1453; trad. it. *La pace della fede*), per richiamare la cristianità a una fede unitaria, superando le diversità dei culti. Tra le opere di filosofia e teologia: *De docta ignorantia* (1440; trad. it. *La dotta ignoranza*), l'opera più famosa di N., scritta durante il viaggio di ritorno da Costantinopoli; *De coniecturis* (1440; trad. it. *Le congetture*), una vasta sistemazione delle forme di sapere concesse all'uomo; *De beryllo* (1458); *De possest* (1460); *De non aliud* (1462); *De ludo globi* (1463; trad. it. *Il gioco della palla*).

Il pensiero filosofico. N. è la più compiuta personalità filosofica del sec. 15°. Nella sua opera, che è l'ultima grande sintesi della sapienza medievale e, insieme, un'introduzione alla filosofia dell'età moderna, sono avvertibili gli influssi del platonismo, del misticismo della devotio moderna e del naturalismo dell'ambiente padovano. Tuttavia non pochi sono gli elementi di novità e di originalità che N. espone, soprattutto (anche se non esclusivamente) nelle due opere della prima maturità, *La dotta ignoranza* e *Le congetture*. Vi confluiscono – in una sintesi eccezionale – filosofia, teologia speculativa e spiritualità mistica, ma vi trovano spazio anche il tema della libera personalità umana e l'impiego dinamico del concetto di infinito, con il quale si prospettano nuove e ardite ipotesi cosmologiche. Quelle con cui si chiude il secondo libro della *Dotta ignoranza* (che la Terra si muove, come ogni altro corpo celeste, che essa non è il centro dell'Universo, perché il mondo non ha un centro né una circonferenza), seppure vadano intese nel loro carattere di spiccata ipoteticità, in quanto mostrano, in ciò che si conosce, l'enormità di ciò che si mantiene inaccessibile all'umana conoscenza, superano definitivamente gli orizzonti della cosmologia medievale, anticipando alcune posizioni della scienza moderna. E se nella teologia negativa di N. confluiscono le due ultime espressioni della filosofia medievale, l'occamismo e il misticismo, originale ne è poi la trattazione dei temi. La possibilità della conoscenza sta nella «proporzione» tra l'ignoto e il noto; ma tra l'infinito (Dio) e il finito non c'è proporzione; Dio sfugge pertanto alla conoscenza dell'uomo, cui non resta che riconoscere la propria ignoranza. Questo riconoscimento, che N. ricollega alla sapienza di Socrate, è la «dotta ignoranza». Non per questo si deve rinunciare ad avere un'idea di Dio; anzi, per il riconoscimento dei limiti che troviamo in noi e nella natura, perveniamo a un'idea sia pure approssimativa di Lui. Così, se nello spirito umano i contraddittori (bene e male, vero e falso, ecc.) e nella natura i contrari (luce e tenebre, caldo e freddo, ecc.) si escludono a vicenda, in Dio devono coincidere, altrimenti qualcosa resterebbe fuori di lui e avrebbe una ragione d'essere indipendente. Con questa teoria N. finisce col riassorbire nell'assoluta unità di Dio la molteplice varietà delle

cose (panenteismo →). E se La dotta ignoranza si propone come un'opera di teologia negativa, Le congetture vanno considerate come l'aspetto positivo della conoscenza umana: «ogni asserzione positiva riguardo al vero, fatta dall'uomo, è congettura» si dice in apertura del testo (I, Prologus § 2); tuttavia dotta ignoranza e congettura si mostrano come concetti complementari l'uno dell'altro, fino a costituire una sorta di consapevolezza critica che è il presupposto di ogni conoscenza umana: dal sapere di non sapere scaturisce il valore solo congetturale di ogni conoscenza e al tempo stesso la coscienza che ogni cosa conosciuta non è mai colta in modo assoluto ed esauriente risveglia la consapevolezza della nostra ignoranza.

La produzione scientifica. N. fu autore di numerosi scritti variamente orientati alle scienze; la correzione del calendario da lui proposta (*Reparatio calendarii*, 1436) ebbe influenza sulla riforma gregoriana; il suo metodo sperimentale (*De staticis experimentis*, 1450) diede spunti duraturi ai fisici delle generazioni successive; i suoi studi sul problema della quadratura del cerchio (*De circuli quadratura*, 1450) lo portarono a usare un metodo che coincide in sostanza con quello degli isoperimetri. A N. da C. si deve anche la prima carta geografica dell'Europa media e orientale.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm Filosofo tedesco (Röcken, presso Lützen, 1844 - Weimar, Turingia 1900).

Vita e opere. Studiò filosofia classica a Bonn e Lipsia e a questo periodo risale il suo entusiasmo per il pensiero di Schopenhauer e per la musica di Wagner, con cui strinse anche un'amicizia destinata però presto a sfaldarsi per gravi divergenze di pensiero. Prof. di filologia classica a Basilea nel 1869, nel 1872 pubblicò una delle sue opere più chiare ed efficaci – *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (trad. it. *La nascita della tragedia*) – alla quale si affiancarono gli studi sui presocratici e soprattutto l'importante saggio inedito del 1873, *Über die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (trad. it. *La filosofia nell'età tragica dei Greci*). Seguirono le quattro *Unzeitgemässe Betrachtungen* (trad. it. *Considerazioni inattuali*) del 1873-76, dedicate rispettivamente a D.F. Strauss e il problema religioso, al problema dell'utilità o del danno della storia per la vita, a Schopenhauer, a Wagner. Le sue condizioni di salute andavano però sempre peggiorando e si facevano sempre più frequenti i disturbi psichici (dovuti forse a una paralisi progressiva) che dovevano portarlo successivamente alla pazzia. Nel 1879 N. lasciò definitivamente l'insegnamento e soggiornò poi a lungo in Italia e in Engadina. Questo periodo, segnato dalla rottura con Wagner e dalla pubblicazione di *Menschliches Allzumenschliches* (1878; trad. it. *Umano, troppo umano*), *Morgenröte* (1881) e, soprattutto, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882; trad. it. *La gaia scienza*), rappresenta la fase 'critica', o, come a volte si è detto, 'illuministica' di N., tutto impegnato in una critica serrata dei valori tradizionali e nello studio «genealogico» della cultura e della morale della civiltà europea. Frattanto si delineava però la svolta verso l'ultimo periodo, nel quale dominano i temi del superuomo, dell'eterno ritorno dell'identico e della volontà di potenza, svolta che, secondo il racconto di N. stesso, si colloca nell'ag. del 1881, quando, durante una passeggiata lungo il lago di Silvaplana, in Engadina, ebbe l'intuizione dell'«eterno ritorno dell'identico». L'affermarsi di nuovi temi comporta anche un mutamento stilistico rilevante, soprattutto nel celebre *Also sprach Zarathustra* (1883-85; trad. it. *Così parlò Zarathustra*), caratterizzato da un tono profetico ed enigmatico; insieme si fa sempre più forte l'annuncio del destino nichilistico della civiltà europea. Seguirono *Jenseits von Gut und Böse* (1886; trad. it. *Al di là del bene e del male*), *Genealogie der Moral* (1887;

trad. it. Genealogia della morale), Der Fall Wagner (1888) e Nietzsche contra Wagner (1889; trad. it. in vol. unico: Scritti su Wagner), Götzendämmerung (1889). Di quest'ultimo periodo dell'attività di N. sono anche Antichrist (trad. it. L'Anticristo) e Ecce homo (trad. it. Ecce homo: come si diventa ciò che si è). Nel genn. del 1889 le condizioni di N. si aggravarono decisamente, fino alla crisi di follia, sopraggiunta a Torino, dalla quale N. non si riprese più. Trascorse gli ultimi anni della sua vita affidato alle cure della sorella Elisabeth a Naumburg e della madre a Weimar. Rimase perciò incompiuta l'opera a cui N. intendeva affidare la formulazione ultima del suo pensiero e che comparve poi nel 1906, a cura della sorella e di P. Gast, con il titolo Der Wille zur Macht (trad. it. La volontà di potenza); si trattava però di un'edizione condotta con criteri tutt'altro che rigorosi e a volte anche deformanti, per cui l'opera destò molte perplessità e polemiche: solo di recente si è giunti ad averne un'edizione critica.

Apollineo e dionisiaco. Nello studio dell'origine della tragedia, riprendendo motivi già presenti nel pensiero di Schopenhauer, N. porta a fondo l'attacco contro l'idealizzazione della Grecia «classica», che aveva avuto una funzione determinante nella formazione del Romanticismo e dell'idealismo tedesco, e rovescia la valutazione corrente dell'arte e del pensiero greco: il suo periodo più importante non fu quello della maggior fioritura, ma quello degli inizi informi e grandiosi, testimoniato dal pensiero presocratico (un pensiero di filosofi tutti d'un pezzo, che facevano corpo con la vita del loro popolo come i santi nel cristianesimo) e dalla tragedia di Eschilo e di Sofocle. L'interesse di N. per questo momento originario della civiltà greca e il radicale rovesciamento nella valutazione del suo corso non rispondevano però a criteri puramente filologici o eruditi, bensì all'esigenza di decifrare il senso dello sviluppo storico della cultura europea e della sua decadenza, polemizzando contro ogni illusione ottimistica o progressistica a carattere religioso o politico. La storia dell'origine della tragedia e del passaggio dalla filosofia presocratica a quella socratica e platonica è infatti la storia dell'inizio della decadenza che ha in Euripide e in Socrate i suoi responsabili e i testimoni più significativi. Al senso doloroso e pessimistico della vita, simbolizzato da Dioniso, viene forzatamente sovrapposta una concezione fredda e rigida – simbolizzata da Apollo – della realtà. Nasce così quella contrapposizione tra mondo vero e mondo ideale che, attraverso Platone e il cristianesimo, condizionerà lo sviluppo dell'intera civiltà europea imprimendole un carattere fatalmente nichilistico; e soprattutto nasce l'illusione decadentistica di curare i mali dell'uomo con la ragione e con la dialettica, ossia «dicendo di no» alla vita invece di esplicarne le più profonde potenzialità. Come forma ultima e più esasperata del dire di no alla vita deve essere considerata la «malattia storica» dominante nel sec. 19°, caratterizzato da un modo di vivere e di sentire da «epigoni».

La civiltà come decadenza. Nella civiltà contemporanea prevale infatti, secondo N., la memoria e l'ossequio per il fatto compiuto come criterio di verità, mentre la vita può continuare e rinnovarsi soltanto in virtù dell'oblio. L'insistenza sulla memoria, sul legame con la storia che ci precede e condiziona, toglie, secondo N., ogni stimolo a un atteggiamento critico e attivo e porta gli uomini a vivere in un mondo irreali, un mondo di ombre come se non vi fosse più nessun'altra possibilità fuori di quelle offerte dalla «storia universale». In realtà, invece, la storia universale, intesa come concatenazione unitaria e rigorosa di eventi, non esiste, mentre esistono e hanno senso solo le emergenze individuali, le punte qualitative rappresentate dai grandi artisti e dalle grandi opere d'arte; non a caso per N. l'epoca più grande e più importante della storia moderna è il Rinascimento. La critica globale della civiltà europea come decadenza assume poi in N. aspetti sempre più radicali quanto più viene

collegata alla critica del concetto di verità, intesa come qualcosa di completamente diverso da una conoscenza puramente oggettiva, e connessa sempre a bisogni vitali, a esigenze selettive. La verità infatti è una sorta di menzogna biologica necessaria, sulla quale non è possibile né lecito fondare nessuna dottrina metafisica o morale definitiva, assoluta o comunque oggettiva. Di qui una critica estremamente aspra e tagliente che scopre il carattere mistificatorio di tutti i valori che si sono presentati nella storia del pensiero e della civiltà.

Cristianesimo, morte di Dio e nichilismo. N. propone una forma di pensiero radicale, capace di mettere in luce come i cosiddetti valori in realtà nascondano sempre qualcosa di diverso e di opposto a quanto professano e perciò debbano essere rovesciati. Proprio questo atteggiamento di assoluta ricerca della sincerità porta N. a un confronto diretto con il cristianesimo, che sfocia nella ben nota tesi della «morte di Dio». Il cristianesimo infatti ha diffuso nel mondo un principio etico – l'esigenza di verità, di veridicità, di sincerità – che da ultimo gli si è rivoltato contro e ha segnato la sua fine; proprio questo principio porta a scoprire che il cristianesimo, quale è stato impostato e diffuso non tanto da Cristo (paragonato da N. a Buddha e considerato come un ingenuo profeta dell'amore e dell'innocenza), quanto da Paolo di Tarso, è frutto di un atteggiamento giudicatorio nei confronti della vita, di risentimento e di contrapposizione di un «mondo che sta dietro il mondo» alla realtà di questo mondo in cui viviamo; tutte le virtù predicate dal cristianesimo sono pseudo-virtù e hanno portato a un rifiuto sempre più radicale della vita. Peraltro, nel mondo moderno il Dio cristiano è «morto», poiché non riesce più a stimolare la capacità inventiva degli uomini, a guidarne la vita e a provocare la scoperta di nuovi valori, ma si pone come ostacolo a ogni forma di rinnovamento. La nozione nietzschiana di morte di Dio appare quindi molto diversa da ogni forma di ateismo tradizionale o comunque fondato su pure argomentazioni astratte, condotte in linea di principio; è piuttosto la conclusione di una valutazione storico-culturale complessiva che si esprime nella diagnosi nichilistica dell'intero decorso della civiltà greco-ebraico-cristiana. N. respinge infatti la tesi secondo cui il cristianesimo ha vinto sul paganesimo e sull'ellenismo perché rappresentava un rinnovamento a opera di forze nuove e fresche rispetto a una civiltà decadente e consunta. Al contrario, il cristianesimo ha trovato via libera perché non ha fatto che divulgare e diffondere il nichilismo proprio della cultura e della filosofia greca postsocratica portandolo alle estreme conseguenze. Così è accaduto che a poco a poco il mondo «vero» sia diventato una favola, e cioè è venuta sempre meglio alla luce l'inconsistenza della concezione tradizionale della verità. Se questo è l'aspetto negativo del nichilismo, ve n'è però uno positivo, nel senso che il nichilismo non è solo la testimonianza di una crisi, ma anche la coscienza del fatto che la crisi è diventata insostenibile e deve essere superata. Questo è precisamente il senso della predicazione di Zarathustra, che si presenta come «una corda tesa tra l'uomo e il superuomo», e cioè come l'annuncio del superamento dell'«ultimo» uomo, ossia dell'uomo della civiltà epigonica e nichilistica. Non ha senso infatti tentare un illusorio ritorno alla natura, giacché l'intera struttura dell'uomo, compresa la sua vita animale e istintiva, è ormai profondamente deformata e distorta da millenni di civiltà; occorre piuttosto inventare una via d'uscita che non può essere mediata né dalla ragione (falsità biologica necessaria) né dalla storia (malattia epigonica) ma deve avere piuttosto i caratteri di una «mutazione», di un nuovo salto dell'uomo verso un livello più alto, analogo a quello che l'ha portato dal livello animale a quello attuale. Non basterà pertanto sostituire alle vecchie tavole di valori nuove tavole, ma si dovrà anzitutto distruggere radicalmente la nozione di uomo affermatasi nell'età moderna come se esistesse una pura soggettività; perciò è importante riscoprire il senso della

corporeità, non come entità biologica soltanto, ma come insieme di potenzialità ancora inesplorate di un «sé» assai più ricco e complesso dell'«io» della filosofia cartesiana.

Volontà di potenza ed eterno ritorno. In questo quadro polemico e programmatico insieme va pure inteso uno dei concetti più complessi e anche più fraintesi del pensiero di N., quello di «volontà di potenza». La volontà di potenza non è infatti una semplicistica affermazione di sé a dispetto degli altri o un'esaltazione della forza e della sopraffazione, ma piuttosto la fiducia nella possibilità d'inventare radicalmente nuovi valori, dipendenti unicamente dall'iniziativa e dalla fantasia dell'uomo. Il concetto di volontà di potenza va quindi considerato in stretta connessione con la dottrina dell'«eterno ritorno dell'identico», la quale a sua volta non indica affatto un ordine fisico o metafisico di cui occorre semplicemente prendere atto; questa sarebbe ancora una prospettiva razionalistica e nichilistica, giacché implicherebbe che la realtà sottostà a uno schema analogo a quello voluto e cercato dalla razionalità umana. Al contrario, la realtà in sé non ha nessun senso e nessun ordine e comincia ad averlo soltanto nella misura in cui l'uomo glielo conferisce dicendo di sì alla vita e volendo l'eterno ritorno dell'identico. È questo il celebre e complesso tema del volere a ritroso, ossia del radicale rovesciamento di ogni concezione fisica, metafisica o escatologica del tempo come successione lineare di attimi che vanno irreversibilmente dal passato al futuro. Come ricorda una celebre immagine di Così parlò Zarathustra, il tempo invece si diparte sempre dall'attimo secondo due linee opposte (passato e futuro) destinate a incontrarsi nell'eternità, e cioè il tempo non ha nessun principio e nessuna fine assoluti. In tal modo la critica nietzschiana tocca le radici più profonde delle metafisiche e delle religioni dominanti nella civiltà europea, intaccandone i capisaldi che parevano più solidi e mettendone in discussione anche le forme più secolarizzate e razionalizzate, che rimangono pur sempre nel quadro di una concezione unitaria antropologica e antropocentrica della realtà. Per il carattere radicale e paradossale della sua forza critica e per l'ampiezza della sua prospettiva, il pensiero di N. rimane un punto essenziale di riferimento per comprendere gli sviluppi del pensiero novecentesco.

Origene

Teologo (n. forse Alessandria tra il 183 e il 185 - m. Tiro 253 o 254).

La vita. Allievo di Clemente ad Alessandria, si dedicò assai giovane all'insegnamento e il vescovo Demetrio gli affidò la preparazione dei catecumeni. A questo momento risale la sua evirazione, che può essere conseguenza del desiderio da parte del giovane maestro, che insegnava in una scuola anche femminile, di evitare sospetti, oppure di una interpretazione eccessivamente letterale di Matteo, 19, 12. Dopo un viaggio a Roma (212 ca.), O. cercò ad Alessandria una più ampia preparazione filosofica alla scuola di Ammonio Sacca, del quale era discepolo anche Plotino; quindi, affidata l'istruzione dei principianti a Eracla, riorganizzò il Didaskaleion alessandrino. Il vescovo Demetrio tentò a più riprese di disciplinare l'attività del Didaskaleion e del suo giovane maestro che aveva acquistato già grande fama: invitato (215) in Palestina a predicare, lui laico, ai già battezzati (pratica contraria agli usi di Alessandria), ricevette (230), nel corso di un altro viaggio in Siria e in Asia Minore, l'ordinazione sacerdotale da due vescovi amici (Alessandro di Gerusalemme e Teoctisto di Cesarea). Di ciò si sdegnò Demetrio, che lo depose. O. si stabilì allora a Cesarea di Palestina fondandovi una scuola che continuò poi la sua opera e attraverso la quale il suo influsso restò predominante per tutto il 3° sec. e buona parte del 4°. Nel 250-253 O. fu colpito dalla persecuzione di Decio e morì a seguito delle torture subite.

Le opere. O. fu autore di numerosissimi scritti; Eusebio (come testimonia Girolamo) ne avrebbe elencati oltre mille: lavori sul testo biblico, commenti, scritti teologici e polemici, lettere. Ma la vastissima produzione è andata in gran parte perduta. In greco ci sono pervenuti i commenti a Giovanni e Matteo, una ventina di omelie, l'opera (Κατὰ Κέλσου, trad. it. Contro Celso), contro il filosofo pagano Celso, e due scritti, Esortazione al martirio (Εἰς μαρτύριον προτροπικῶς) e Sulla preghiera (Περὶ εὐχῆς). Nella versione latina di Rufino, oltre a numerose omelie, ci resta l'opera maggiore (benché della giovinezza: 212-215 ca.), il De principiis (Περὶ ἀρχῶν; frammenti anche della versione di Girolamo); ma queste versioni, nate in un ambiente e in circostanze di vivace polemica, presentano passi e interpretazioni dubbie, ponendo gravi problemi di autenticità.

Il pensiero. O. rappresenta il primo concreto sforzo di organizzare un saldo pensiero filosofico e teologico a partire dalla Scrittura e dalla tradizione ecclesiastica. L'opera catechistica da lui ininterrottamente svolta è testimoniata dalle omelie; l'esegesi scritturale, che si esplicò nell'ingente quantità dei suoi commenti, fa di O. anzitutto un grande biblista: egli della Sacra Scrittura non volle solo fondare, con l'Esapla, una revisione critico-testuale, ma ben più darne un'interpretazione che, al di là della lettera, ne cogliesse il senso e la verità spirituale; di qui tutto l'immenso sforzo esegetico di O. che nel Vecchio Testamento trova i simboli e le prefigurazioni dell'economia del Nuovo Testamento, fondata su Cristo e sulla Chiesa. Egli nelle Sacre Scritture distingue un duplice senso: quello letterale, cui si fermano i semplici credenti, e quello spirituale o mistico, cui possono accedere i perfetti, coloro cioè che sanno cogliere il senso spirituale della lettera. Dalla Scrittura muove tutta la speculazione di O. che, se profondamente se ne distacca, ricca com'è di elementi filosofici, sempre vuol ritrovare in quella, con l'esegesi allegorica, il suo fondamento. Il capolavoro speculativo di O., il De principiis (in quattro libri: Dio e gli esseri celesti; il mondo materiale e l'uomo; il libero arbitrio; la Sacra Scrittura), vuole essere un approfondimento dei dati rivelati e trasmessi dalla tradizione ecclesiastica; in tale approfondimento O. mette a frutto tutta la sua ampia cultura filosofica, che mostra la familiarità soprattutto con gli scrittori platonici e neoplatonici, nonché con stoici, gnostici, ecc. O. ha un concetto rigidissimo della piena, assoluta trascendenza di Dio (la 'monade'): Dio personale, sommo bene, che, pur essendo creatore, non può venire a contatto con il male e la materia. Dio ha creato direttamente le sostanze spirituali, inizialmente incorporee e dotate di libero arbitrio, poi decadute e rivestitesi di corpo più o meno luminoso od opaco in ragione della minore o maggiore gravità del peccato: di qui la gerarchia degli esseri – di carattere schiettamente platonico – dagli angeli, all'uomo, agli animali, alle piante, ai demoni. L'uomo, composto di anima e corpo, è un essere perfettamente libero, che può scegliere il bene o il male. L'Universo, messo in moto da una colpa iniziale, è avviato verso la reintegrazione definitiva, allorché Dio sarà tutto in tutti, contemplato e conosciuto direttamente; negata l'eternità delle pene (ma non la resurrezione), O. ammette in ogni natura razionale la capacità di risalire di grado in grado, fino all'incorporeità definitiva. L'illuminazione delle menti è opera di Gesù, in cui coesistono la natura divina del Logos e quella umana. Il Logos – che è il luogo delle idee, prototipi eterni della realtà – per O. eterno, è Dio; ma è, per così dire, un Dio di secondo grado, ché il Padre solo è ἀπτόθεος. Incarnatosi in Gesù Cristo, il Logos conduce gli esseri ragionevoli alla contemplazione e alla conoscenza superiore o 'gnosi', che permette la piena comprensione del vero senso delle Scritture.

Paracelso

Forma italiana del nome latino Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus del medico naturalista e filosofo Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim (Einsiedeln, Svizzera, 1493- Salisburgo 1541). Il nome Paracelsus è quasi certamente una parziale latinizzazione di Hohenheim, ma si è anche creduto potesse alludere al medico latino Celso, il cui nome è preceduto dal prefisso gr. *παρά*, per denotare insieme affinità e distinzione.

La vita. Figlio di medico, P. studiò a Vienna con l'umanista Joachim von Watt (Vadianus), quindi a Ferrara, dove probabilmente conseguì il dottorato in medicina; intraprese poi lunghi viaggi, studiando le malattie più frequenti; come chirurgo militare di Venezia visitò i territori sottoposti al dominio veneziano e giunse forse fino al Vicino Oriente; risiedette poi a Salisburgo e a Strasburgo. Nel 1527 era prof. a Basilea e, per il tramite di Johannes Froben (Frobenius), entrò in relazione con Erasmo (è in quest'anno che, come gesto polemico, P. brucia pubblicamente il Canone di Avicenna). L'anno seguente fu obbligato a lasciare Basilea per l'ostilità degli ambienti accademici; si recò a Norimberga, poi a Beritzhausen, dove terminò una delle sue opere maggiori, il *Paragranum* (trad. it. *Paragrano*); nel 1531 a San Gallo scrisse l'altra sua opera fondamentale: l'*Opus paramirum*; nel 1536 pubblicò la sua grande chirurgia: *Grosse Wundarzney*; negli anni seguenti fu in Baviera e in Boemia – scrisse tra l'altro l'*Astronomia magna*, il *Labyrinthus medicorum* (trad. it. *Il labirinto dei medici*) e la sua apologia: *Septem defensiones* – e infine a Salisburgo, dove morì.

La concezione fisica e metafisica. La figura e l'opera di P. si collocano nell'ambito del naturalismo rinascimentale di orientamento platonico-magico: alla base della concezione metafisica e fisica di P. sta la visione dell'Universo come unità, ossia come vasto sistema o organismo in cui le singole parti sono armonicamente legate da nessi di «simpatia» e «antipatia»; in questo macrocosmo – fatto di risponderne, analogie, influssi segreti – si inserisce il microcosmo (l'uomo) che rispecchia in sé la costituzione dell'Universo e resta legato dagli stessi nessi. Il macrocosmo si divide in tre sfere, quella divina, quella astrale e quella terrestre (che si rispecchiano anche nell'uomo) ed è pervaso da una forma unificatrice e organizzatrice, l'*archaeus*, potenza che conferisce a ogni cosa la sua natura, separa una cosa dall'altra, e ciascuna regge nell'armonia gerarchizzata del tutto. All'origine dell'Universo (che scaturisce dall'atto creatore di Dio) sta la massa confusa della materia prima o *yliastr* (in cui sono identificabili tre principi in analogia con le tre persone della Trinità, cioè lo zolfo, il mercurio, il sale: sono i tre principi propri della speculazione alchemica), infinita riserva di forze da cui nascono tutte le creature; di queste l'uomo avrà la stessa struttura elementare, retto comunque da tre altri principi vitali: l'*archaeus*, lo *spiritus vitae* (principio equilibratore delle forze interne) e la *mumia* (che ripara i guasti dell'organismo); questi tre principi sono retti dal numen (così come il cosmo è retto dalla luce divina) o *natura naturans*, espressione della volontà o potenza divina. In questo sistema del mondo – dove la legge dell'analogia e della corrispondenza regge tutti i momenti e i processi – l'uomo opera utilizzando le forze che a esso sono immanenti: il suo operare – fondato su una conoscenza gnostica della fondamentale unità del cosmo – assume le tecniche proprie dell'azione magico-alchimistica. P. insiste qui sulla forza magica, creatrice, dell'immaginazione che spiega quei fenomeni che gli incolti considerano prodigi, come pure sul valore delle operazioni alchimistiche in cui si riproducono i processi che reggono l'Universo fisico e psichico e in cui si possono, riconducendo gli elementi alla loro primaria unità, compiere opere nuove e mirabili.

La teoria e la pratica medica. La medicina di P. nasce da questi stessi principi: egli precisa che essa si fonda sulla filosofia, l'astronomia, l'alchimia e la virtù, cioè sulla generale conoscenza dei principi dell'Universo (filosofia), sulla conoscenza dei rapporti e delle influenze degli astri sul mondo terrestre e sull'uomo (astronomia), sulla possibilità di operare sulla natura utilizzandone le forze e rispondere ai fini della terapia medica (alchimia), sulla capacità e moralità del medico (virtù). Cause delle malattie sono cinque «entità» (entità astrale, cioè l'influsso degli astri; entità velenosa causa di intossicazione; entità naturale che determina la costituzione fisica; entità spirituale che fissa i caratteri psichici; entità ideale che emana da Dio) che P. mette in rapporto con i tre elementi naturali (zolfo, mercurio, sale): si tratta di un tentativo di descrizione fisica delle malattie in contrapposizione con la teoria galenica degli umori. In rapporto alla sua generale concezione P. svolge anche l'anatomia (che è parte della più grande anatomia mundi), la chirurgia e la farmacologia: in questi campi è soprattutto notevole la costante polemica contro le teorie galeniche e avicenniane dominanti nelle scuole, come pure il tentativo di una descrizione delle malattie secondo principi naturali, per una terapia che utilizzi le forze fisiche e soprattutto una rinnovata chimica.

Pareto, Vilfredo

Economista, sociologo e pensatore politico italiano (Parigi 1848 - Céligny, Ginevra, 1923). Figlio di un nobile genovese (esule in Francia perché mazziniano), P. rientrò molto presto in Italia, dove compì i suoi studi. Laureatosi a Torino dapprima in scienze matematiche e fisiche e poi in ingegneria, lavorò per un ventennio (1870-90) come ingegnere nel settore ferroviario e siderurgico, ricoprendo incarichi di rilievo; nel contempo prese parte al dibattito sui problemi economici e politici dell'Italia unita, assumendo posizioni nettamente liberiste (fu tra i fondatori della Società Adamo Smith). Nel 1890, dopo aver conosciuto l'economista M. Pantaleoni, si dedicò interamente agli studi, dapprima di economia matematica e in seguito di sociologia. Nel 1894 l'univ. di Losanna gli offrì la cattedra di economia politica, che era stata di Walras. Nel 1922 fu nominato senatore. Tra le sue opere si ricordano: *Cours d'économie politique* (1897-98; trad. it. *Corso di economia politica*); *Les systèmes socialistes* (1902; trad. it. *I sistemi socialisti*); *Manuale d'economia politica* (1906); *Trattato di sociologia generale* (1916); *Fatti e teorie* (1920); *Trasformazione della democrazia* (1921). P. è convinto che la maggior parte delle azioni umane non sia di tipo logico (come quelle studiate dall'economia, in cui i mezzi sono adeguati al fine), ma di tipo non-logico: ne consegue che «è da bambini il credere che si persuadano gli uomini con dimostrazioni logiche», così come è ingenuo pensare che sia sufficiente «dimostrare buono un principio perché il popolo lo segua». Egli critica anche i 'miti' della tradizione democratica (lo Stato di diritto, il 'governo del popolo', il progresso, l'umanitarismo, il pacifismo) e sviluppa un'antropologia di tipo machiavelliano-hobbesiano: gli uomini, scriverà in una lettera a F. Turati del 1899, «lupi sono e lupi rimarranno: homo homini lupus». L'estensione del metodo logico-sperimentale delle scienze naturali alle scienze sociali – estensione che P. propugna con convinzione – contribuisce a questo esito realistico. Le scienze sociali, afferma P., devono limitarsi a «constatare i rapporti» tra i fenomeni, a «scoprire le uniformità che questi rapporti presentano» e a distinguere il vero dal falso, senza sviluppare alcun argomento a favore di questo o quell'ordinamento socio-politico: devono essere, in altre parole, rigorosamente sperimentali e avalutative. Ma proprio perché sono tali, esse non possono non riconoscere che la maggior parte delle azioni umane è determinata invece «dal sentimento, dalla passione, dall'interesse» e solo «in proporzioni ridottissime dal ragionamento». Ne consegue che le protagoniste della

vita sociale della storia, e dei suoi conflitti, non sono le teorie scientifiche (come pensavano illusoriamente i liberali come R. Cobden), ma le ideologie, ossia le teorie apparentemente razionali («derivazioni») con le quali gli uomini giustificano, a posteriori, le loro passioni e i loro interessi («residui»). L'indagine scientifica mostra altresì che in ogni tipo di assetto politico – anche in quello democratico – a detenere il potere sono delle aristocrazie o élites, ossia ristretti gruppi sociali che posseggono le virtù (in senso machiavelliano) per esercitare il comando. Tali gruppi si mantengono al potere sin quando riescono, attraverso la cooptazione degli individui migliori delle classi inferiori, a conservare la loro vitalità; quando questa «circolazione delle élites» si interrompe, l'equilibrio sociale ristagna e si determina una crisi rivoluzionaria, dalla quale emerge una nuova élite (ma questo mutamento non implica necessariamente un progresso). La lotta per il potere, dunque, è sempre conflitto tra élites: il popolo, contrariamente a quanto pensano i democratici, non gioca alcun ruolo, perché se è vero che le nuove élites provengono dalle classi inferiori, è altrettanto vero, secondo P., che queste «sono incapaci di governare» in modo autonomo. Ogni élite, giunta al potere, governa grazie a una combinazione di forza e astuzia, il cui equilibrio varia a seconda del tipo di residui prevalenti nel ceto dirigente: quando un'aristocrazia è al tramonto, prevalgono in essa le «volpi» (uomini che puntano sul compromesso e sull'astuzia), mentre nelle nuove aristocrazie prevalgono i «leoni» (uomini caratterizzati dall'energia e dal coraggio). Di qui la concezione parietiana della storia, che non è né lineare né ciclica, ma piuttosto ondulatoria, perché fondata sul continuo e imprevedibile succedersi delle élites.

Pareyson, Luigi

Filosofo italiano (Piasco, Cuneo, 1918 - Milano 1991). Insegnò storia della filosofia nell'univ. di Pavia (1951), poi (1952) estetica e quindi (1964-88) filosofia teoretica nell'univ. di Torino; diresse (1957-84) la Rivista di estetica. Il pensiero di P. si richiamò inizialmente ai principi dello spiritualismo cristiano e dell'esistenzialismo (La filosofia dell'esistenza e C. Jaspers, 1940; Studi sull'esistenzialismo, 1943; Esistenza e persona, 1950), quest'ultimo concepito come sbocco della dissoluzione dell'hegelismo. Portato così ad approfondire i suoi studi storico-filosofici, P. pubblicò opere quali Fichte (1950) e L'estetica dell'idealismo tedesco (1950). In seguito con Estetica: teoria della formatività (1954), Teoria dell'arte (1965) e Problemi dell'estetica (1965), in opposizione all'estetica crociana, formulò una teoria dell'esperienza artistica come formatività e interpretazione. In Verità e interpretazione (1971), opera che lo colloca tra i più originali rappresentanti dell'ermeneutica, P. chiarisce il rapporto ontologico uomo-essere come rapporto interpretazione-verità, sostenendo che quest'ultima è sì afferrabile nella sua unicità all'interno di un'interpretazione, ma «inoggettivabile», ossia non esauribile nell'ambito di ciò che un soggetto conosce. Tra i suoi ultimi lavori si segnalano: Filosofia della libertà (1989), poi confluito con altri scritti nel vol. post. Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza (1995); e, anche post., Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa (1993).

Prodicò di Ceo

Filosofo (5° sec. a.C.). Fu uno dei principali rappresentanti della prima generazione della sofistica antica; secondo una certa tradizione – non confermata da Platone, che rimane comunque la fonte più attendibile per quanto concerne P. – fu allievo di Protagora. Dalla

tradizione gli vengono attribuite due opere di cui si conoscono soltanto i titoli (Περὶ φύσεως «Intorno alla natura» e Ἔρωτα «Stagioni») e alcune dottrine tra cui quelle concernenti le divinità (considerate come originarie ipostatizzazioni di beni naturali), la morte (inavvertibilità soggettiva di essa) e la sinonimica (l'arte di distinguere i significati di parole affini), in cui è stata vista talvolta un'anticipazione della socratica distinzione dei concetti.

Parmenide di Elea

Pensatore (6°-5° sec. a.C.). È il massimo rappresentante della scuola eleatica. La sua ἀκμή (quarantesimo anno dell'età, considerato dagli antichi dossografi come culmine della vita e dell'attività filosofica) è collocata da Apollodoro nella 49a olimpiade (504-1 a.C.). Allievo, secondo una tradizione che la storiografia moderna ha spesso messo in dubbio e talvolta rovesciato, di Senofane di Colofone, elaborò, nel suo poema in esametri Περὶ φύσεως («Intorno alla natura»), la dottrina eleatica dell'essere, di importanza capitale nella storia del pensiero greco. In scavi condotti a Velia (Elea) si sono rinvenute, in momenti diversi, una testa e un'erma acefala (1° sec. d.C.) recante il nome di P.: si tratterebbe del primo ritratto sicuramente parmenideo (rappresentante di un tipo ampiamente documentato) finora pervenutoci, scoperto insieme ad altre erme e a una statua, relative a medici attivi a Elea. Nell'epigrafe, P. è indicato come Οὐλιάδης φυσικός: il primo attributo è da connettere probabilmente con il culto di Apollo Οὔλιος, divinità salutare, e sembra qualificare P. come capostipite ideale della scuola medica eleate.

Il poema Περὶ φύσεως. I frammenti dell'opera che sono pervenuti presentano notevoli difficoltà ermeneutiche, accresciute dal fatto che poco vantaggio deriva dalle interpretazioni antiche che a essa si riferiscono. Già Platone, infatti, che per P. ha la più grande reverenza, vede spesso le sue dottrine in una luce più generale, per cui vengono talvolta a fondersi con quelle di Melisso di Samo (→). Aristotele, nemico acerrimo della dottrina eleatica dell'essere, non si attarda troppo a definire, nell'esposizione storica contenuta nel libro I della Metafisica (→), le particolari divergenze teoriche dei rappresentanti di quella scuola, per quanto le sue poche indicazioni rimangano d'importanza essenziale, e siano utilmente ampliate, in qualche punto, da Teofrasto. Più tardi l'interpretazione (come per es. nel neoplatonismo e nei commentatori che ne dipendono, come Simplicio) si rivela sempre più deformata secondo gli interessi teorici delle scuole, che a loro volta continuavano certi aspetti dell'eleatismo. Il poema si apre con un'introduzione, che ci è pervenuta quasi per intero e che descrive in forma allegorica come l'autore giunga, condotto dal carro delle Eliadi, di fronte alla dea reggitrice del mondo (Δίκη, la Giustizia), e sia da essa esortato alla conoscenza tanto del vero sapere, quanto delle «opinioni dei mortali» (fr. B 1, vv. 1-30). Alla conoscenza delle verità corrisponde la parte più propriamente positiva e metafisica della concezione parmenidea. Per accedere a essa P. prescrive che si percorra la via della Persuasione, compagna della Verità, e cioè quella nella quale si adopera soltanto l'«essere» e l'«è», e si esclude rigorosamente il «non essere» e il «non è». Affermare che «il non essere è» è infatti immediatamente contraddittorio, e costituisce la prima e principale via dell'errore; ma da evitare è anche la seconda via dell'errore, costituita dalla contemporanea affermazione dell'essere e del non essere. Il valore di quest'«essere» si chiarisce quando si tenga presente la determinazione che se ne dà: il νοεῖν, il «pensare», è inseparabile «da quell'essere in cui si trova espresso». E ciò spiega a un tempo l'origine ideale della concezione parmenidea dell'ente e il vero significato della sua identificazione dell'ente con il pensiero. Quest'«essere» – che non è (come per

lungo tempo si è interpretato) «espresso e manifestato» nel pensiero, ma anzi proprio forma espressiva e manifestante di questo stesso pensiero – non poteva non ridursi, nel suo motivo originario, all'«essere» astrabile come forma comune di tutti gli «è» costituenti le singole affermazioni empiriche. Si comprende così tutta la genesi ideale, e al tempo stesso il cardine, del pensiero di P., il quale parte dal rilievo delle molteplicità delle singole designazioni delle cose, rispetto all'unità dell'essere con cui esse si predicano e si affermano. Ma le singole cose non sono soltanto particolari, di fronte all'unità dell'essere: sono anche contraddittorie, perché ciascuna di esse «è» in un modo in quanto «non è» in un altro, e quindi mescola insieme contraddittoriamente l'essere e il non essere. Propriamente vero, e quindi reale, è soltanto «ciò che è» senz'altra determinazione: l'«ente» (τὸ ἐόν). S'intende, d'altra parte, che l'«ente», di cui così P. scopre la natura in base a un'analisi della natura logico-verbale del pensiero, non è per lui un «essere» ideale o logico, che perciò si distingue dall'«essere» reale, ma è anzi, in virtù dell'originaria indistinzione delle sfere ontologica, logica e linguistica propria della mentalità arcaica, la stessa realtà nella sua più vera e solida forma: e può così essere definito come non nato né perituro; non interiormente diverso o diviso, e perciò tutto compatto e pieno; non mobile; e, infine, neppure infinito, perché l'infinità è imperfezione, e quindi definito nella più perfetta forma geometrica, quella della sfera; tutti questi attributi sono dedotti da P. in base a quella che egli chiama (fr. 8, vv. 15-16) la κρίσις dell'ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν («distinzione dell'è dal non è»): l'esclusione, cioè, di ogni predicazione di non «essere» che venga a contraddire la purezza della predicazione dell'«essere». La stessa tipica indistinzione tra sfera logico-verbale e sfera ontologica si ripete a proposito di quel mondo «secondo opinione» (κατὰ δόξαν) la cui dottrina P. fa seguire, nella seconda parte del suo poema, alla teoria del mondo «secondo verità» (κατὰ ἀλήθειαν), cioè dell'ente. Tale dottrina, centrata sull'opposizione luce-tenebre, riprende largamente e reinterpreta motivi tipici della cosmologia precedente. Nel campo della geometria si deve a lui una critica dei concetti geometrici fondamentali; oltre alla distinzione delle linee in rette, curve e miste (che a lui è attribuita da Proclo, nel commento di Euclide), sembra che gli si debba l'osservazione che le definizioni negative (come quella euclidea del punto come «ciò che non ha parti») sono quelle che maggiormente convengono ai principi. Una certa tradizione riconduce a P. le nozioni puramente razionali degli enti geometrici (punto, linea, superficie); così, per es., il concetto di linea sarebbe, per P., quello di pura lunghezza senza larghezza, in opposizione alla concezione pitagorica di linea costituita da punti monadi, che risponde a una conoscenza empirica non ancora razionalizzata.

L'influenza di Parmenide. Enorme è stato l'influsso esercitato dalle dottrine parmenidee. Direttamente, esse pongono (mostrandone l'esigenza nella stessa sua soluzione negativa) tutti i problemi fondamentali della logica e della dialettica (rapporto di essere e non-essere, affermazione e negazione, positivo e negativo, essere esistenziale ed essere predicativo), su cui poi si affatica tutto il grande pensiero logico greco, dalla sofistica alla dialettica socratica e da Platone ad Aristotele. Indirettamente (e cioè attraverso la concezione di Melisso, che diverge dalle posizioni parmenidee non tanto perché nega la finità dell'ente quanto perché trasferisce il carattere costitutivo della realtà dall'indeterminatezza assoluta dell'essere escludente il non essere all'immobile costanza temporale della determinazione) esse fondano il concetto eleatico della realtà-verità come eternamente immutabile, e stabilisce quell'antitesi di eleatismo ed eraclitismo che ha poi così grande influsso sui sistemi pluralistici di Empedocle, Anassagora e Democrito e sull'idealismo aristotelico, platonico e neoplatonico.

Parsons, Talcott

Sociologo statunitense (Colorado Springs, Colorado, 1902 - Monaco di Baviera 1979). Dopo aver seguito i corsi di biologia e di economia all'Amherst College, proseguì gli studi di economia alla London school of economics e poi a Heidelberg, dove conseguì il dottorato. Iniziò la carriera accademica come economista, ma dal 1931 si dedicò esclusivamente alla sociologia, e divenne professore di questa disciplina alla Harvard University. Dal 1949 fu presidente dell'American sociological society. Nell'opera che gli dette la notorietà, *The structure of social action* (1937; trad. it. *La struttura dell'azione sociale*), P. mise in discussione le correnti dominanti dell'empirismo e del positivismo sostenendo che è impossibile formulare ipotesi e ordinare i dati empirici in assenza di un contesto teorico che stabilisca criteri di rilevanza e plausibilità. Il lavoro di tipo empirico è sempre effettuato nell'ambito di un contesto più generale di assunti relativi alla natura della realtà sociale. P. delineò una teoria volontaristica dell'azione, incentrata su vari elementi analitici: fini, mezzi, condizioni, norme e sforzo. A partire dagli anni Cinquanta del Novecento, in partic. in *The social system* (1951; trad. it. *Il sistema sociale*), P. avviò un ambizioso tentativo di costruire una teoria generale della società concepita come sistema. L'unità d'analisi non è più l'azione, ma il ruolo, cioè il complesso di aspettative, regolate culturalmente, di cui è investito l'attore in un determinato rapporto d'interazione. Nei *Working papers in the theory of action* (con R. Bales ed E. Shils, 1953) P. procede all'individuazione degli imperativi funzionali caratteristici di ogni sistema sociale (conseguimento dello scopo, adattamento, integrazione, latenza). Le sue analisi lo porteranno poi a distinguere una rete di sistemi e sottosistemi funzionali e i relativi interscambi. Le teorie di P. hanno esercitato grande influenza su tutta la sociologia americana, nonostante le critiche che hanno suscitato, principalmente per l'eccessiva astrattezza, l'incapacità di fornire una spiegazione soddisfacente del mutamento e del conflitto, e per la preminenza assegnata all'imperativo della conservazione dell'ordine. Oltre a studi sociologici specifici sulla stratificazione sociale, l'antisemitismo, le professioni e la struttura sociale, tra le altre sue opere di carattere generale si ricordano: *Essays in sociological theory, pure and applied* (1949); *Structure and process in modern societies* (1960); *Sociological theory and modern society* (1967; trad. it. *Teoria sociologica e società moderna*); *Political and social structure* (1968; trad. it. *Sistema politico e struttura sociale*); *The system of modern society* (1971; trad. it. *Sistemi di società*).

Pascal, Blaise

Scienziato e filosofo francese (Clermont, od. Clermont-Ferrand, 1623 - Parigi 1662).

La vita e l'opera: tra scienza e giansenismo. Il padre, Étienne, magistrato e buon matematico, orientò Blaise, secondogenito, in un ambiente scientifico, quello del circolo di Mersenne, nel quale aveva molti amici. Qui il giovanissimo P. si segnalò per una precocità eccezionale; oltre i concreti risultati nel campo delle matematiche, si occupò del problema del vuoto e, contro la fisica tradizionale, combatté l'idea del presunto horror vacui della natura (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647). Uno scritto che gli indirizzò, a difesa della fisica peripatetica, il padre Noël gli permise di chiarire ulteriormente il suo pensiero in una lettera, dove, tra l'altro, rifiutava il ragionamento ex auctoritate per la fisica, la quale si fonda solo sui sensi e sulla ragione, mentre l'autorità è il fondamento della fede. Sul problema del vuoto tornò ancora nel 1648, ma frattanto nuovi motivi si erano insinuati nell'animo di P.: era entrato in contatto con il giansenismo (→) di Saint-Cyran e di Arnauld; è del 1647 la sua

polemica contro il predicatore cappuccino Jacques di Saint-Ange accusato da lui di tentare un'apologetica «razionale» del cristianesimo. Non si può tuttavia parlare ancora di «conversione» alla vita religiosa anche se in lui fu da questo momento predominante la spiritualità giansenista; il filosofo attraversava invece quel periodo che gli storici avrebbero indicato come «mondano» e che durò fino al 1654. Il senso di vuoto di tutta l'esperienza «mondana», il limite che egli scorgeva nella capacità stessa della mente umana davanti al grande mistero dell'uomo, l'esempio della sorella Jacqueline monaca a Port-Royal, il desiderio di tornare alla fede, tutto ciò accelerò nell'animo di P. quella crisi, che trovò il suo superamento nella notte del 23 nov. 1654, quando, in un attimo di estasi, ritrovò il senso di Dio. P. stesso tentò di descrivere questa sua luminosa esperienza nel *Mémorial* (un breve manoscritto, che egli portava sempre con sé, cucito nella giubba). P. cercò da allora una nuova vita e chiese una «cella» nel convento di Port-Royal: qui attese alla lettura di Agostino. Anzi presto intervenne lui stesso, a difesa di Arnauld, condannato dalla Sorbona (1656), nelle polemiche teologiche tra giansenisti e gesuiti: nacquero così le 18 *Lettres provinciales* (*Lettres écrites par Louis de Montalte* [pseudonimo di Pascal] à un provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites sur la morale et la politique de ces pères, dal genn. 1656 al marzo 1657; trad. it. *Lettere provinciali*) (→). Nelle prime quattro P. difende Arnauld e la grazia efficace dei giansenisti contro la grazia sufficiente dei molinisti; dalla quinta alla sedicesima inclusa attacca la casistica dei gesuiti e la dottrina del probabilismo adottata dalla compagnia; nelle ultime due discute sull'infallibilità dei papi e dei concili nelle questioni di fatto e dell'attribuzione a Giansenio delle cinque famose proposizioni incriminate. Enorme fu la ripercussione che ebbero in Francia e in tutta Europa le *Provinciales*, diffuse anche nella traduzione latina che ne aveva fatta Nicole (→) sotto lo pseudonimo di Wendrocke (l'opera fu subito condannata dal parlamento di Aix e messa all'Indice, 1657). Con stile efficacissimo, P. denuncia lo spirito «anticristiano» che soggiace alla casistica, al probabilismo, al lassismo sostenuto dai teologi gesuiti, ai quali si viene a contrapporre un radicale agostinismo – quello stesso di Giansenio e dei suoi seguaci – con il vivo senso del peccato e del male, della redenzione e della grazia salvatrice. Negli anni seguenti, P. si occupò saltuariamente di scienze esatte e di progetti industriali (costruzione e applicazione del primo tipo di omnibus, «le carrosse à cinq sols»): tutti i suoi interessi erano ormai rivolti a elaborare una grande *Apologie de la religion chrétienne* che non compì mai e di cui le *Pensées* sono gli sparsi frammenti. Nel 1661, quando si trattò di accettare il famoso formulario antigiansenistico, fu dapprima per una soluzione conciliativa, ma poi, alla richiesta di un'accettazione incondizionata e di una sottomissione assoluta, si schierò, contro Arnauld e Nicole, con i giansenisti più intransigenti. Ritiratosi da ultimo presso la sorella Gilberte, mirò sempre più al distacco dal mondo, mentre sentiva avvicinarsi la fine della propria esistenza. Alla morte di P. la grande opera apologetica a cui egli aveva consacrato negli ultimi anni la sua attività di scrittore non era che un cumulo di pezzi di carta con appunti più o meno sviluppati ed elaborati. Di qui il difficile problema dell'edizione di questi frammenti: i primi editori – gli amici di Port-Royal tra cui Arnauld e Nicole – pubblicando (1670) questi frammenti con il titolo *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (trad. it. *Pensieri*) (→), raggrupparono in due categorie i pensieri più specificamente religiosi e quelli di carattere morale, filosofico e letterario. Tuttavia il testo di Port-Royal fu accettato senz'altro dagli editori del sec. 18° e del 19°, fino a che Cousin, nel 1842-43, non segnalò e illustrò in relazioni e articoli il vero P., quello dei manoscritti conservati nella *Bibliothèque Royale*. Si ebbero così le nuove edizioni: di queste alcune riguardano la classificazione tematica

dell'edizione di Port-Royal; altre tentano di ricostruire il grosso dell'opera come P. lo avrebbe concepito; altre ancora infine si attengono al rigido criterio filologico.

L'apologetica: ragione e fede. Nella sua apologetica P., se da un lato pone l'accento sulla dignità dell'uomo in quanto pensiero (essere debolissimo, più di una canna, l'uomo è tuttavia una canna pensante), dall'altro torna insistentemente sulla debolezza, caducità dell'uomo, sulla sua tendenza al peccato (che è anzitutto orgoglio e ribellione a Dio: peccato di Adamo). Il tema della miseria umana diviene quindi centrale e si alimenta non solo di reminiscenze bibliche ma anche della personale esperienza di un sapere scientifico che ha lasciato P. insoddisfatto: è un sapere frutto di *esprit de géométrie* cui sfugge la realtà più vera che è possibile invece cogliere con l'*esprit de finesse*. Non dunque la ragione è la via che conduce l'uomo a superare la propria miseria: anzi proprio la ragione lo fa sprofondatare in un abisso di disperazione, fa più bruciante l'esperienza del limite dell'uomo. Da questo limite, intrinseco al suo essere creatura, l'uomo esce solo se è capace di cogliere l'infinito, Dio persona, il Dio biblico che condanna e redime, che guida il corso della storia. È possibile fare un uso apologetico di miracoli e profezie: ma la verità più profonda del cristianesimo si coglie attraverso l'analisi della condizione umana, ove la fede è l'unico rimedio alla miseria dell'uomo. Anche il riconoscimento dell'esistenza di Dio chiede una scelta personale, e non può essere oggetto di prove razionali; si introduce qui il tipico argomento pascaliano della scommessa (pari): dovendo scegliere tra l'affermazione e la negazione di Dio («Dio è» o «non è»), dalla parte dell'affermazione sta il bene, la felicità, l'infinito; dalla parte della negazione («Dio non è») sta il finito, il provvisorio. Se scommettiamo «Dio è», nel caso di riuscita guadagniamo l'infinito, l'eterno, se perdiamo, non perdiamo nulla di importante; ma se scommettiamo «Dio non è» e perdiamo, perdiamo insieme l'infinito e l'eterno. V'è dunque un'assoluta sproporzione tra le poste in gioco, e per questo si deve scegliere «Dio è». Scegliendo Dio, l'uomo si apre all'infinito, supera la sua miseria e si salva. Fondamentale per questo ritrovamento dell'infinito è la redenzione di Cristo, che assume un valore centrale in tutta la prospettiva religiosa di Pascal. Peccato di Adamo e morte di Cristo sono dunque i due poli attorno ai quali si svolge l'esperienza religiosa di P., alimentata dalla lettura di Paolo e soprattutto di Agostino. Accanto ai Pensieri, abbiamo una serie di opuscoli di P. di cui qualcuno è considerato da alcuni editori appartenente all'apologia, come quel *Mystère de Jésus* (trad. it. *Il mistero di Gesù*), forse scritto per le religiose o per i solitari di Port-Royal, che è un'intensa e splendida meditazione d'amore sulla passione di Gesù Cristo nell'orto di Getsemani. Interessante dal punto di vista del primitivismo giansenistico una breve *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* e particolarmente importante il famoso *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne* (scritto da N. Fontaine sulle indicazioni di P. stesso), dove le due figure di pensatori sono prese a rappresentare i due aspetti caratteristici del «libertino»: orgoglio (Epitteto) e indifferenza (Montaigne). Ancora ai Pensieri si ricollega l'ampio frammento *De l'esprit géométrique*; mentre attraverso l'analisi che ne fece Nicole abbiamo i *Trois discours sur la condition des grands* (1670).

L'opera matematica e gli studi di fisica. Per ciò che concerne le ricerche matematiche, è da considerare P. un allievo di G. Desargues, che egli ebbe modo di avvicinare. Usando lo stesso procedimento estensivo con il quale Desargues, partendo da una proposizione di Pappo, aveva ricavato il suo teorema sul quadrilatero iscritto in una conica, il sedicenne P. pervenne, nel suo *Essay pour les coniques* (1640), al famoso teorema sull'esagono iscritto in una conica («*hexagramme mystique*»). Sul finire della sua vita (1659), con lo pseudonimo di Dettonville,

P. pubblicò una lettera sulle proprietà della cicloide («roulette»), che suscitò un'aspra polemica personale con altri geometri. P. studiò le curve come enti a sé, precorrendo l'idea di funzione, poi studiata dai fondatori del calcolo infinitesimale, Leibniz e Newton. Del moderno calcolo infinitesimale P. è da considerare uno dei predecessori immediati. Mentre B. Cavalieri sviluppa il metodo degli indivisibili, P., Ch. Huygens e J. Wallis chiariscono il concetto di lunghezza di una curva, di area di una superficie nel senso che sarà poi sviluppato dal moderno calcolo infinitesimale. P. ha dato un importante contributo anche all'aritmetica, sia teorica (*Traité du triangle arithmétique* e *Traité des ordres numériques*, pubbl. postumi nel 1665), sia pratica, con il primo modello di macchina calcolatrice. Le origini e i primi studi del calcolo delle probabilità si fanno comunemente risalire a uno scambio di lettere tra P. e P. Fermat (1654), nelle quali si risolvono questioni sui giochi d'azzardo proposte da un giocatore. Gli studi di fisica di P., se pure non hanno lo stesso rilievo delle sue ricerche geometriche, non sono stati tuttavia privi d'importanza, soprattutto per l'organicità delle trattazioni e la limpidezza delle idee. Le sue ricerche hanno per oggetto principalmente la meccanica dei fluidi (*Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, 1648; *De la pesanteur de la masse d'air*, 1651; *De l'équilibre des liqueurs*, 1652); esse si collegano in modo essenziale, ma ulteriormente e acutamente sviluppandole e attuandole, a osservazioni e scoperte di scienziati contemporanei e precedenti, in partic. di Galilei, di S. Stevin e di G.B. Benedetti per quanto riguarda l'equilibrio dei fluidi; di E. Torricelli per le esperienze sulla pressione atmosferica e sul vuoto; di Benedetti per il torchio idraulico che, costruito da P., è peraltro da ritenersi ispirato da un'osservazione dello stesso Benedetti; di Stevin per il celebre principio sull'andamento delle pressioni in un fluido, che da P. prende nome.

Peano, Giuseppe

Matematico e logico italiano (Cuneo 1858 - Torino 1932).

Dal 1890 prof. di analisi infinitesimale presso l'univ. di Torino, P. fu tra i protagonisti della ricerca matematica a cavallo tra Otto e Novecento, apportando alla teoria delle equazioni differenziali e allo sviluppo del calcolo vettoriale fondamentali contributi, tra i quali spicca la dimostrazione dell'esistenza di una curva piana continua che riempie un quadrato (curva di P.), scoperta di grande rilievo per la revisione geometrica posteuclidea dei concetti di limite, curva e dimensione. Ostile ai procedimenti dimostrativi che si fondano sull'intuizione, P. elaborò un nuovo e rigoroso linguaggio simbolico, presto preferito all'ideografia di Frege per chiarezza e semplicità da molti studiosi di logica, tra cui Russell e Whitehead, che nei *Principia mathematica* (1910-13) ne svilupparono la notazione. Negli *Arithmetices principia novo methodo exposita* (1889) P. diede una definizione assiomatica dell'insieme dei numeri naturali, formulando cinque assiomi (assiomi di P.) a partire dai concetti primitivi di 'zero' e della funzione iniettiva detta 'successore' di un numero. Attorno alla *Rivista di matematica*, da lui fondata nel 1891, P. raccolse un'équipe di studiosi e allievi quali Alessandro Padoa, Mario Pieri e Vailati, la cui collaborazione consentì la realizzazione del monumentale *Formulario matematico* (1894-1908), un'enciclopedia matematica sotto forma strettamente simbolica, che raccoglie gli enunciati di 4.200 proposizioni matematiche e le relative dimostrazioni. Sotto una visione unitaria della matematica favorita dal nuovo simbolismo, P. estese così il processo di formalizzazione all'algebra, alla geometria e alla teoria degli insiemi. Attratto dall'ideale leibniziano della costruzione di una lingua artificiale universale, a partire dal 1903 P. orientò i propri sforzi al progetto, destinato a incontrare scarso favore dopo

un iniziale interesse, di elaborazione e diffusione di una lingua artificiale per la comunicazione scientifica internazionale, il latino sine flexione, di cui compilò anche un vocabolario (Vocabolario de interlingua, 1915).

Peirce, Charles Sanders

Filosofo statunitense (Cambridge, Massachusetts, 1839 - Milford, Pennsylvania, 1914).

La vita. Risentì molto, nella sua giovinezza, dell'influenza del padre Benjamin, matematico e astronomo. Dopo un periodo di studi alla Harvard University, entrò (1861), nell'U.S. coast and geodetic survey, il servizio geodetico e costiero degli Stati Uniti, dove rimase per un trentennio, svolgendo gran parte della sua attività di ricerca scientifica. Studiava intanto i metodi di classificazione con L. Agassiz e si laureava in chimica, occupandosi inoltre di filosofia della scienza e di logica. Dal 1869 in poi condusse una serie di ricerche astronomiche all'osservatorio di Harvard, i cui risultati furono poi pubblicati nel 1878 con il titolo di Photometric researches. Nel 1875 svolse anche attività di ricerca sul problema della gravità, giungendo alla conclusione che negli esperimenti con il pendolo fino allora condotti erano da rilevarsi errori sistematici. Fu il primo a servirsi della lunghezza d'onda di un raggio luminoso come di un'unità di misura standard. Si occupò anche di matematica, in particolare dei problemi dei fondamenti, di algebra lineare, di teoria degli insiemi, di aritmetica transfinita e di topologia. Fu membro, negli anni Settanta, del famoso Metaphysical club, di cui fecero parte, tra gli altri, Oliver W. Holmes, Fiske, James. Insegnò, soltanto per brevi periodi, alla Johns Hopkins University di Baltimora, alla Harvard University e al Lowell Institute di Boston. Dopo il suo ritiro dall'U.S. coast and geodetic survey (1891) visse in pressoché totale solitudine fino alla morte.

Il pensiero: logica, epistemologia, semiotica, metafisica. I suoi scritti filosofici trattano di una grande varietà di temi e di problemi. I primi abbozzi di una filosofia sistematica sono fortemente influenzati dalla Critica della ragion pura (→) (tendendo a un'analisi critica delle categorie kantiane, rifiutate sulla base dell'inadeguatezza della logica formale a esse connessa), oltre che da motivi speculativi di tipo platonico, dal pensiero di Duns Scoto e dalle elaborazioni logico-ontologiche degli scolastici. La necessità di strumenti logici più aderenti alle sue effettive esigenze speculative spinsero successivamente P. a una serie di ricerche nel campo della logica, che saranno determinanti per il costituirsi di questa in disciplina scientifica, anticipando genialmente molti sviluppi posteriori; in questo campo vanno notati i suoi contributi, valorizzati poi da Ernst Schröder nelle Vorlesungen über die Algebra der Logik (1890-1905), in materia di algebra di Boole, modificata e radicalmente trasformata per estenderne le applicazioni, l'introduzione di un anello di collegamento tra logica delle classi e logica delle proposizioni e l'elaborazione, sviluppando idee di De Morgan, di una logica delle relazioni, forse il suo apporto maggiore. Lo studio dei modi d'inferenza lo condusse anche, oltre che ad approfondimenti in campo logico, a formulare una teoria della probabilità e a un esame rigoroso dei principi del metodo scientifico, sottolineandone, anche in connessione con le più generali teorie della conoscenza, le caratteristiche di ipoteticismo e di fallibilismo. La teoria epistemologica di P. forse più nota è peraltro quella che, espressa per la prima volta nel saggio How to make our ideas clear (1878; trad. it. Come rendere chiare le nostre idee), fu poi diffusa e divulgata da James (1898) con il nome di pragmatismo (→): partendo dall'analisi della situazione di dubbio-credenza (belief) presente all'avvio di ogni ricerca, P., dopo aver chiarito il valore del belief come abitudine (habit) utile alla sopravvivenza e

definito l'habit come ciò che collega l'azione ai suoi effetti, giunge alla conclusione che l'oggetto della ricerca non è che l'insieme degli habits che lo riguardano; in altri termini, null'altro che l'insieme degli effetti pratici e delle conseguenze sperimentabili cui dà luogo. Le indagini nel campo della logica e le ricerche di un'adeguata teoria della conoscenza indussero infine P. alla costruzione di una semiotica (→), come teoria dei segni, in cui convergono molteplici fili delle sue indagini; il processo di pensiero, colto a livello segnico, mostra la necessità della presenza di una particolare relazione, considerata da P. irriducibile, quella triadica, relazione caratterizzante il processo segnico che va sempre in effetti concettualizzato secondo tre aspetti: dell'oggetto (o referente), del segno e dell'interpretante; in altri termini, ogni segno, per essere tale, ha bisogno di un referente e di un interpretante, concepito come una sequenza tendenzialmente infinita di azioni che interpretino il segno originario. La stessa logica delle relazioni permise inoltre a P. di elaborare una complessa classificazione delle scienze. Negli ultimi anni si nota l'evolversi della riflessione di P. in direzione nettamente metafisica: il mondo è visto come un continuum, come un organismo vivente, e P. abbozza le linee di una cosmologia evolutiva in cui dal caos originario sarebbe emerso l'attuale Universo, in cui il peso del caso tende progressivamente a ridursi. Il pensiero di P., oltre alle accennate influenze in campo logico, ha avuto enorme importanza per le filosofie contemporanee: si rifanno in varia misura a P. sia il pragmatismo di Dewey, sia la semiotica di Morris, sia le correnti di filosofia della scienza sorte in ambito americano come, per es., l'operazionismo di Bridgman e certe posizioni metodologiche di Quine. Gli scritti di P., usciti pressoché tutti postumi, sono stati in gran parte pubblicati negli 8 voll. dei *Collected papers* (a cura di P. Weiss e di Ch. Hartshorne i primi 6, 1931-35, a cura di W. Burks i rimanenti 2, 1958; trad. it. parziale in *Scritti di logica* e in *Le leggi dell'ipotesi: antologia dai Collected papers*).

Pestalozzi, Johann Heinrich

Educatore e pedagogista svizzero di famiglia italiana (Zurigo 1746- Brugg 1827).

La vita e gli scritti. Frequentò nella sua città il Collegium Carolinum, dove ebbe come insegnanti notevoli figure dell'Illuminismo e del rousseauianismo svizzero come Zimmermann, Breitinger e Johann Jakob Bodmer. Con altri amici si strinse intorno a Bodmer, capo dei patrioti e democratici; ma, sciolto il gruppo, egli si dedicò all'agricoltura e, acquistato un fondo a Neu Hof nel Giura, nel 1769 vi si stabilì insieme con la moglie Anna Schulthess. Fallita l'impresa agricola, P. trasformò (1777) la fattoria in un asilo per i piccoli mendicanti, con il proposito di «redimerli ed educarli alla vita operosa e utile»; ma anche la nuova impresa naufragò (1779). Nel 1780 pubblicò l'*Abendstunde eines Einsiedlers*, primo abbozzo del suo sistema pedagogico, e la prima parte di *Lienhard und Gertrud* (trad. it. Leonardo e Geltrude), il suo capolavoro (di cui la seconda parte vide la luce nel 1787), nel 1783 *Über Gesetzgebung und Kindermord* (trad. it. Sull'infanticidio). Nel 1793 commentò gli eventi della Rivoluzione francese con l'equilibrato opuscolo *Ja oder Nein?*. Del 1797 è l'opera in cui P. tentò di esprimere con la maggior chiarezza e coerenza il suo credo filosofico e l'idea che era venuto intanto conquistando delle intime contraddizioni della civiltà: *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts* (trad. it. Mie indagini sopra il corso della natura nello svolgimento del genere umano). I rivolgimenti provocati dalla Rivoluzione francese anche in Svizzera gli porsero l'occasione di ritornare all'insegnamento. Rifiutata l'offerta di dirigere la scuola magistrale, fondò (1799) a

Stans una scuola per orfani di contadini, ma dopo solo sei mesi la guerra lo costrinse a chiudere l'istituto. Fu quindi maestro a Burgdorf, dove continuò ad approfondire il suo metodo didattico, con la collaborazione di Hermann Krüsi, Gustav Tobler e Johann Christoph Buss. Da queste esperienze nacquero il breve scritto *Die Methode* (1800) e le quattordici lettere a Gessner (*Wie Gertrud ihre Kinder lehrt*, 1801; trad. it. *Come Gertrude istruisce i suoi figli*), cui seguirono alcuni libri elementari rivolti a facilitare il primo insegnamento secondo il suo metodo: *Buchstabierbuch*; *A. B. C. der Anschauung*; *Buch der Mütter*; *Natürliche Schulmeister*. Burgdorf dapprima, poi Münchenbuchsee, dove trasportò il suo istituto nel 1804, e finalmente Yverdon, dove la sua scuola, che durò fino al 1824, ebbe un magnifico rigoglio e attirò l'attenzione dell'intera Europa colta, sono stati il campo sperimentale da cui è uscita la moderna scuola elementare. Negli ultimi anni scrisse due opere notevoli: *Schwanengesang* (1825; trad. it. *Il canto del cigno*) e *Mutter und Kind* (1827; trad. it. *Madre e figlio*), esposizione popolare ma molto penetrante delle proprie idee pedagogiche.

La concezione pedagogica. L'idea centrale della didattica pestalozziana è la persuasione che c'è un'arte, da cui possiamo riprometterci la rigenerazione dell'umanità, e quest'arte è il metodo elementare «basantesi sulla vita integrale dei rapporti familiari»: nell'istruzione spontanea e concreta offerta dall'ambiente familiare è il fondamento di qualsiasi didattica dell'apprendere. L'arte educativa deve essere «esercizio e irrobustimento di poteri fondamentali che sono la radice dell'umana spiritualità». E l'unico modo di potenziare e disciplinare naturalmente sia le forze umane sia le varie attività è l'uso, il normale esercizio di esse, così come gli stessi fondamenti della vita morale, vale a dire l'amore e la fede, sono rafforzati dall'uomo con la pratica dell'amore e della fede, e il fondamento della sua vita intellettuale, vale a dire il pensiero, con l'esercizio del pensiero. L'insegnamento scolastico con il suo procedere artificiale viola l'ordine della libera natura e perciò occorre rinnovarlo secondo il metodo materno. Minore importanza si dà oggi alle sue faticose indagini circa la determinazione di un ideale metodo didattico, tempo addietro considerate la parte più viva e storicamente significativa del pestalozzismo. P. insiste particolarmente sull'importanza dell'intuizione, del contatto immediato con l'esperienza. Soltanto gradualmente, attraverso la sistemazione e l'organizzazione di ciò che è stato intuitivamente colto, si avrà il costituirsi del giudizio. È su questa base che P. teorizza l'importanza del «contare», del «misurare» e del «parlare» nel processo educativo, ponendo quindi (in modo talora esclusivo) l'accento sul ruolo preminente che aritmetica, geometria, disegno e apprendimento delle lingue svolgono per una formazione concreta dell'educando. Nei primi decenni del 19° sec., gli istituti pestalozziani servirono di modello a filantropi e a governi di buona parte d'Europa e prepararono tutta una generazione di maestri, mentre alle idee di P. si ispiravano i grandi pedagogisti dell'Ottocento, e in partic. Fröbel e Herbart.

Pico della Mirandola, Giovanni, conte di Concordia

Filosofo (Mirandola, od. prov. Modena, 1463 - Firenze 1494).

Le vicende biografiche. Figlio di Gian Francesco I e di Giulia Boiardo, all'età di quattordici anni P. si recò a Bologna (1477) per studiare diritto canonico; nel 1479 è a Ferrara (nello stesso anno, in un viaggio a Firenze, conobbe Poliziano e probabilmente Ficino) dove ebbe forse rapporti con Savonarola e fu amico di Guarini; nel 1480-82, a Padova, frequentò le lezioni di Nicoletto Vernia, conobbe Nifo, entrò in rapporto con Elia Del Medigo, con Girolamo Donato e altri dotti, con i quali intraprese lo studio della filosofia di Aristotele e dei

suoi commentatori greci, arabi e latini. Lasciata Padova per Pavia (1482), dove coltivò, con la filosofia, il greco, nel 1484 si stabilì a Firenze, entrando subito in contatto con l'ambiente platonico che gravitava attorno a Ficino; nel 1485 si trasferì in Francia. Rientrato in Italia (1486) si proponeva di convocare a Roma un convegno di dotti per sottoporre alla loro discussione le tesi filosofiche che era andato maturando in vista della dimostrazione di una pia philosophia capace di assicurare una pace e una «concordia» tra tutte le scuole filosofiche. Intanto riprendeva i suoi studi con Elia Del Medigo e soprattutto con Flavio Mitridate che l'avviò alla conoscenza dell'ebraico e del caldaico: da tempo ormai P. si era immerso nello studio della cabala, in cui pensava di trovare i fondamenti della più riposta sapienza racchiusa nella Bibbia. Nel 1486 scrisse il Commento alla canzone d'amore di Girolamo Benivieni, ispirato al Simposio platonico, le Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae e l'Oratio per la progettata disputa romana. Le Conclusiones, volte a riassumere le tesi fondamentali delle varie tradizioni filosofiche per mostrare la loro concordia, dovevano essere discusse a Roma subito dopo l'Epifania del 1487. Intanto P. vi premetteva la prolusione, quell'oratio, poi detta De hominis dignitate (trad. it. La dignità dell'uomo), che costituisce uno dei massimi testi dell'umanesimo italiano. Ma le Conclusiones suscitavano subito i dubbi dei filosofi e teologi romani: Innocenzo VIII ordinava di sospendere la disputa e sottoponeva le Conclusiones all'esame di una commissione di teologi. Contro le prime contestazioni, P. cercò di dimostrare la validità delle proprie posizioni (soprattutto sulla magia e sulla cabala) scrivendo un'Apologia: ma Innocenzo VIII condannò le tesi incriminate dai teologi (1487). P. fuggì in Francia dove, per ordine del papa, fu arrestato e rinchiuso nel castello di Vincennes (1488). Liberato per intervento di Lorenzo il Magnifico, fu da allora suo ospite in una villa di Fiesole, dove compose le sue opere maggiori: l'Heptaplus (1489; trad. it.), commento in 7 libri ai primi 27 versetti del Genesi; il De ente et uno (1492, dedicato a Poliziano); le Epistolae di consigli al nipote Giovanni Francesco (1492). In questo periodo, animato da un forte fervore religioso, si andava intanto avvicinando sempre più a Savonarola, che proprio dietro sue insistenze Lorenzo il Magnifico aveva chiamato a Firenze. Liberato nel 1493 dalla condanna ecclesiastica, aspirava a entrare nell'ordine dei domenicani e in punto di morte vestì l'abito religioso. Morì, forse avvelenato, mentre stava lavorando a un'opera nella quale si proponeva di confutare tutte le superstizioni: riuscì a portarne a termine solo la parte contro l'astrologia (Disputationes adversus astrologiam divinatricem), pubblicata postuma dal nipote nel 1496 (ma separatamente dall'edizione completa delle sue opere curata da Giovanni Francesco in quell'anno), esaltata e compendiata in volgare da Savonarola.

Pensiero e dottrina. Dalle opere di P. emergono chiaramente le linee di un pensiero fortemente personale in cui rifluisce una vastissima dottrina: conoscitore dell'aristotelismo arabo e scolastico, della tradizione platonica, della speculazione patristica e della mistica ebraica quale si esprime soprattutto nella cabala, P. torna insistentemente sulla «concordia» fondamentale delle diverse filosofie (sulla traccia di Ficino), unificate dall'unico vero che di esse è principio e oggetto. La prospettiva platonica costituisce senza dubbio la nota dominante: Dio principio originario della realtà, assolutamente inaccessibile al pensiero ma termine ultimo cui il pensiero tende, assolutamente altro eppure principio che regge nell'essere tutte le creature, ovunque presente; rimane costante il tema neoplatonico della 'circolarità' del tutto che da Dio procede per riconvertirsi in lui. Attorno a questi temi P. raccoglie le testimonianze sia della tradizione neoplatonica sia della patristica cristiana e della cabala, nella quale vede uno degli strumenti più idonei a penetrare i segreti della Bibbia e della creazione.

Magia e astrologia. Tornano, con tutte le suggestioni esoteriche, i motivi della magia, strumento di conoscenza e di intervento sulla realtà, che non è opaca materia, ma è universalmente percorsa da una 'vita', una mente: di qui la possibilità di colloquio che si istituisce tra l'uomo e le cose, quando l'uomo sappia cogliere nelle cose il loro senso ultimo, la radice razionale e divina. Se nettissima è la difesa della magia come vertice («absoluta consummatio») del conoscere filosofico, altrettanto chiara e precisa la polemica contro l'astrologia: e non solo per sottrarre all'influenza dei cieli l'anima e la libertà umana, ma anche per contestare la legittimità di istituire un rapporto preciso di causalità tra i cieli e gli eventi del mondo sublunare con la pretesa di poter prevedere il futuro leggendolo nei cieli. A tale polemica antiastrologica, come alle suggestioni ermetiche molto diffuse nell'epoca di P., si ricollega la sua celebre esaltazione della «dignità dell'uomo», fondata sulla sua radicale libertà, garantita all'uomo dal non possedere una natura determinata, ma nell'essere capace di darsi la natura che vuole, dal non avere limite né chiusura, dal suo essere aperto a tutto, capace di divenire tutto (attuando la propria infinita potenzialità), fino ad ascendere con il suo intelletto al termine ultimo, alla congiunzione con Dio; tema questo dell'ultimo fine e felicità dell'uomo (che si raccorda con quello dell'incarnazione del Verbo come mediazione che ha reso possibile il recupero della dignità e dell'ultimo fine dell'uomo), in cui ancora una volta rifluisce, con una suggestione dell'averroismo sigieriano, l'insegnamento della mistica cristiana ed ebraica. Vastissima la fortuna di P. in Italia e in Europa: da Bruno a Vico, da Reuchlin e Zwingli ai platonici di Cambridge.

Pier Damiani (lat. Petrus Damiani)

Monaco, cardinale (Ravenna 1007- Faenza 1072), dottore della Chiesa e santo. Compì studi in arti liberali a Ravenna, a Parma e a Faenza; nel 1035 si ritirò nell'eremo di Fonte Avellana di cui divenne priore nel 1043. Fautore, nonostante la crisi sempre più convulsa dei rapporti tra i due poteri, di una collaborazione stretta tra papato e impero, sospettoso verso le nuove forme cenobitiche vallombrosane, sostanzialmente diffidente di fronte alle proteste di correnti religiose popolari, P. D. alternò gli ultimi anni della sua vita tra il ritiro eremitico e le missioni compiute a favore della Chiesa. Morì di ritorno da una missione a Ravenna. Nella nutrita produzione teologica, canonistica, monastica di P. D. (opuscoli, lettere, sermoni – anche se, questi ultimi, non più tutti attribuibili a lui, in quanto almeno 19 sono opera di Nicola di Clairvaux) si possono distinguere due centri di interesse: uno propriamente eremitico-monastico; un altro più generale teologico-ecclesiastico. Convinto della superiorità dello stato di vita monastico e all'interno di esso di quello eremitico, P. D. propone un modello di vita ascetico-eremitica sostanzialmente nuovo nelle sue strutture per l'Occidente, pur con l'esperienza di una ricchissima tradizione orientale e occidentale. La vita eremitica, cui P. D. ritiene possa accedersi senza il tramite di una permanenza obbligata nel cenobio, è continuo affinamento della propria spiritualità che trova un parametro per la sua ascesa in una regolamentazione dell'eremitismo, unica nella storia monastica occidentale. Tale regolamentazione non deve essere, nelle intenzioni di P. D., incentivo alla «immobilitas» spirituale in cui erano cadute molte delle esperienze cenobitiche a lui contemporanee, ma stimolo a un progresso ascetico ulteriore: di qui il carattere elastico delle regole eremitiche da lui proposte e la testimonianza di durissime prove di asceti nell'ambito dell'eremitismo di Fonte Avellana e dei monasteri ed eremi collegati con esso (non però propriamente congregazione monastica, al momento in cui visse P. D.). Nell'ambito teologico-ecclesiastico, P. D. si mostra sensibilissimo alla problematica sacramentaria dibattuta ai suoi tempi: così,

nel *Liber gratissimus* si manifesta decisamente ostile alla cassazione delle ordinazioni simoniache e all'iterazione dell'ordinazione stessa; così come si dichiara convinto della validità dei sacramenti impartiti dai sacerdoti indegni. Rigidissimo nei confronti della corruzione dei costumi del clero, di cui ha lasciato una testimonianza impressionante nel *Liber Gomorrhianus*, P. D. è però sostanzialmente incline al recupero del clero tralignante, anziché alla sua condanna definitiva, distinguendosi in ciò dall'altro grande della riforma ecclesiastica, Umberto di Silvacandida. Altre opere teologiche in senso stretto sono il *De fide catholica*, l'*Antilogus* contro Iudaeos, il *De bono suffragiorum*, il *De divina omnipotentia* (trad. it. *De divina omnipotentia* e altri opuscoli), ecc. Dante colloca P. D. nel cielo di Saturno tra gli spiriti contemplativi (*Paradiso*, XXI, 43 segg.), nell'atto di scagliare una violenta rampogna contro il lusso smodato del clero.

Pietro di Giovanni Olivo (o Olivi; fr. Pierre di Jean Olieu)

Filosofo e scrittore (Sérignan, Béziers, 1248 - Narbona 1298). Entrato nell'ordine dei frati minori a Béziers, fu mandato all'univ. di Parigi per studiarvi teologia. Rimase baccelliere tutta la vita per umiltà, senza mai voler conseguire il grado di maestro, ma fu ben presto fra i teologi più apprezzati e discussi dell'ordine. Egli sostenne un'interpretazione rigoristica della povertà francescana, che lo affiancò e lo unì ai cosiddetti spirituali, di cui divenne il capo riconosciuto. Insegnò in lettorati dell'ordine, e a S. Croce di Firenze ebbe fra i suoi scolari Ubertino da Casale. Tornato in Linguadoca, continuò la sua attività instancabile fino alla morte. Delle sue opere filosofiche vanno specialmente ricordate le *Quaestiones in secundum Librum Sententiarum*, una delle più alte opere speculative della seconda metà del 13° sec., che, pur collegandosi al grande filone agostiniano-bonaventuriano, discute tra l'altro con originalità i più importanti problemi della conoscenza, dell'unione dell'anima al corpo e delle teorie del moto. Come esegeta, P. commentò molti libri della Bibbia: famosa la *Lectura super Apocalypsim* (nota come *Postilla super Apocalypsim*), nella quale il testo giovanneo offre all'autore, sulla scia dell'esegesi di Gioacchino da Fiore (→), il motivo per un ripensamento di tutta la storia della Chiesa, intesa come un succedersi di sette età, ciascuna radice e origine dell'età successiva: la Chiesa è ormai alla soglia della sesta età, in cui pochi cristiani fedeli, riuniti in *Ecclesia spiritualis*, sotto la guida dei francescani, subiranno persecuzioni da parte della *Ecclesia carnalis* o Babilon, che avrà a capo uno pseudo papa o Anticristo mistico. Tali persecuzioni prepareranno i fedeli all'ultima età ormai vicina, la settima, che vedrà la fine dei tempi. Questa *Lectura*, condannata da Giovanni XXII nel 1327, fu assai diffusa fra gli spirituali di Provenza e d'Italia e ne ispirò l'azione.

Pietro Lombardo (lat. Petrus Lombardus)

Teologo (Novara fine sec. 11° - Parigi 1160), chiamato dai posteri *magister sententiarum*. Di umili origini, fu presentato da Bernardo ai canonici di S. Vittore a Parigi, dove era giunto (1135-36) dopo esser passato per Reims e dove è probabile che già prima del 1142 (data d'inizio delle *Sententiae*) cominciasse a esercitare il suo magistero; a questi primi anni parigini risalgono il *Commentarius in Psalmos* (1135-37) e i *Collectanea in Epistolas Pauli* (1139-41). L'insegnamento lo rese presto famoso: fu tra i magistri del consiglio di Reims (1148) che giudicarono Gilberto Porretano; nel 1151-52 venne a Roma presso papa Eugenio III e nel 1159 fu creato vescovo di Parigi. Delle opere esegetiche di P. la prima illustra il testo

biblico versetto per versetto, in completa dipendenza dalla tradizione patristica, con forte allegorismo; la seconda (detta anche *Maiores glossae epistolarum* o *Magnaglossatura*) introduce nel commento più ampie questioni teologiche e costituisce una preparazione all'opera sua maggiore, i *Libri IV sententiarum* (detti comunemente *Sententiae*): cominciati nel 1142 e terminati nel 1158 (ma una prima edizione era forse già pronta nel 1152), sono probabilmente il frutto delle sue lezioni. L'opera, nel suo progetto di raccogliere e sistemare organicamente attorno ai principali problemi teologici le sentenze (o *auctoritates*) dei Padri e degli autori medievali, dipende così dalla tradizione canonistica, soprattutto da Graziano, come dalla *Summa sententiarum* (opera forse di origine vittorina), ma anche da Abelardo, da Anselmo di Laon, da Ugo di San Vittore e da Giovanni Damasceno (conosciuto nella traduzione latina di Burgundio Pisano). P. organizza la materia in quattro libri (divisi in capitula, mentre il raggruppamento in *distinctiones* non risale all'autore): (1) Dio uno e trino; (2) creazione, peccato e grazia; (3) incarnazione, redenzione, virtù teologali e doni dello Spirito Santo, comandamenti; (4) sacramenti e novissimi. Attorno a questi argomenti P. raggruppa le testimonianze della tradizione patristica (prese direttamente o da florilegi), ma dà anche molto spazio a opinioni di maestri più recenti e contemporanei, citati spesso con un semplice «quidam»: l'importanza della sua opera sta appunto in questa raccolta di *auctoritates*, non in uno sforzo di approfondimento personale, perché intento di P. è l'attenersi alle più autorevoli opinioni tradizionali senza ricorrere, anzi spesso opponendosi, a ogni innovatore sforzo dialettico e filosofico. Ma di qui deriva anche l'immensa fortuna delle *Sentenze*, che, dopo alcune prime violente opposizioni (promosse da Giovanni di Cornovaglia, Gerhoh di Reichersberg, Gualtiero di San Vittore, Scuola porretana, Gioacchino da Fiore; particolarmente criticata la sua dottrina detta nichilismo cristologico, per cui l'unione in Cristo delle due nature sarebbe puramente accidentale), entrò dal sec. 13° nelle università sotto l'autorità pontificia come testo fondamentale per l'insegnamento della teologia, e tale restò fino a tutto il Rinascimento (di qui l'enorme numero dei commenti alle *Sentenze*). P. è autore anche di ventinove *Sermones* (1140-60), mentre sicuramente spurie sono altre opere a lui di tempo in tempo attribuite.

Pirrone di Elide

Filosofo (n. Elide, nel Peloponneso, 365 a.C. ca.).

Fu il fondatore della scuola scettica. Secondo la tradizione fu discepolo di Brisone megarico, quindi di Anassarco democriteo. Le sottigliezze dialettiche della scuola megarica e le inclinazioni scetticheggianti degli ultimi esponenti della scuola democritea sono considerate come le componenti centrali della sua maturazione filosofica. Un altro evento segnò profondamente la sua vita: P. partecipò alla spedizione di Alessandro Magno in India, nella quale ebbe come compagni filosofi che orientarono decisamente la sua formazione, dal già ricordato Anassarco a Callistene, nipote di Aristotele, a Onesicrito di Astipalea, discepolo diretto di Diogene di Sinope; questa circostanza ha permesso alla critica più recente di rivalutare l'influsso della filosofia cinica su P., che verrebbe ad assumere, per la definizione delle posizioni in ambito etico, un ruolo centrale e paragonabile a quello che, sul piano teoretico, rappresenta il confronto e la critica dell'aristotelismo. Durante il viaggio, inoltre, P. ebbe modo di conoscere la filosofia e le pratiche dei *gymnosofisti* e dei magi, dai quali raccolse stimoli importanti per il perfezionamento del suo percorso filosofico, accogliendo «i principi dell'acatalessia [cioè della irrapresentabilità o incomprendibilità delle cose] e

dell'ἐποχή [cioè della sospensione del giudizio]» (Diogene Laerzio, Vite dei filosofi, IX, 61). Tornato a Elide, nel 324 a.C., secondo la tradizione vi fondò una scuola, anche se alcuni tendono a ridurre la sua attività a una pratica educativa non articolata secondo i principi di una scuola, per cui i discepoli si legavano a P. al di fuori degli schemi tradizionali; morì intorno al 275. Come Socrate, non scrisse nulla e per questa particolarità Diogene Laerzio lo ricorda nel proemio delle Vite dei filosofi (I, 16), insieme a Socrate e a molti altri, non come esponente di una successione, ma tra quelli che non hanno lasciato un'eredità scritta. Poco più avanti (I, 20) Diogene si interroga esplicitamente sull'eventualità che quella pirroniana possa definirsi una setta (αἰρεσις) in senso proprio, considerando l'opinione di quanti lo escludono in virtù della «mancanza di chiarezza della sua dottrina»; Diogene conclude positivamente, poiché si definisce setta o scuola quella che si attiene «a un determinato criterio logico (λόγῳ τινὶ) conformemente ai fenomeni». Se con questi termini si indica invece l'adesione dogmatica a dottrine filosofiche, allora quella pirroniana non è una setta, «poiché non ha ferme credenze». Secondo quanto afferma il peripatetico Aristocle, che mutua queste informazioni dal discepolo diretto di P., Timone, egli si sarebbe espresso in maniera dogmatica circa la natura delle cose, giudicandole «senza differenze, senza stabilità, indiscriminate», tanto che le sensazioni e le opinioni che ne derivano vanno considerate né vere né false; è necessario dunque non riporre in esse alcuna fiducia e non avere opinioni e inclinazioni; di ciascuna cosa si dovrà dunque dire «che è non più che non è», oppure «che è e non è», oppure «che né è, né non è». Lo scetticismo di P. deriverebbe dunque da una precisa tesi metafisica relativa alla natura delle cose; sulla consapevolezza che ogni pretesa di conoscenza sfocia inevitabilmente nell'opinione si fonda anche l'ideale dell'afasia, che anticipa quello della sospensione del giudizio, espresso dal termine ἐποχή, non attestato per P. e caratteristico invece dello scetticismo più tardo. In ambito etico P. avrebbe considerato altrettanto indifferenti le questioni relative al comportamento e alle scelte morali; secondo Diogene Laerzio (IX, 61) egli «diceva che nulla è né bello né brutto, né giusto né ingiusto [...] e che tutto ciò che gli uomini fanno accade per convenzione e per abitudine». L'indifferenza delle cose genera dunque l'atarassia, l'assoluta assenza di turbamento di fronte agli eventi della vita che è il fine della ricerca filosofica. Diogene testimonia che «la sua vita fu coerente con la sua dottrina» e la biografia di P. scritta da Antigono di Caristo che egli ci tramanda (IX, 62-64) è punteggiata di episodi che confermano questa condotta.

Pitagora

Matematico e filosofo ionico (vissuto 6°-5° sec. a.C.).

La vita. La tradizione che riguarda P. è così strettamente connessa con quella concernente il pitagorismo (→) più antico che assai difficile è isolare, in essa, i dati che si possono considerare come costituenti autentici della fisionomia del pensatore ionico. È tuttavia possibile ricavare alcune indicazioni sicure da qualche autore antico o contemporaneo o di poco posteriore a P. stesso; Senofane (framm. 7 Diels-Kranz) allude ironicamente a P. come sostenitore della teoria della metempsicosi; Eraclito (framm. 40) biasima la πολυμαθία, cioè l'erudizione molteplice e superficiale di lui, come di alcune altre figure della cultura ellenica; Erodoto (Historia, IV, 95) parla invece con molto riguardo del «sapiente P.». Tutto ciò esclude, intanto, il sospetto che la sua figura possa dissolversi in quella d'un eroe eponimo della comunità pitagorica, e rende possibile considerare la tradizione concernente la vita di P. come fondata su un effettivo nucleo storico, per quanto non accettabile nella sua totalità;

questa tradizione biografica ha infatti tratti spiccatamente legendari, che risultano particolarmente evidenti nelle tarde Vite di Pitagora dei neoplatonici Porfirio e Giamblico, ma che sono già presenti nella dossografia più antica e quindi anche in Diogene Laerzio. Secondo questa tradizione P., figlio di Mnesarco, nacque a Samo nella prima metà del sec. 6° a.C. (stando ad Apollodoro, che colloca la sua ἀκμή nel 532-1, egli sarebbe nato nel 572-1); scolaro di Ferecide e di Anassimandro, si recò in Egitto per apprendervi la sapienza di quei sacerdoti. Tornato a Samo, e trovata la sua patria sotto il governo del tiranno Policrate, si trasferì, sempre secondo la tradizione, nella colonia di Crotona nella Magna Grecia e vi fondò la sua comunità, diretta ad assicurare ai suoi membri il raggiungimento di traguardi essenzialmente etici e religiosi. L'esistenza di tale comunità è un fatto storico, e indiscusso è che essa si affermò anche al di fuori di Crotona, in altre città della Magna Grecia, acquistandovi il sopravvento in campo politico e orientando quindi il governo di tali città in senso aristocratico. Questo predominio fu peraltro interrotto da un moto di opposizione, che sembra si sia svolto in due fasi: la prima, che ebbe luogo quando P. era ancora in vita, costrinse questi a trasferirsi da Crotona a Metaponto, dove poco dopo morì (sul principio del 5° sec.); la seconda, più violenta, e assai posteriore (forse di quasi un secolo) alla prima, determinò la fine del pitagorismo crotoniate (un'altra tradizione unifica invece i due eventi, riportando anche il secondo all'età del primo).

L'insegnamento. Quasi certamente P. non scrisse nulla e devono considerarsi spuri i Tre libri e i Versi aurei attribuitigli; secondo Giamblico (Vita di Pitagora, 199) fu infatti Filolao il primo tra i pitagorici a rendere pubblici i suoi scritti. La tradizione più antica relativa a P. è costituita da pochi frammenti di Alcmeone, di Filolao e di Archita; tra le altre testimonianze, vanno ricordate quelle di Platone e di Aristotele, ma se il primo nomina P. una sola volta (Repubblica, 600 b, dove P. è indicato come il fondatore di un modello di vita, detto appunto pitagorico) e sembra implicitamente alludervi in un passaggio del Filebo (16 c), il secondo, parlando dei «cosiddetti Pitagorici» (οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι), mostra con questa formula quanto egli ritenga incerta e generica tale designazione. Limitandosi a quegli aspetti del più antico insegnamento pitagorico, che nella loro generalità si possono considerare sottratti alle controversie che investono gli sviluppi più tardi, è anzitutto evidente che il dettato pitagorico è anzitutto etico-religioso. I membri della comunità sono soggetti a norme rigorose: devono osservare il sacro silenzio e riconoscere l'autorità dogmatica della tradizione risalente a P. (l'ipse dixit, αὐτὸς ἔφα, è anzitutto una formula pitagorica), inoltre devono obbedire a regole pratiche. Il pitagorismo, infatti, è decisamente segnato dalla concezione dell'aldilà e dalla dottrina (propriamente pitagorica, più ancora che orfica) della metempsirosi, secondo cui le anime vivono varie esistenze corporee, trasferendosi in organismi umani o animali a seconda del maggiore o minore affrancamento dalle passioni corporee manifestato nell'esistenza precedente. Con tale idea è connesso il divieto di cibarsi di alcuni alimenti, in partic. di carne, per quanto a questo proposito la tradizione offra notizie molto divergenti. Ma non c'è dubbio che, oltre ai motivi etico-religiosi, siano impliciti già nel più antico pitagorismo interessi scientifici, in primo luogo per le ricerche matematiche e musicali. Diverse testimonianze, tra cui quella di Proclo, attestano come P. sia stato lo 'scopritore' del teorema che porta il suo nome e che in realtà era già noto agli antichi babilonesi; se è possibile che egli avesse elaborato una forma di filosofia nella quale i concetti di numero, armonia, uno e limite rappresentavano i fondamenti di una visione unitaria della realtà, non dimostrata appare invece la fondazione teorica della matematica come scienza autonoma e tanto meno la dimostrazione di teoremi particolari.

Platone

Filosofo (Atene 428-27 a.C. - ivi 348-47).

La vita. Era di famiglia agiata e nobile: la tradizione racconta che gli era stato inizialmente imposto il nome del nonno, Aristocle, e che quello di Πλάτων gli fu dato più tardi con scherzosa allusione al suo esser πλατύς «ampio»: se il fatto è vero, questa «larghezza» sarà stata comunque scorta nella sua persona fisica, essendo impossibile che fin d'allora si volesse così alludere (secondo una delle opinioni riferite da Diogene Laerzio) al largo respiro del suo stile. L'educazione di P. fu quella del ragazzo ateniese di nobile famiglia tra la fine del 5° e l'inizio del 4° sec. a.C., cioè in un periodo in cui, pur decadendo la fortuna politica dell'impero attico, il suo dominio culturale andava sempre più affermandosi in tutto il mondo ellenico. P. ebbe soprattutto un'educazione artistica: oltre alla musica, che era materia d'insegnamento consueta, studiò, pare, anche la pittura, e alla letteratura si diede con tanto zelo da lasciare memoria, nella tradizione, di molti componimenti poetici, non soltanto lirici e ditirambici, ma anche epici e drammatici. Che d'altronde già in questo primo periodo della sua giovinezza egli venisse a contatto con la filosofia è dimostrato dal fatto che tra i suoi maestri vi fu anche Cratilo: e Aristotele fa dipendere l'orientamento speculativo di P. dalla reazione che sulla sua primitiva cultura eraclitea, risalente a Cratilo, esercitò l'insegnamento di Socrate. L'incontro con quest'ultimo, che era fra l'altro amico di Crizia e di Carmide, uomini politici della sua famiglia, fu in realtà il fatto decisivo per la formazione mentale di Platone. Abbandonò senza esitazione la letteratura per seguire Socrate in quel suo implacabile controllo delle opinioni e delle azioni degli uomini, che rispondeva tanto alla sua sete teorica quanto alla sua esigenza di raggiungere una certezza morale. Dell'enorme influsso che Socrate esercitò su di lui è documento la maggior parte dei suoi scritti, ispirati anzitutto dal bisogno di idealizzare la figura del maestro e di esporne drammaticamente il pensiero, e che conservano tale aspetto anche quando l'originalità dell'autore supera già fortemente la sua reverenza di discepolo (né manca chi considera intrinsecamente socratica addirittura tutta l'opera di P., esclusa soltanto quella del suo periodo tardo). Se è vera la notizia che la sua conoscenza di Socrate ebbe inizio quando egli aveva vent'anni, essa durò meno di un decennio: nel 399 infatti il maestro fu processato, e P. fu tra quelli che (pur senza condividere l'ingenuità affettuosa di un Critone o di un Apollodoro, i quali della fine di Socrate vedevano più il lato doloroso che il lato grande) misero a disposizione le loro persone e i loro averi per garantire a Socrate la solvibilità, nel caso che egli fosse stato condannato a una multa. Alla sua morte P., com'egli stesso ricorda in un passo del Fedone (→), non fu presente a causa di una malattia. Dopo la fine del maestro si recò, insieme con altri condiscipoli, a Megara presso il socratico Euclide, ma presto tornò ad Atene. Rimastovi qualche tempo, iniziò il primo dei suoi viaggi maggiori, che secondo la tradizione lo condusse anche in Egitto, dove avrebbe fatto tesoro della più o meno leggendaria sapienza di quei sacerdoti, e a Cirene, dove sarebbe venuto a contatto con il matematico Teodoro. È fuor di dubbio, comunque, che in questo viaggio P. visitò la Magna Grecia e la Sicilia, e fu a Siracusa alla corte di Dionisio il Vecchio, grande amico della cultura della madrepatria e conoscente del pitagorico Archita di Taranto, con cui P. era entrato in rapporto. A Siracusa egli si legò con il giovane cognato di Dionisio, Dione, che restò per sempre conquistato ai suoi ideali filosofici ed etico-politici. Spiacque invece, con la libertà delle sue critiche e delle sue esortazioni morali, al tiranno, che si sbarazzò, in modo non chiaro, della sua presenza: e il nobile filosofo ateniese, che era allora sulla quarantina, finì venduto schiavo sul mercato di Egina, dove fu però riscattato da

un Anniceride di Cirene (da non confondere con l'omonimo pensatore della scuola cirenaica, vissuto assai più tardi). Tornato in maniera così fortunosa ad Atene, P. vi fondò, nella forma di una comunità religiosa dedicata al culto delle Muse, un centro di discussione e di studi, che dalla sua sede, la quale traeva il nome dal mitico eroe Academo, si disse Ἀκαδημία (→ Accademia). I membri vi proseguivano la tradizione della comune indagine speculativa nella forma del dialogo socratico, accanto alla quale peraltro veniva sempre più ad affermarsi, in corrispondenza dell'evoluzione della mentalità platonica, quella della ricerca scientifica personale, e dell'esposizione delle dottrine in conferenze e corsi di lezioni. L'Accademia era con ciò nello stesso tempo una scuola di sapienza etico-politica, erede dell'antico ideale sofistico-socratico, e un istituto d'indagine e collaborazione scientifica, primo di tal genere e destinato ad avere una storia quasi millenaria e a esercitare un influsso di gran lunga più duraturo. Al lavoro dell'Accademia P. attese senza alcuna interruzione per un ventennio: fu, tra il quarantesimo e il sessantesimo anno di età, il periodo più luminoso e fecondo della sua vita. Ma nel 367 successe a Dionisio il Vecchio, sul trono di Siracusa, il figlio Dionisio il Giovane: e Dione, il quale contava di indurlo a instaurare quella costituzione più liberale e legalitaria che doveva rispondere all'ideale politico dell'Accademia, lo persuase a invitare nuovamente P. a Siracusa. Nella speranza che, per opera del nuovo regnante siciliano, si potesse finalmente realizzare il sogno politico che le condizioni interne di Atene non gli permettevano di attuare in patria, P. si recò a Siracusa nel 366: l'animo del giovane monarca dovette certo mostrarsi assai più aperto di quello del padre alla suggestione della personalità dell'Ateniese. P. aveva già cominciato a preparare le costituzioni per le nuove città siciliane – e fu da questo lavoro che nacquero poi le Leggi (→) – quando Dionisio, sobillato da oppositori delle progettate innovazioni costituzionali e divenuto sospettoso di Dione, bandì quest'ultimo, pur trattenendo P. presso di sé. Il piano politico era ormai fallito: solo Dione avrebbe potuto realizzarlo, e non bastava che Dionisio serbasse tuttavia attaccamento per il pensatore ateniese. Di questo influsso P. si valse bensì per cercare di riconciliare i due uomini: e quando, nel 365, scoppiò una guerra in Sicilia e P. tornò ad Atene, Dionisio gli promise che, al termine della guerra, lo avrebbe invitato di nuovo a Siracusa insieme con Dione. Ma i suoi sospetti contro quest'ultimo, che viveva ad Atene, aumentarono, mentre, nello stesso tempo, cresceva in lui la nostalgia delle conversazioni filosofiche di P.: fece di tutto per persuaderlo, e farlo persuadere, a tornare a Siracusa, pur senza dover cedere per questo alla condizione del contemporaneo ritorno di Dione. Riluttando P., Dionisio gli fece capire che solo la sua venuta avrebbe potuto giovare all'esule, e così il pensatore ateniese intraprese, nel 361, quando già aveva sessantasei anni, il suo terzo e ultimo viaggio in Sicilia. Ma neppure questa volta l'esito fu favorevole: Dionisio, lungi dall'abbandonare ostilità nei riguardi di Dione, inasprì anche più i provvedimenti contro di lui, e i suoi rapporti con P. si fecero così tesi da mettere in pericolo lo stesso ritorno del pensatore ad Atene, reso possibile, nel 360, soprattutto dall'intervento di Archita. Da allora in poi P. non si mosse più dalla sua città, dedito esclusivamente ai lavori dell'Accademia. Le possibilità di realizzazione del suo ideale etico-politico si facevano ormai sempre minori; e nel 353 moriva lo stesso Dione, ucciso da un suo condiscipolo dell'Accademia, Callippo. Pochi anni dopo lo seguiva nella morte anche P., nell'anno dell'arcontato di Teofilo (348-347 a.C.).

Le opere. La parte più importante dell'opera platonica è costituita dai dialoghi, che, ordinati nella tarda antichità in tetralogie, o gruppi di quattro, per approssimativi criteri di contenuto, hanno dato molto da fare alla critica moderna sia per l'esclusione di quelli non autentici, sia per l'ordinamento cronologico degli autentici e per la conseguente ricostruzione della storia

spirituale del loro autore. In generale, al periodo giovanile dell'attività platonica appartengono quegli scritti – Apologia di Socrate (→), Critone, Ione, Protagora, Carmide, Lachete, Liside, Eutifrone, i due Ippia – in cui la personalità di Socrate si riflette in forma più aderente alla sua reale statura storica: egli vi appare nella sua più tipica attività d'interlocutore e indagatore filosofico, alla ricerca di determinazioni e definizioni concettuali. Altri – tra cui il Gorgia (→), il Menone (→) l'Eutidemo, il Cratilo (→) – cominciano a mostrare più spiccato l'orientamento platonico della polemica e ad anticipare qualche lineamento di quelle dottrine, che sono poi pienamente espresse nei grandi dialoghi della maturità, il Simposio (→), il Fedro (→), il Fedone, la Repubblica (→). In questi, che sono nello stesso tempo i capolavori immortali dell'arte platonica, Socrate è ancora il protagonista, per quanto non più autore, ma solo attore, delle teorie che difende. Quasi mai protagonista, e in qualche caso addirittura assente, è invece Socrate nella lunga serie degli scritti appartenenti alla fase più tarda dell'attività di Platone: il Teeteto (→), il Parmenide (→), il Sofista (→), il Politico (→), il Filebo, il Timeo (→), il Crizia (→) (incompiuto), le Leggi. Qui sono posti e discussi i complicati problemi, e studiate le possibilità di correzione ed evoluzione, a cui dava argomento la prima costruzione della dottrina: allo splendore drammatico ed estetico dei dialoghi della maturità subentra il rigore del metodo logico, ma la potenza eccezionale della personalità platonica continua a manifestarsi in architetture grandiose. Il Corpus Platonicum contiene opere già nell'antichità considerate spurie, quali i dialoghi Erissia, Alcione, Sisifo, Assioco, Demodoco, Sul giusto, Sulla virtù, la raccolta delle Definizioni e l'Epinomide. La filologia moderna ha dubitato a lungo dell'autenticità delle Lettere; si ritiene ormai quasi concordemente che molte di esse siano autentiche, e certamente la VII, forse l'ultimo scritto di P. e documento di eccezionale interesse. Quasi unanimemente si considerano spuri i dialoghi Alcibiade primo, Teagete, Clitofonte (→), Minosse.

La dottrina delle idee. La filosofia di P. non è tanto un rigido sistema scientifico quanto un vivente complesso di problemi, ciascuno dei quali è venuto sviluppandosi e quindi modificando la fisionomia propria e, di riflesso, quella degli altri. Nei dialoghi giovanili, o «socratici», P. appare totalmente impegnato ad approfondire e a svolgere la problematica di Socrate: le tesi sull'identità di virtù e scienza, sulla determinazione di tale scienza come «scienza del bene e del male in generale», sull'insegnabilità della virtù, sul carattere attrattivo, rispetto alla volontà del bene, che si rivela quindi anche come il sommamente piacevole e utile (eudemonismo), sull'involontarietà del male, ecc. Tuttavia, proprio dalla riflessione su queste tesi socratiche cominciano a sorgere problemi nuovi: innanzitutto P. avverte come quei valori, di cui Socrate era andato in cerca per tutta la vita (bene, giustizia, virtù, coraggio, ecc.), non possono pretendere di avere quella stabilità e universalità che è loro richiesta, se non sono concepiti come «realtà» o, che, al contrario di ciò che cade sotto i nostri sensi, non muta e non perisce. Di qui la «crisi» del socratismo che si manifesta nel Menone e nel Gorgia, il primo dei quali esprime l'esigenza di un nuovo concetto di scienza, come conoscenza di verità eterne acquisita prima della nascita (→ oltre: La conoscenza come reminiscenza), mentre il secondo fonda un rigoroso dualismo tra bene e piacere, tra mondo eterno dei valori e mondo transeunte delle passioni e dei desideri, tra anima e corpo. Da ciò si sviluppa l'elaborazione della fondamentale dottrina delle forme eterne del reale, nota nella tradizione con il nome di «dottrina delle idee». Essa è da intendere in rapporto con la ricerca socratica dei concetti universali, come sua più vasta filiazione e giustificazione. Senza il concetto universale del bene, non si dà nessuna distinzione del bene dal male, nessun giudizio su singole realtà o persone come buone o cattive. Ma può tale concetto, e ogni altro simile,

sussistere soltanto, socraticamente, nel pensiero del singolo individuo, senza perciò partecipare di quel carattere di relatività, caduca e transitoria, che a ogni esperienza individuale è intrinseca? Non dovrà piuttosto, per valere realmente per tutti, esistere indipendentemente da tutti, in una sfera assoluta di realtà? Né soltanto per giudicare delle azioni umane, del mondo morale dell'uomo, sono necessari i concetti universali: essi sono ugualmente indispensabili per organizzarsi nel mondo della natura, non essendo possibile distinguere in esso un cavallo o un cane senza possedere il concetto generale di ciò che sia cavallo e di ciò che sia cane. E se è dato pensare che il criterio delle azioni dell'uomo stia nella mente dell'uomo, inammissibile è invece che soltanto nella sua mente sussistano i principi ideali che soli permettono, circa tutto ciò che nel mondo è, di dire che è e che cosa è. Più veri delle singole realtà che ci si manifestano nella conoscenza sensibile, perché soli capaci di distinguerle, nominarle e giudicarle, quei concetti o criteri o principi non sarebbero poi veri affatto, se non sussistessero in sé come fondamento della possibile verità del nostro pensiero. Necessario è dunque concludere che sono reali ed esistenti, e della più piena esistenza e realtà. Tale nei suoi elementi essenziali, il significato del passaggio dal «concetto» socratico alla platonica *idéa* o *εἶδος* «immagine, esemplare tipico», termine di confronto e di giudizio per tutte le cose di questo mondo che a esso, caso per caso, assomigliano. Certo, queste «idee» non esistono nello stesso modo che le altre cose. Al cinico Antistene che obiettava che il singolo cavallo lo vedeva, ma l'idea del cavallo, la «cavallinità», non la vedeva, P. poteva ben ribattere che per vederla occorrono altri occhi che quelli comuni. E Aristotele (miglior platonico, in questo caso, dello stesso P.) penserà che con gli occhi di Antistene neanche Fidia avrebbe potuto plasmare gli immortali cavalli del Partenone, che somigliano non tanto ai loro fratelli terreni quanto piuttosto al loro 'tipo' eterno, non a ciò che singolarmente essi sono ma a ciò che può e deve essere la loro specie in universale. Se infatti le idee si vedessero e sentissero al pari delle altre cose, sarebbero, come quelle, particolari, individui tra individui, e non potrebbero costituire il criterio che, riferendosi in universale a tutte quelle individualità, rende possibile giudicarle nella loro natura. Anche se appartenenti alla stessa specie e designate con lo stesso nome, le realtà individuali presentano tra loro infinite differenze, onde si può ben dire che non c'è alcuna di esse che sia veramente uguale all'altra: nessuna di esse può quindi valere come tipo universale, perché le sono implicite particolarità non condivise dalle altre, o almeno non condivise da tutte. Inoltre tali particolarità non sono essenziali, perché possono esserci e non esserci, così come può esserci e non esserci la singolarità a cui esse appartengono: mentre carattere di necessità ha quell'idea per cui si può dire che esse siano quello che sono, e che deve rimanere eternamente costante e identica in sé medesima perché sia possibile giudicare con verità. L'idea deve essere, così, universale, necessaria, eterna. Ma a questo mondo tutto è particolare, in quanto individualmente determinato; tutto contingente, in quanto soggetto alla possibilità di esserci e di non esserci e alla realtà della nascita e della morte; tutto mutevole, in quanto immerso in un perenne flusso di trasformazioni. Ne consegue che le idee non esistono su questa Terra, e che di là da questo mondo «visibile» sussiste l'«invisibile» mondo delle idee. Eternamente costante nelle sue determinazioni, questo mondo ideale è così un mondo eleatico che si oppone a quello eracliteo del divenire «visibile»: ecco la forma in cui P. riprende, su più vasto piano, il problema della conciliazione pluralistica dell'eleatismo con l'eraclitismo. L'eleatismo delle sue idee può essere ravvicinato in partic. a quello di Melisso di Samo; in esso appare infatti considerato come essenziale alla realtà non tanto il suo assoluto e unico aspetto dell'«essere», quanto l'eterno permanere nelle proprie determinazioni. Ma è anche parmenideo, perché le cose veramente «sono», in quanto sono le idee: Socrate «è», in quanto

è uomo, e «non è» in quanto particolarmente si allontana dall'essere universale della sua umanità. Il mondo ideale è così il mondo dell'essere (le idee sono designate anche con il tipico nome di ὄντα o ὄντως ὄντα, «realtà che sono» o «che veramente, essenzialmente sono»), mentre quello sensibile, mescolando agli eterni principi ideali gli elementi della particolarità, contingenza, transitorietà, è sintesi di essere e di non essere. Da ciò risulta, insieme, come le idee non siano più soltanto, come i concetti socratici, principi necessari per la conoscenza delle cose, ma fondamento ultimo della loro stessa esistenza: né, del resto, data l'estensione platonica degli universali dal mondo umano a quello di tutta la natura, la conoscenza giudicante il mondo in funzione di essi avrebbe potuto esser vera se essi non avessero costituito effettivamente il nucleo essenziale della realtà. Il rapporto oggettivo che lega le idee alle cose si presenta, così, come una vera e propria «partecipazione», o «metessi» (μέθεξις), onde la realtà particolare è, ed è pensabile e nominabile, in quanto partecipa dell'eterno essere dell'idea a cui assomiglia. E come semplice «somialianza» (μίμησις ο ὁμοίωσις «imitazione» o «assimilazione») è indicato talvolta da P. il rapporto tra le cose e l'idea, specialmente quando il concetto di metessi si dimostra problematico, non essendo facile comprendere come l'essenza dell'idea possa nello stesso tempo rimanere identica in sé stessa ed essere presente nelle molteplici realtà che ne partecipano. Il concetto di mimesi risponde meglio, d'altra parte, al carattere del mondo sensibile, in quanto il divenire naturale manifesta in eterno la tendenza a realizzare gli individui a immagine e somiglianza della specie o del genere, e cioè dell'esemplare ideale. Esso si riavvicina per qualche aspetto alla concezione pitagorica, che aveva pure considerato le cose come «imitazioni» dei numeri. Nella sfera della conoscenza si ripete naturalmente la gerarchia di valori propria della realtà a cui essa si riferisce: la «verità» appartiene solo alla contemplazione intellettuale delle idee, mentre l'esperienza sensibile delle cose di questo mondo costituisce soltanto il labile regno dell'«opinione».

L'arte dialettica. Tutta la scienza vera si riduce a conoscenza delle idee e di quei rapporti reciproci che le collegano in un ordinato sistema. Non soltanto infatti rispetto alle cose le idee possiedono quel carattere di universalità, per cui ciascuna di esse si riferisce a una molteplicità di cose singole, potendo essere affermata, o «predicata» (cioè asserita come predicato in un giudizio in cui la data cosa sia soggetto) di ciascuna di esse. Anche tra le idee vi sono le più o le meno universali, a seconda della minore o maggiore ricchezza di determinazioni che in sé comprendono: l'idea di cavallo abbraccia tutti i singoli cavalli, l'idea di quadrupede abbraccia non solo il cavallo ma anche molti altri esemplari del mondo animale; è cioè più estesa di essa, così come a loro volta più estese sono quelle di animale e di vivente. C'è quindi tutta una gerarchia, che dall'idea più universale, o più «estesa», e nello stesso tempo dotata di minor comprensione, cioè di minore ricchezza di determinazioni particolari, discende verso idee di estensione sempre minore e comprensione sempre maggiore. È il concetto della definizione per genus proximum et differentiam specificam, che qui nasce e che poi, sviluppato da Aristotele, resta essenziale in tutta la classificazione naturalistica delle specie e dei generi (gli stessi nomi di species e genus non sono che le traduzioni di quelli di εἶδος e di γένος dati da P. alle idee). In tal modo P. risponde all'esigenza socratica di una salda definizione dei concetti, e dà nello stesso tempo un fondamento oggettivo all'arte «dialettica». Secondo il suo significato etimologico (derivante da διαλέγεσθαι «dialogare, discutere»), questa è l'abilità del convincere argomentando, ed è quindi massimamente coltivata e insegnata dai sofisti, come anche da taluni socratici (quali, per es., i megarici). Ma i sofisti badano a persuadere per l'interesse pratico che da ciò

consegue, e non per la ricerca, impossibile dal loro punto di vista, di un'oggettiva verità: la loro dialettica degenera quindi nell'eristica (da ἐρίζειν «contendere»), arte del vincere a ogni costo nelle discussioni, sconfiggendo l'avversario anche con gli argomenti più speciosi. Riportando la possibilità della discussione alla conoscenza dei rapporti oggettivi delle idee, P. vede piuttosto nella dialettica lo stesso metodo supremo della scienza, quello cioè per cui la scienza, liberatasi da ogni riferimento sensibile, opera soltanto sulle idee (solo colui che ha la visione di insieme del mondo ideale è vero «dialettico») e si fonda sulle «ipotesi», non già prendendole per «principi» e ricavandone conseguenze (come fanno invece le scienze particolari), ma prendendole appunto come ipotesi, come punti di partenza per risalire al vero principio «non ipotetico», all'idea del bene, Sole del mondo ideale e perciò «al di là dell'essere».

La conoscenza come reminiscenza. Ma perché il pensiero dell'uomo possa, con la sua dialettica, orientarsi nelle gerarchie e nei rapporti delle idee, è necessario anzitutto che egli conosca, o abbia la facoltà di conoscere, ciascuna di queste idee. A esse non giungono i sensi, i quali forniscono esperienze solo delle particolari cose di questo mondo. D'altra parte, non c'è momento della vita dell'uomo in cui il suo sapere non sia legato alla conoscenza sensibile, in cui cioè una qualsiasi nozione riferentesi a una realtà oggettiva possa entrare nel chiuso della sua anima senza passare attraverso le barriere degli organi corporei. È necessario perciò concludere che l'anima ha conosciuto le idee in un periodo della sua esistenza in cui non era ancora costretta nell'organismo corporeo, e in cui, vivendo nel mondo immortale dell'Iperuranio (ὑπερουράνιος «sopraceleste»), estendentesi al di là di quel cielo che limita lo sguardo mortale dell'uomo, ha potuto direttamente contemplarle nella loro sede. Entrata nel carcere corporeo, l'opacità terrena di questo le ha fatto dimenticare quelle visioni eterne: ma a poco a poco, riflettendo sulle somiglianze e sulle dissomiglianze delle cose, essa è ricondotta al pensiero dei supremi esemplari verso cui tali somiglianze si orientano e si ricorda di ciò che vide. Tale il concetto platonico dell'«anamnesi» (ἀνάμνησις), o «reminiscenza», come fonte di ogni conoscenza terrena delle idee: concetto che implica quindi la considerazione delle idee come innate nell'anima, e si ricollega con l'asserzione dell'immortalità dell'anima stessa.

La dottrina dell'anima. Direttamente dall'anamnesi discende soltanto la preesistenza dell'anima alla sua vita corporea, e non la sua esistenza ulteriore alla morte del corpo, né la durata eterna di tale vita anteriore e posteriore. Ma essa stabilisce intanto che l'anima può vivere indipendentemente dal corpo, e che in tale esistenza separata essa ha conosciuto verità di gran lunga superiori a quelle che il corpo le comunica; ed è così un elemento importante di quella dimostrazione dell'immortalità, che nel Fedone è poi data soprattutto in base all'attributo di eterna vitalità intrinseco al concetto stesso dell'anima. Ma se l'anima è immortale e la sua vita corporea non è che un provvisorio e doloroso stato di «prigionia», è evidente che essa, riacquistata memoria della sua origine e del suo destino, non desidera altro che tornare alla sua patria eterna, fuggendo l'esilio terreno. La morale di Platone assume così un netto orientamento verso l'aldilà, che la distacca dalla pratica e terrena saggezza di Socrate e l'avvicina piuttosto alla religione degli orfici e alla filosofia dei pitagorici. Dagli uni e dagli altri egli riprende l'idea della «metempsicosi» (→) (μετεμψύχωσις) o trasmigrazione dell'anima attraverso varie esistenze corporee, non soltanto umane, ma anche animali. Ogni esistenza è determinata dal comportamento morale dell'anima nell'esistenza precedente: più essa si lega al corpo, cedendo ai suoi desideri e lasciandosi dominare da essi, più basso, nella gerarchia naturale, è l'organismo corporeo in cui deve trasmigrare. Quando invece giunge

alla piena immunità dagli interessi corporei, acquista la capacità di vivere sola e di tornare all'originaria sede sopraceleste, dove contemplò le idee. Nel suo significato ultimo la filosofia diviene così per P. una *meditatio mortis*, «preparazione per la morte», tale che veramente liberi l'anima dal corpo senza necessità di ulteriori servaggi. Ciò si ottiene esercitando sempre più, nella vita, quelle facoltà dell'anima che meglio corrispondono alla sua divina natura e meno implicano il suo legame con il corpo. Di qui l'importanza morale della stessa filosofia, come contemplazione delle idee e quindi come distacco dell'anima da ogni elemento sensibile e corporeo della sua conoscenza. Essa è infatti filosofia (secondo l'interpretazione platonica del valore etimologico del nome, che prima significava in generale «curiosità di sapere», «attività di ricerca scientifica») proprio in quanto è «amore della sapienza», diversa sia dalla piena ignoranza dell'anima immemore della sua divina origine, sia dalla piena sapienza di quella tornata alla contemplazione sopraceleste delle idee. Intermedia tra quei due estremi, la filosofia non è che tendenza a tornare a quel perfetto stato contemplativo, il cui amore si accende nell'anima quando, attraverso l'opaco specchio della realtà sensibile, essa rammenta la realtà ideale che ne costituisce il modello eterno. Così Platone interpreta, nel più vasto aspetto di un'attività sintetica tra il mondano e l'oltremondano, la stessa concezione socratica dell'attrattiva irresistibile che la conoscenza dei valori esercita sul volere: la suprema delle idee, all'essenza della quale tutte le altre partecipano, è infatti quella del «bene», e la passione intellettuale che essa accende nell'anima è un amore che abbandona ogni particolare per l'universale, ogni relativo per l'assoluto. È l'«amor platonico»; il demone Eros, celebrato dal Simposio, che, mediando tra il mortale e l'immortale, trae il primo verso il secondo. S'intende peraltro che tale tendenza non è più volontà pratica, non mirando all'azione terrena ma alla conoscenza oltremondana: è qui il fondamentale trapasso dall'ideale attivo di Socrate a quello contemplativo di Platone. Tutta la vita sentimentale, pratica, attiva, l'intero mondo del desiderio e della volontà nel più immediato senso, è confinato, da questa etica platonica, nella sfera corporea, quale mero impaccio alla libertà contemplativa dell'anima. Ma questa morale ascetica, predicante la fuga dal mondo, non esaurisce per intero la personalità e la filosofia del grande ateniese. Accanto al religioso è il politico, che tutta la vita lotta per far trionfare nell'effettiva realtà storica le sue concezioni della giustizia, della legge, dello Stato. Ciò implica una relativa accettazione della vita terrena e delle sue necessarie condizioni, che si riflette in una certa attenuazione del suo rigorismo ascetico. Se la psicologia del Fedone assegna al corpo e bandisce dall'anima ogni elemento pratico e passionale, quella esposta principalmente nella Repubblica ammette invece nell'anima stessa tali elementi, per quanto essi occupino una posizione subordinata. Al vertice, auriga del carro (secondo la celebre immagine del Fedro), è la parte «razionale», che sola conosce le verità e il bene: sotto di essa, destrieri mordenti il freno, sono la parte «impetuosa» e quella «desiderante», corrispondenti in generale ai due aspetti di tutta la vita passionale e irrazionale dell'anima, in quanto da un lato si avventa contro le cose e dall'altro cerca di volgerle al proprio vantaggio.

La politica. Proprio su questa psicologia è fondata la politica: l'ideale Stato platonico è infatti diviso nelle tre classi dei filosofi, che contemplando le idee lo dirigono razionalmente, dei soldati, o «guardiani», che lo difendono, e dei produttori, che ne assicurano l'esistenza dal punto di vista economico. Eguali di conseguenza sono le virtù che presiedono a ciascuna delle tre parti dell'anima e delle tre classi dello Stato: rispettivamente la sapienza, il coraggio, la temperanza, su tutte sovrastando poi la giustizia, che, facendo operare nel proprio campo ciascuna parte o classe e impedendo che varchi i limiti delle sue funzioni, assicura il miglior

ordine sia nella sfera morale sia in quella politica. La perfezione dell'anima è così, da questo punto di vista, non tanto nella negazione ascetica delle passioni, e in genere di ogni attività non contemplativa, quanto nella subordinazione armonica delle facoltà inferiori alle superiori. Analogamente nello Stato non v'è salute se le classi che non partecipano della sapienza non obbediscono a coloro che, più vicini alla verità, meglio degli altri possono intuire ciò che per lo Stato è bene e legiferare e governare in conformità a tale conoscenza. Si ha quindi un'assoluta aristocrazia del sapere, in cui la vecchia nobiltà di P. si unisce con la sua energica fede filosofica; e si comprende come debba derivarne un'estensione dei poteri statali fino alle prerogative più personali degli individui, quali la proprietà e la famiglia, risolte nell'unica famiglia e proprietà dello Stato. Estremi, questi e altri, ma che logicamente conseguono dalla restrizione della capacità politica a un limitato numero di sapienti, soli capaci di conoscere il bene e quindi autorizzati a guidarvi gli altri anche nelle sfere delle più individuali attività.

La negazione del valore dell'arte. Questo dualismo di politica e ascesi, di interesse fattivo per il mondo e pessimistico orientamento verso l'aldilà, che Platone propriamente non concilia (nonostante una certa prevalenza del motivo ascetico, ché la stessa Repubblica culmina in una rappresentazione mistica del destino oltremondano dell'anima del tutto analoga a quella che chiude il Fedone), si rispecchia infine, nella forma più tipica, nella sua negazione del valore dell'arte. Artista dei più grandi che siano mai stati, Platone ben sente l'eterno fascino della poesia, e nello Ione la chiama «follia divina», che, come il magnete, trae a sé con il suo incanto l'animo dell'uomo. Ma appunto per ciò essa è «follia», non conoscenza e manifestazione di verità, ma costruzione fantastica, che dalla verità sempre più si allontana. E se la singola individualità esistente è imitazione dell'idea, l'artista che raffigurando o descrivendo la imita produce una realtà che nella gerarchia degli enti occupa il terzo e infimo grado. Non solo, ma le figurazioni della poesia e dell'arte, agitando nel modo più vivo le forze passionali dell'uomo, rendono più difficile il loro dominio o la loro eliminazione, e così contrastano il compito supremo della filosofia. Riferendosi alla divinità la umanizzano, e le attribuiscono qualità indegne della sua eterna natura. Gli artisti non meritano perciò cittadinanza nel perfetto Stato.

Gli ultimi dialoghi. Si è già accennato all'eleatismo, sia parmenideo sia melissiano, implicito nella dottrina delle idee: è appunto la riflessione su questo tema che sta alla base del profondo riesame che P. compie di tutta la sua filosofia negli ultimi dialoghi (i «dialoghi dialettici»). P., infatti, poteva tenere ferma l'ipotesi di una realtà strutturata nella molteplicità delle idee solo in quanto riusciva a superare le obiezioni eleatiche contro il molteplice e la rigida contrapposizione parmenidea tra assoluto «essere» e assoluto «non essere». In tal senso P., dopo aver rinnovato nel Teeteto una critica organica e approfondita dell'opposta tesi metafisica del sensismo, di origine eraclitea, affronta la problematica eleatica in due dialoghi cruciali, nel Parmenide e nel Sofista. Nel primo P. risponde a tutte le critiche contro la dottrina delle idee che egli immagina gli siano rivolte da Parmenide non solo ribadendo che, senza ammettere le idee, nessun problema metafisico o gnoseologico è risolvibile, ma soprattutto facendo propria l'ipotesi dell'Uno di Zenone e poi mostrando come da questa conseguano difficoltà ancora maggiori e contraddizioni ancora più profonde. Tuttavia la tesi di una molteplicità di idee e della loro realtà, se anche aveva superato l'obiezione zenoniana, non poteva ancora essere garantita di fronte alla rinascente obiezione parmenidea, per cui ogni realtà particolare (cioè parte di un molteplice, come lo è anche ciascuna idea) si presenta come tale che «è» sé stessa e «non è» tutte le altre, mescolanza, quindi, di «essere» e di «non

essere» e pertanto apparenza, ma non vera realtà. Così P. nel Sofista si risolve a compiere il «parricidio», a confutare cioè la tesi centrale del «venerando e terribile» Parmenide e a dimostrare che anche il «non essere» in qualche modo «è». Il punto fondamentale di questa dimostrazione sta nella risoluzione del «non essere» nell'«alterità»: quando noi diciamo che una cosa «è» sé stessa e «non è» le altre non facciamo altro che mettere in evidenza ciò che in essa vi è di «identico» (ταυτόν) con sé stessa e ciò che vi è di «diverso» (ἕτερον) dalle altre, e quindi che essa «è» identica con sé stessa ed «è» diversa dalle altre. Il discorso, così, si muove sempre nel piano dell'«essere» e viene meno la contraddizione parmenidea. Su questa base P. può, da un lato, elaborare una nuova e compiuta descrizione del metodo dialettico come «divisione» (διάκρισις) dei generi e delle specie e in essi di ciò che vi è di identico e di ciò che vi è di diverso (metodo, di cui P. stesso dà molteplici esemplificazioni nei dialoghi detti appunto «dialettici»); e, dall'altro, dare un'adeguata risposta alle aporie sofistiche, ciniche e megariche nella predicazione: la «comunanza» (κοινωνία) dei generi e delle specie (l'identico) e la loro differenza (il diverso) creano tutta una trama di rapporti ontologici che il pensiero e il linguaggio devono rispecchiare quando connettono soggetto e predicato. Non solo, ma può trovare finalmente una soluzione anche il problema dell'errore, inspiegabile e inconcepibile finché interpretato come un dire e un pensare «ciò che non è», ma perfettamente chiarito se inteso come un dire e un pensare il «diverso». I risultati così conseguiti e la fecondità della nuova dialettica sono messi alla prova da P. anche nell'analisi dei problemi etici e politici. Nel Filebo, infatti, egli tenta, correggendo anche il precedente rigido dualismo tra bene e piacere, d'inserire positivamente il piacere (o almeno il piacere «puro») nella scala dei valori morali, anche se al di sotto del bene e della scienza; nel Politico poi, pur ribadendo l'opportunità che il potere tocchi solo a coloro che sono sapienti nella scienza politica (o «arte regia»), è manifesta un'attenzione più comprensiva della realtà concreta che mitiga l'utopia della Repubblica e prepara il vasto affresco giuridico costituzionale delle Leggi.

La cosmologia del Timeo. Questa attenzione più comprensiva della realtà concreta che è caratteristica, per tanti aspetti, dell'ultimo P. sta altresì alla base della cosmologia del Timeo e dell'estremo tentativo di mediare il rigido dualismo tra mondo delle idee e mondo sensibile, che è del resto visibile anche in quella dottrina delle «idee-numeri», come intermediari tra le idee e le cose, che ci è nota non dagli scritti di P. ma dalla testimonianza di Aristotele. Il Timeo è un lungo «mito» o racconto sull'origine e la formazione del mondo. Esso si ricollega nel suo inizio alla Repubblica, di cui riassume la prima parte. E ciò non è casuale: quella analogia che era stata posta tra l'individuo e lo Stato, ora è colta da P. tra l'individuo e l'intero cosmo, e lo Stato perfetto è individuato nell'Atene preistorica, città della dittatura divina e del comunismo perfetto, in lotta contro l'Atlantide, regno della mera legalità e della proprietà privata (e questa lotta è poi l'argomento dell'incompiuto Crizia). Il racconto del Timeo prende avvio dalla ribadita distinzione tra «ciò che è sempre e non ha nascita» e «ciò che nasce sempre e mai è»: il cielo, o piuttosto tutto il «cosmo», in quanto corporeo e visibile, non è stato sempre, ma è nato, cominciando da un «principio» e per opera del divino artefice, il Demiurgo, che ha plasmato il mondo a immagine del modello eterno: plasmato e non creato, perché P., oltre che del modello e della copia, parla anche di un «ricettacolo universale», che è il luogo (χώρα) in cui si svolge il divenire e che in sé comprende le determinazioni della materia e dello spazio. Poiché nulla è più bello del «vivente», il mondo, opera bellissima del Demiurgo, è anch'esso un vivente, fornito di un'anima (l'anima del mondo) che il Demiurgo ha formato con l'essenza dell'indivisibile (eterno) e con quella del

divisibile (divenire), unendo a esse un'essenza «mista», che partecipa dell'identico e del diverso. Una rigida proporzione matematica, la stessa che presiede all'armonia musicale, regola questa composizione, strutturata in due cerchi intrecciati, di cui quello esterno è quello dell'identico e l'altro è quello del diverso, distinto a sua volta in sette cerchi ruotanti e costituenti le orbite planetarie, mentre il tempo, «immagine mobile dell'eterno», scandisce la regolarità dei loro movimenti. L'azione del Demiurgo e degli altri dei inferiori, la loro opera di mediazione rispetto al modello eterno è possibile solo in quanto esistono, come intermediari, gli enti matematici: i veri elementi delle cose infatti non sono i quattro della tradizione naturalistica (la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco), ma le figure geometriche, che determinano secondo regole precise la superficie, e quindi la corporeità, di tutte le cose; terra, acqua, aria e fuoco anzi traggono le loro proprietà dal fatto che sono conformati secondo specie determinate di poliedri regolari. È da queste premesse che P. svolge nel Timeo le varie e complesse ipotesi e dottrine che vanno dalla cosmologia all'astronomia, dalla teologia astrale alla matematica, dalla fisica all'antropologia, dalla biologia alla medicina: questo stesso carattere enciclopedico e sistematico spiega l'enorme, e forse unica, fortuna che quest'opera ha avuto nel corso dei secoli. P. assegnò alla matematica una funzione notevole nella formazione del filosofo e, nella teoria del conoscere, fece iniziare con la conoscenza degli enti matematici il distacco dell'anima dal sensibile e contingente che si compirà infine nella scienza suprema che è la dialettica. I poliedri regolari (detti poi, appunto, platonici) hanno una grande importanza nella concezione della costituzione dell'Universo quale è esposta da P. nel Timeo. Per quanto a lui non si debbano scoperte matematiche di rilievo, è da considerarsi un caposcuola in quanto diede un grande impulso alla ricerca matematica successiva, indirizzandola in un determinato senso. All'influenza di P. si deve, forse in buona parte, quell'esigenza di rigore logico e di perfezione estetica che caratterizza il successivo sviluppo della matematica greca. Tale esigenza, posta da P., rappresenta però anche un limite per il successivo sviluppo della geometria greca. Così, per es., l'esclusione di strumenti che non fossero la riga e il compasso, esclusione che fu richiesta e per così dire imposta da P., finì con il portare la geometria greca all'esaurimento, nei ripetuti e vani tentativi di risolvere con la sola riga e il solo compasso problemi non risolubili con quei soli strumenti (duplicazione del cubo, trisezione dell'angolo).

Iconografia. Si sa che, per incarico del discepolo Mitradate di Chio, era stato eseguito dal bronzista Silanione un ritratto che fu collocato nell'Accademia, forse quando ancora P. era in vita. Se ne conoscono più di una quindicina di copie marmoree, fra cui le migliori sono a Berlino, a Roma (Museo nazionale romano), in una collezione privata tedesca; in esso P. appare con una barba folta e compatta, con la fronte corrugata.

Plessner, Helmut

Filosofo tedesco (Wiesbaden 1892 - Gottinga 1985).

Studiò zoologia e filosofia nelle univ. di Friburgo, Heidelberg, Gottinga ed Erlangen. Dal 1926 prof. straordinario di filosofia a Colonia, all'avvento del nazismo dovette lasciare la cattedra e la Germania (1933) e si trasferì a Groninga (1934-51); tornato in Germania, dal 1951 tenne la cattedra di sociologia a Gottinga. Con Scheler è considerato tra i fondatori dell'«antropologia filosofica», per la sua concezione dell'uomo come essere eccentrico rispetto agli altri viventi. Tale concezione porta P. a respingere non soltanto le dottrine creazionistiche o le ipotesi evoluzionistiche troppo rigide, ma anche qualsiasi pretesa

d'individuare leggi rigorose e finalistiche nella storia, in base a concezioni come quella di 'progresso' o di 'storia universale', rivendicando invece la storicità sempre concreta e determinata come dispiegarsi delle capacità inventive e creative dell'uomo. Le sue principali opere sono: *Die Einheit der Sinne, Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes* (1923); *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935, ristampa con il titolo: *Die verspätete Nation*, 1959); *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941; trad. it. *Il riso e il pianto: una ricerca sui limiti del comportamento umano*); *Zwischen Philosophie und Gesellschaft* (1953); *Conditio humana* (1964); *Diesseits der Utopie* (1966; trad. it. *Al di qua dell'utopia: saggi di sociologia della cultura*); *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie* (1976).

Plotino

Filosofo (n. Licopoli, Egitto, 203-206 - m. in Campania 269-270), massimo rappresentante del neoplatonismo antico.

La vita. Fonte principale per la sua biografia è la *Vita* che di lui scrisse il suo allievo Porfirio. A ventotto anni si dedicò agli studi filosofici, e divenne dopo qualche tempo allievo di Ammonio Sacca, che la tradizione designa come iniziatore del neoplatonismo classico e che certo ebbe influenza decisiva sulla formazione speculativa di Plotino. Prese parte, nel 243, alla spedizione dell'imperatore Gordiano contro la Persia, nell'intento di prendere conoscenza della filosofia persiana, ma, per l'insuccesso della spedizione, dovette riparare ad Antiochia. Si recò allora a Roma dove, quarantenne, iniziò la sua attività didattica, divenendo famoso non solo tra coloro a cui più direttamente si dirigeva il suo insegnamento, ma anche tra il popolo. L'interesse che il suo insegnamento destava nell'alta società romana richiamò d'altronde su P. il favore dell'imperatore Gallieno e dell'imperatrice Salonina; e fu per tale protezione imperiale che P. poté concepire il progetto di realizzare sulla Terra l'ideale dello Stato nell'ultima e più matura forma che gli aveva data Platone. Sul modello delle Leggi (→) doveva infatti essere fondata, o richiamata in vita, e costituzionalmente organizzata una città, che avrebbe assunto il nome di Platonopoli e in cui si sarebbe naturalmente trasferito P. con i suoi seguaci. Ma l'imperatore, dopo una prima attenzione, si disinteressò del progetto, che perciò non fu realizzato. Dopo ventisei anni d'insegnamento P. si ritirò, malato, da Roma nella villa di un suo allievo in Campania, dove morì tra il 269 e il 270.

Le *Enneadi*. Fino all'età di 49 anni ca. P. non scrisse nulla, fedele all'accordo stipulato con i suoi sodali per cui non avrebbe rivelato niente della filosofia del maestro Ammonio. Compose successivamente 54 trattati, raccolti da Porfirio in sei gruppi di nove scritti ciascuno, le *Ἐννεάδες* (*Enneadi*, →), pubblicati secondo un criterio sistematico e non cronologico; la prima enneade riguarda l'individuo, la seconda e la terza sono dedicate al mondo sensibile, la quarta all'anima, la quinta all'intelletto, la sesta all'Essere e all'Uno. Il neoplatonismo plotiniano, che del sistema platonico riprende specialmente le formulazioni più tarde, sviluppa l'idea della discesa graduale dal divino al mondano, ma cercando di eliminare da quella idea ogni elemento contrastante con il dogma fondamentale della teologia classica, e cioè con l'idea della perfezione immobile e inattiva di Dio. In esso perciò il concetto della creazione appare sostituito da quello dell'emanazione, cioè del singolare processo per cui ogni realtà molteplice dell'Universo discende dall'assoluta unità di Dio, senza peraltro che questa deroghi in nulla dalla sua purissima trascendenza e sia in alcuna misura diminuita da

tale derivazione. Secondo l'immagine a cui più spesso ricorre questa filosofia, il principio divino è come la realtà luminosa, da cui la luce si diffonde incessante senza che per ciò a quella realtà venga meno neppure la minima parte della sua sostanza: di qui il nome di «effulgurazione» (περίλαμψις, ἔλλαμψις, lat. effulguratio), che sempre più si afferma nell'ulteriore corso del neoplatonismo e che viene usato talvolta per fornire all'idea dell'emanazione una maggiore evidenza intuitiva. P. parla talvolta di uno «scorrere», di un «defluire» (ῥεῖν, ἀπορρεῖν) di tutte le molteplici determinazioni del mondo dalla prima fonte dell'Uno, ma avverte che tale espressione è puramente metaforica, perché l'Uno non perde, per tale efflusso, nulla della sua sostanza: questa è la ragione per cui egli ricorre più spesso alle metafore attinte alla sfera dei fenomeni luminosi. Il termine πρόδος («processione») si incontra occasionalmente nelle Enneadi, ma sono frequenti i verbi corrispondenti προιέναι e προβαίεναι. La processione ipostatica è descritta attraverso l'immagine della luce che va progressivamente affievolendosi nella sesta Enneade (4, 9). La processione è un'operazione che si compie nella dimensione dell'eterno: l'Uno genera ab aeterno l'Intelligenza, per una sorta di sovrabbondanza della sua essenza; l'Intelligenza genera l'Anima del mondo e le anime individuali in quanto contempla l'Uno: il suo contemplare è un generare; l'Anima genera infine il mondo sensibile in virtù della sua contemplazione nel νοῦς dei paradigmi ideali delle cose. Centrale è nel sistema plotiniano la prima determinazione dell'assoluto principio (cioè dell'Uno affatto indeterminato e ineffabile), a proposito del quale P. si ricollega all'antico motivo eleatico-zenoniano dell'unità sovrastante a ogni determinazione molteplice, non senza però valersi anche dell'accentuazione della trascendenza divina operata dal medio platonismo e da Filone di Alessandria, culminanti nella tesi che tale primo e divino principio potesse essere definito soltanto negativamente, attraverso l'astrazione da ogni determinazione concreta. Tale prima determinazione è quella per cui l'Uno stesso si sdoppia nella dualità del νοῦν e del νοοῦμενον, del pensante e del pensato, e si pone perciò come νοῦς «intelletto», che, pur distinguendosi in quei termini, s'identifica con entrambi, perché la sua assoluta consapevolezza non sussisterebbe se la realtà intelligente non fosse la stessa realtà intelletta, e viceversa. Questa autocoscienza resta d'altronde formulata sullo schema della teologia aristotelica, assumendo poi insieme anche un aspetto schiettamente platonico, in quanto l'intelletto viene a identificarsi con lo stesso «mondo intelligibile» (κόσμος νοητός) in cui si vede compreso (anche qui attraverso le interpretazioni del medio platonismo e di Filone) tutto il mondo delle idee, propriamente considerate come concetti, contenuti logici di coscienza. S'intende quindi come il terzo momento in cui si articola il processo emanativo plotiniano sia quella stessa «anima» (ψυχή), che nel sistema platonico appare per certi aspetti come realtà intermediaria tra il mondo ideale e quello materiale: materiale, infatti, o meglio costituito di idealità e di materialità e procedente per gradi verso una sempre maggiore assenza della prima e presenza della seconda (da cui, come si è detto, la sua somiglianza con il mondo aristotelico delle sostanze materializzate), è tutto il complesso delle realtà che discendono da queste prime tre ipostasi e che, attraverso la terza, traggono principalmente il loro lume dalla seconda. Qui il sistema di P. accoglie in sé anche elementi stoici, perché, in quanto principi generatori della realtà molteplice nella natura, le idee costituenti il κόσμος νοητός dell'intelletto si riflettono nell'anima come λόγοι σπέρματικοί, rationes seminales, cioè come principi in cui la pura razionalità dell'intelligibile si arricchisce di un carattere concretamente creativo. L'Intelligenza dà infatti le ragioni seminali all'Anima dell'Universo, «l'anima che procede da questa ed è dopo l'Intelligenza le dà all'anima che viene dopo di sé illuminandola e informandola e quest'ultima, quasi per incarico, produce le cose» (Enneadi, II, 3, 17). L'Uno, l'Intelletto e

l'Anima universale sono dunque le tre «ipostasi» (ὑποστάσεις, e cioè, anche etimologicamente, substantiae, realtà sussistenti in sé come ideale fondamento di tutte le altre), che nel neoplatonismo plotiniano, conciliante nella sua sintesi le più importanti concezioni della metafisica e della gnoseologia precedenti, manifestano il processo di discesa dal principio supremo fino ai limiti del sensibile e forniscono così l'esempio fondamentale di quel processo emanatistico, che da un lato deduce il mondo da Dio e dall'altro mira a non abbassare Dio nel mondo. Se il motivo dell'emanazione viene in tal modo a definirsi come originale compromesso tra la teologia ellenica della trascendente inattività divina e la teologia cristiana che afferma la presenza di Dio nel mondo, operante come volontà creatrice (per cui vasto fu l'influsso di P. sulla stessa patristica greca), è anche vero che la conclusione morale del suo sistema resta inquadrata nell'ambito dell'etica classica, fondata sull'ideale pratico dell'inerte e indifferente considerazione delle cose. Riprendendo le concezioni platoniche e aristoteliche, egli afferma infatti la superiorità della teoria sulla prassi e indica nella contemplazione il modo di attuazione di quella assimilazione al divino (ὁμοίωσις θεῷ), che costituisce il fine ultimo dell'umano operare, mentre nell'intuizione del primo principio culmina l'ascesa etica, che, progredendo dalle virtù etiche a quelle dianoetiche, si attua come ritorno all'Uno di ciò che dall'Uno ha tratto origine. Ma d'altronde, in quanto l'Uno trascende ogni determinazione logica, la sua intuizione non potrà essere razionale conoscere e contemplare (cui la pluralità è infatti necessariamente connessa nella distinzione del soggetto e dell'oggetto), ma si attuerà misticamente, come slancio d'amore e completa dedizione, nell'uscita dell'individuo da sé stesso (ἔκστασις); l'estasi è infatti distacco dal sensibile, dal razionale, da ogni dimensione puramente individuale, attraverso la quale l'anima può risalire i gradi dell'emanazione e ritrovarsi sola con l'Uno: «Questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati; distacco dalle cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo» (Enneadi, VI, 9, 11). Nella Vita di Plotino, per sottolineare l'eccezionalità di questa esperienza, Porfirio racconta come essa sia stata vissuta dal maestro soltanto quattro volte. Quello di estasi è un concetto tipico del pensiero plotiniano, che costituisce il limite in cui la teoreticità dello spirito greco, impegnato a risolvere problemi che sono ormai essenzialmente etico-religiosi, sembra annullarsi come tale. Nel momento in cui si rende evidente il declino del paganesimo, si afferma un clima religioso in cui è sempre più frequente il ricorso a pratiche magico-teurgiche, cresce lo spazio concesso all'irrazionalismo e si acutizza il conflitto con la religione cristiana, il pensiero di P. si propone tuttavia come la rivendicazione di una filosofia razionale e spirituale erede di una tradizione che ha ancora l'ambizione di rispondere agli interrogativi e alle esigenze del suo tempo.

Poincaré, Jules-Henri

Matematico, fisico ed epistemologo francese (Nancy 1854 - Parigi 1912).

Fu tra le massime personalità scientifiche del periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento.

La vita. Formatosi all'École polytechnique e all'École nationale supérieure des mines, P. conseguì nel 1879 a Parigi il dottorato in matematica con una tesi sulle equazioni differenziali. Nell'ottobre dello stesso anno fu incaricato del corso di analisi presso la Faculté des sciences di Caen. Nominato nel 1881 maître des conférences alla Sorbonne, P. vi ottenne nel 1885 l'incarico di meccanica fisica e sperimentale, assumendo nel 1886 la cattedra di fisica matematica e calcolo delle probabilità, e dal 1896 quella di astronomia matematica e

meccanica celeste. Membro dell'Académie des sciences, dell'Académie Française e delle principali società scientifiche internazionali, P. è stato autore assai prolifico: in oltre trenta volumi e circa cinquecento tra articoli e memorie scientifiche ha dato fondamentali contributi in tutti i settori più avanzati della ricerca matematica, della fisica e dell'astronomia.

Le ricerche matematiche. Allievo di Ch. Hermite, figura eminente nel campo della teoria dei numeri e dell'analisi superiore, P. si segnalò giovanissimo per le sue ricerche su uno dei capitoli centrali della matematica della seconda metà dell'Ottocento, la teoria delle funzioni ellittiche, introducendo una nuova classe di funzioni trascendenti, denominate fuchsiane, che si applicavano all'integrazione di tutte le equazioni differenziali lineari a coefficienti algebrici. Lo studio qualitativo delle curve definite da equazioni differenziali condusse P. ad approfondire questioni di geometria non euclidea e di topologia combinatoria, e a occuparsi del problema della stabilità delle traiettorie di un punto mobile, sviluppando concetti che si dimostreranno decisivi nei suoi successivi lavori di meccanica celeste. Nel 1889 P. conseguì fama internazionale aggiudicandosi il premio, promosso dal re di Svezia Oscar II per un'importante scoperta nel campo dell'analisi, con una memoria (*Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique*) sullo studio dei rapporti fra moti dei pianeti e dei satelliti del sistema solare: analizzando il caso particolare, già considerato da L. Euler, dell'interazione di tre corpi, di cui uno ha massa nulla e gli altri due si muovono secondo un moto circolare, P. mostrò l'esistenza di soluzioni «periodiche», «asintotiche» e «doppiamente asintotiche», comprovanti l'impossibilità di garantire la stabilità assoluta dei sistemi dinamici deterministici e l'emergenza di fenomeni caotici nello studio di problemi di meccanica celeste.

Le ricerche fisiche. Gli studi condotti, tra la fine del 19° sec. e l'inizio del 20°, in nuovi settori di ricerca della fisica teorica (cinetica dei gas, termodinamica, oscillazioni hertziane, elettromagnetismo, dinamica dell'elettrone, teoria dei quanti di Planck), portarono P. a maturare la convinzione della loro incompatibilità con la meccanica classica, dell'inesistenza dello spazio e del tempo assoluti, nonché dell'impossibilità dell'intuizione diretta dell'uguaglianza di durata e della simultaneità di due eventi che si realizzano in luoghi distanti. Prevedendo, sin dal 1901, l'indipendenza delle leggi dell'ottica e dell'elettrodinamica da un moto di traslazione rettilineo uniforme dell'osservatore, P. elaborò nel 1905, con procedimenti del tutto indipendenti da quelli impiegati contemporaneamente da Einstein nella formulazione della relatività speciale, una sofisticata teoria fisico-matematica che estendeva alla fisica dell'elettrone il principio del moto relativo.

Il progetto epistemologico. Le opere dell'ultimo decennio della sua vita sono dedicate al dibattito sui fondamenti della matematica, allo statuto della geometria euclidea e al significato e al valore delle nuove teorie fisiche (*La science et l'hypothèse*, 1902, trad. it. *La scienza e l'ipotesi*; *La valeur de la science*, 1905, trad. it. *Il valore della scienza*; *Science et méthode*, 1908, trad. it. *Scienza e metodo*). In esse P. condivise con Mach e Duhem posizioni teoriche spesso riduttivamente etichettate come «convenzionalistiche», che si tradussero in un complesso progetto epistemologico, variamente articolato in relazione alle diverse scienze prese in esame, fondato sull'accentuazione della dimensione intuitiva e costruttiva del soggetto conoscitivo. Avverso al logicismo di Peano, Hilbert e Russell, P. criticò l'idea cantoriana dell'infinito attuale e dell'interpretazione estensionale delle costanti logiche, precorrendo le tesi dell'intuizionismo di Brouwer. Nel campo dell'aritmetica P. sostenne la centralità del principio dell'«induzione completa» per il carattere di intrinseca necessità, irriducibilità all'esperienza o a convenzione arbitraria, e pertanto designabile, secondo i

requisiti kantiani, come «sintetico a priori». Sotto la suggestione della scoperta e dello sviluppo delle geometrie non euclidee, P. sostenne invece il carattere convenzionale degli assiomi geometrici, il loro esser nient'altro che «definizioni mascherate», delle quali non ha senso chiedersi se siano vere o no, anche se ritenne quella euclidea la geometria più «comoda», perché più semplice e in accordo con le proprietà percepite dei solidi naturali. Nel campo delle scienze fisiche, P. ha sottolineato il ruolo preminente delle ipotesi, tentandone una classificazione in rapporto al loro grado di generalità e alla possibilità di essere sottoposte a verifica empirica. Pur senza aderire al fenomenismo di tipo machiano, P. sottolineò il carattere puramente relazionale della conoscenza scientifica, fondando in tal modo il valore oggettivo delle teorie esclusivamente nella loro capacità di connettere fenomeni e di consentirne la previsione.

Pomponazzi, Pietro (latinizz. Petrus Pomponatius)

Filosofo (Mantova 1462 - Bologna 1525).

Insegnamento universitario, opere e polemiche. Allievo a Padova di N. Vernia e P. Trapolino, si laureò nel 1487 in medicina. L'anno successivo fu chiamato alla cattedra straordinaria di filosofia a Padova, dove ebbe come concorrente il famoso Achillini, già suo professore, e nel 1495 passò all'insegnamento ordinario di filosofia naturale avendo come concurrens Nifo. Nel 1510, essendo stato chiuso lo Studio padovano a causa della guerra della lega di Cambrai, si trasferì all'univ. di Ferrara e l'anno successivo a quella di Bologna, dove insegnò fino alla morte. Alle tematiche dell'insegnamento universitario si ricollegano certamente le prime opere a stampa di P., il *Tractatus utilissimus in quo disputatur penes quid intensio et remissio formarum attendantur, nec minus parvitas et magnitudo* (1514) e il *De reactione*, apparso nel 1515 insieme alla *Quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales* (*De actione reali*), nonché le numerose reportationes dei suoi corsi universitari, molte delle quali sono state pubblicate nel corso del Novecento. L'opera a cui soprattutto è legata la fama di P. è il *De immortalitate animae* (trad. it. *Trattato sull'immortalità dell'anima*) pubblicata a Bologna nel 1516, che sollevò subito la violenta reazione della Chiesa. A Venezia infatti il libro venne dato pubblicamente alle fiamme, mentre il papa Leone X dava incarico a Nifo di scriverne una confutazione. A questa, e agli attacchi di altri oppositori come il suo antico allievo G. Contarini, frà Bartolomeo Spina e A. Fiandino, P. rispose scrivendo nel 1517, e pubblicando nel 1518, l'*Apologia contra Contarenum* e nel 1519 il *Defensorium adversus Augustinum Niphum*. Del 1520 è la stesura del *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber* (trad. it. *Gli incantesimi*), e del *De fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia Dei* (trad. it. *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*), opere pubblicate soltanto molti anni dopo la morte di P., rispettivamente nel 1556 e, insieme, nel 1567. Postume (1563) vennero pubblicate anche le *Dubitationes in quartum meteorologicorum Aristotelis librum*. Infine, nel 1521 apparve a Bologna il *De nutritione et augmentatione*, che sembra sia anche l'ultima opera da lui composta.

Anima, miracoli e fato. L'opera più famosa e discussa di P. è, come si è accennato, il *De immortalitate animae*, dove egli definisce la sua posizione sul problema. Dapprima tentato dalla soluzione averroistica (nell'interpretazione data da Sigieri di Brabante), contro cui polemizza poi da un punto di vista tomistico, nel *De immortalitate* P. afferma nettamente l'impossibilità di dimostrare l'immortalità dell'anima nell'ambito della filosofia aristotelica, confutando così sia la tesi averroistica sia quella tomistica. L'anima umana per P. è per sé

mortale (in quanto connessa nella sua attività alla vita vegetativo-sensitiva) e solo secundum quid immortale: essa non è immortale ma «profuma» (odora) d'immortalità. Né questa tesi, sottolinea P., è dannosa per la morale, giacché la virtù non è legata a un premio ultraterreno, bensì è «premio a sé stessa», mentre «la speranza del premio e il terrore della pena comportano un certo atteggiamento servile che è contrario alla virtù». Esclusa la possibilità di «dimostrare» con i principi della filosofia aristotelica l'immortalità dell'anima, P. dichiarava che il problema è «neutro» e la sua soluzione può essere data solo da Dio ed essere quindi oggetto di fede. Delle altre opere, capitali sono il *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* e il *De fato*: la prima opera risponde al problema se si diano cause soprannaturali di fenomeni naturali, ma il discorso si allarga subito alla discussione sul valore dei miracoli, delle profezie, delle religioni: la complessa problematica è svolta nell'ambito della filosofia aristotelica della natura, dove le cause di ogni accadimento sono ritrovate nelle «qualità» o «essenze» e nell'universale causalità dei cieli; la riduzione dei fenomeni «soprannaturali» (e quindi anche dei miracoli, dell'origine e sviluppo delle religioni, ecc.) nell'ambito di «cause naturali» ne permette un'interpretazione 'naturalistica' e, se si vuole, razionalistica, purché si tenga presente che tutta questa prospettiva si colloca nell'ambito della filosofia aristotelica della natura, in cui entrano in gioco come cause forme ed essenze occulte, influenze celesti, che non hanno nulla in comune con il naturalismo empiristico, matematico e meccanicistico né con il razionalismo moderno. Ma forse l'opera speculativamente più originale di P. è il *De fato*, in cui è affrontato il problema dei rapporti tra provvidenza, fato e libero arbitrio. Nella discussione sulle varie dottrine si presenta a P. come più coerente la posizione stoica che nega ogni contingenza e la libertà individuale, e sottomette gli esseri a una ferrea necessità, anche a costo di fare di Dio «l'essere più crudele di tutti, carnefice al di sopra dei carnefici, ingiustissimo e carico di ogni cattiveria». Questa appare la soluzione «razionalmente» più coerente, mentre contraddittori appaiono i vari tentativi, anche della teologia cristiana, di salvare insieme libertà individuale e onniscienza e onnipotenza divina. Anche quest'opera si chiude, come già il *De immortalitate*, con una posizione estremamente problematica che constata l'inconciliabilità tra ragione e fede, tra filosofia e teologia: inconciliabilità che P. sempre sottolinea in polemica con i tentativi concordistici della teologia, soprattutto tomistica. Dalla vasta opera di P. emerge una delle figure più notevoli della cultura rinascimentale e soprattutto dell'aristotelismo cinquecentesco: in lui da un lato i problemi posti dalla filosofia aristotelica sono svolti con rigida coerenza, dall'altro si avverte la crisi dell'aristotelismo, non tanto per la dichiarata inconciliabilità con l'insegnamento teologico (motivo già ampiamente sottolineato nella cultura scolastica medievale), ma per avere esso esaurito tutte le sue possibilità e anche per essere in contrasto con le nuove esperienze che allargavano l'orizzonte della cultura rinascimentale.

Popper, Sir Karl Raimund

Filosofo austriaco della scienza, naturalizzato britannico (Vienna 1902- Croydon, Londra, 1994). Dopo l'occupazione tedesca dell'Austria (Anschluss) nel 1938, emigrò in Nuova Zelanda, dove insegnò filosofia fino al 1945 alla Canterbury University di Christchurch, per poi passare, su invito di Hayek, alla London school of economics, in cui insegnò fino al 1969 logica e metodo scientifico. Nominato baronetto nel 1965, fu membro della Royal Society. Tra i maggiori filosofi della scienza del sec. 20°, P. ha esercitato grande influenza per la sua concezione fallibilistica della conoscenza e del metodo scientifico. Sin dalla sua prima opera,

Logik der Forschung (1935; trad. it. Logica della scoperta scientifica), sulla base di un'asimmetria tra verifica e falsificazione, per la quale un numero per quanto elevato di conferme non è mai sufficiente a verificare in modo conclusivo un'asserzione universale (prototipo delle leggi scientifiche) mentre un solo esempio negativo basta a invalidarla, P. ha ravvisato nella «falsificabilità» la caratteristica delle teorie scientifiche (caratteristica che le distingue dalle dottrine metafisiche) e nel metodo ipotetico-deduttivo il procedimento tipico della conoscenza scientifica. Piuttosto che per generalizzazioni induttive (a cui si riduce per P. il verificazionismo neopositivistico), questa procederebbe tramite ipotesi che vengono sottoposte a «severi» tentativi di falsificazione, consistenti nel saggiarne la validità mediante il controllo delle conseguenze empiriche. La continua applicazione di tale metodo, implicante o la temporanea «corroborazione» (termine che P. preferisce a «conferma», che ritiene compromesso con l'epistemologia induttivistica) delle ipotesi o la sostituzione delle teorie falsificate dall'esperienza con nuove teorie, è per P. espressione del carattere mai definitivo del sapere scientifico, ma al tempo stesso garanzia della crescita della conoscenza e del suo indefinito avvicinarsi alla verità. Critico tanto dell'empirismo quanto del convenzionalismo, P. ha sostenuto la priorità delle assunzioni teoriche rispetto ai dati osservativi, che avrebbero la funzione di controllo delle teorie (razionalismo critico), difendendo una teoria della conoscenza per prova ed errore che è successivamente sfociata in una concezione evolucionistica in cui la conoscenza e la stessa attività scientifica sono considerate continue con l'evoluzione. L'antidogmatismo che informa le tesi epistemologiche popperiane è stato esteso da P. anche alle scienze sociali e alla filosofia politica. Particolarmente note sono le sue obiezioni al marxismo, considerato come un esempio di «storicismo» (The poverty of historicism, 1944-45, trad. it. Miseria dello storicismo), cioè di quel tipo di dottrine metafisiche che pretendono di prevedere il futuro corso della storia sulla base di leggi specificamente storiche, diverse da quelle delle scienze naturali e non soggette a falsificazione. Sul piano della filosofia politica la concezione fallibilistica della conoscenza ha condotto P. a una critica del totalitarismo (che avrebbe le sue radici in Platone, Hegel e Marx) a difesa di una «società aperta» (The open society and its enemies, 1945; trad. it. La società aperta e i suoi nemici) in cui ogni soluzione politica sia sottoposta al vaglio della critica e dove sia possibile sperimentare, mediante sistemi democratici, nuove soluzioni in grado di correggere gli errori delle precedenti. Tra le altre opere si ricordano: Conjectures and refutations (1963; trad. it. Congetture e confutazioni); Objective knowledge. An evolutionary approach (1972; trad. it. Conoscenza obiettiva: un punto di vista evolucionistico); Unend-ed quest. An intellectual autobiography (1976; trad. it. La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale); The self and its brain (in collab. con J.C. Eccles, 1977; trad. it. L'io e il suo cervello); Postscript to «The logic of scientific discovery» (3 voll., 1982-83; trad. it. Poscritto alla Logica della ricerca scientifica).

Protagora di Abdera

Filosofo (n. Abdera tra il 484 e il 481 a.C. - m. fine 5° sec.).

Fu il maggiore rappresentante dell'antica sofistica greca.

La produzione filosofica. Esercitò per quarant'anni, dai trenta in poi, la professione del sofista, ammaestrando i giovani nell'arte oratoria e dialettica e acquistando con tale attività prestigio e ricchezza enormi. Il contrasto tra l'illuminismo sofistico, da lui eminentemente rappresentato, e la cultura tradizionale suscitò tuttavia il sospetto degli ambienti più

conservatori; e la pubblicazione del suo scritto Sugli dei (dove, stando all'unico frammento superstite, egli sosteneva di «non potere asserire nulla circa gli dei, né se esistano, né se non esistano, né quale natura abbiano, giacché molte sono le cose che impediscono di saperlo, come l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana») offrì l'occasione a Pitodoro, uno dei Quattrocento, di accusarlo di ateismo. Condannato, fu costretto ad abbandonare, non si sa bene se bandito o fuggiasco, Atene. Il suo libro Sugli dei fu arso sulla piazza del mercato di Atene, ed egli morì, forse per naufragio, mentre navigava verso la Sicilia. Nonostante l'importanza del pensiero protagoreo nell'evoluzione della filosofia classica appaia indiscussa, assai controversa è la determinazione della sua esatta fisionomia storica, soprattutto a causa della scarsità dei documenti superstiti e della loro natura. Di frammenti autentici di P., se si prescinde da un brano citato da Plutarco e d'interesse soprattutto stilistico-retorico, in cui Pericle è elogiato per la serenità con cui sopportò la morte dei figli, e da qualche altra minuzia, non rimangono infatti che le celebri frasi iniziali dello scritto Sugli dei e di quello sulla Verità; per il resto, il suo pensiero ci è noto solo attraverso altrui testimonianze, che sono spesso interpretazioni e ricostruzioni ideali. Incerta è la stessa serie delle sue opere, essendo incompleta quella fornita da Diogene Laerzio (Vite dei filosofi, X, 55), la quale tuttavia contribuisce a testimoniare che gli altri scritti di P. non subirono la sorte che per la condanna di P. toccò a quello Sugli dei. Il più celebre fra tutti era quello intitolato Ἀλήθεια «Verità», che si apriva con le parole superstiti nel frammento fondamentale di P., sull'homo mensura; e dal momento che queste parole sono citate anche come inizio dei Καταβάλλοντες (sottinteso λόγοι, cioè «Ragionamenti demolitori, stroncatori»), se ne deduce che i due titoli dovevano riferirsi a un'unica opera (Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες) oppure che Ἀλήθεια designava una prima parte dei Καταβάλλοντες (a meno di non ammettere, con H. Diels, che il primo titolo si fosse generato – anche per analogia con il titolo di altre opere di Parmenide, Antifonte, ecc. – da una didascalia iniziale, in cui ciò che seguiva venisse annunciato come «ciò che sembrava vero a P.»). Non diversi dai Καταβάλλοντες potrebbero essere per alcuni il Περὶ τοῦ ὄντος («Sull'ente») e le Ἀντιλογίαι («Confutazioni»). Quest'ultima opera comunque, dalla quale, secondo la tendenziosa testimonianza di Aristosseno, Platone avrebbe attinto la massima parte della sua Repubblica, doveva per ciò stesso occuparsi di problemi politici, mentre nella sua struttura formale rispondeva certo al metodo protagoreo della ἀντιλογία, della contradictio, mediante il quale a ogni tesi poteva sempre essere vittoriosamente contrapposta la sua antitesi. Essendo infatti vera per P. ogni soggettiva opinione, e potendo quindi sussistere opinioni contrarie a proposito di ogni argomento (esistenza del δισσοῦς λόγος, del «ragionamento duplice»), l'abilità dell'oratore doveva consistere nel sostituire, nel convincimento dell'ascoltatore, un'opinione a un'altra: e giacché tale abilità era naturalmente tanto maggiore quanto più valide radici avesse avuto l'opinione da oppugnare, si intende come questo ideale della retorica-dialettica protagorea potesse essere simboleggiato nella formula del «far prevalere la tesi altrimenti destinata alla sconfitta» («τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν», letteralmente «render più forte l'argomentazione più debole»).

Il celebre frammento. Data l'incertezza in cui resta avvolta la produzione letteraria di P., e la scarsità delle testimonianze relative a sue dottrine particolari, problema essenziale della critica storica resta quello dell'interpretazione della sua fondamentale tesi gnoseologica. Il problema è costituito dal fatto che l'unico frammento protagoreo che si riferisce a quella tesi (e che, come si è detto, costituisce l'inizio dell'opera intitolata Ἀλήθεια o Καταβάλλοντες) ammette, per la stessa sobrietà della sua formula, più di

un'interpretazione. Il frammento (1 Diels-Kranz) suona: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν», e cioè, letteralmente: «Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono». Le controversie nascono a proposito dell'interpretazione del ὡς nel senso di «che» o di «come», nel primo caso risultando subordinata all'esperienza umana l'esistenza stessa delle cose, nel secondo caso soltanto la qualità, la configurazione che esse verrebbero ad assumere per il loro presentarsi a quell'esperienza. La contraddizione si elimina però quando si noti come il problema della determinazione del valore esistenziale o qualitativo dell'ὡς sia storicamente mal posto, proprio in quanto non poteva essere presente alla consapevolezza di P. la distinzione dell'esistenza dall'essenza, che soltanto nel successivo sviluppo del pensiero dovevano rivelarsi nella loro alterità. Tale distinzione veniva di fatto a coincidere con quella dell'essere esistenziale dall'essere predicativo, i quali nella concezione parmenidea, a cui P. doveva opporsi, erano di fatto fusi e unificati, e che solo Aristotele, al termine di un'ulteriore evoluzione del pensiero logico, doveva distinguere. Come Parmenide, cioè, diviene comprensibile solo quando si ricostituisca storicamente l'unità indifferenziata di quei concetti nell'unico vocabolo εἶναι, così l'ὡς protagoreo viene sottratto alle difficoltà ermeneutiche quando si avverta la necessità di non esigere da esso determinazioni storiche più tarde. Lo stesso motivo critico vale del resto a eliminare anche l'altro grosso problema, più volte dibattuto, della natura dell'uomo elevato da P. a metro delle cose: perché si è dubitato se si trattasse dell'uomo singolo o della natura umana in universale, e non sono mancati sostenitori di quest'ultima tesi. L'uomo in universale era infatti un concetto di cui il vecchio P. poteva forse aver sentito parlare dal suo più giovane avversario Socrate, ma che non avrebbe comunque mai potuto considerare fondamento e criterio di tutte le cose, poiché solo Platone giunse a concepire e a sostenere la sua reale esistenza. La restituzione dell'ambiente storico elimina così, in questo caso, il problema, non riportando all'unità originaria i termini della controversia più tarda, ma escludendo come seriore uno dei termini della controversia. Della discussione delle posizioni protagoree Platone si occupò distesamente nel Protagora e nel Teeteto (→).

Proudhon, Pierre-Joseph

Pensatore politico ed economista francese (Besançon 1809 - Parigi 1865).

Figlio di un birraio, poté frequentare per qualche anno le scuole primarie con una borsa di studio; poi fu costretto a lavorare come correttore e compositore di tipografia; non abbandonò però gli studi, che continuò privatamente, e nel 1838 conseguì il baccellierato. Nel 1840 pubblicò un'opera che divenne ben presto celebre in tutta Europa, *Qu'est-ce que la propriété?* (trad. it. *Che cos'è la proprietà?*). Nel 1843 si stabilì a Lione e pubblicò *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique*. In quest'opera P. accentuò la sua critica alla proprietà e definì il lavoro come il solo capitale reale. Nel 1844 conobbe Marx, con il quale ebbe intensi contatti, ma che non esercitò alcuna influenza sul suo pensiero. Nel 1846 pubblicò il *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (trad. it. *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*). Eletto nel 1848 all'Assemblea nazionale, P. vi svolse un'intensa attività politica, e fu redattore di alcuni giornali (*Le représentant du peuple*, *Le peuple*, *La voix du peuple*). Tenace oppositore di Luigi Napoleone, P. trascorse circa tre anni in carcere, dal 1849 al 1852. Con *La révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre*, pubblicato nel 1852, P. tentò un

avvicinamento a Napoleone, per sensibilizzarlo alla causa delle riforme sociali. Dopo la pubblicazione di un nuovo studio, *De la justice dans la révolution et dans l'Église* (trad. it. *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*), P. fu nuovamente condannato, e dovette cercare rifugio a Bruxelles. Tornato a Parigi, poiché gli era stata condonata la pena, vi morì nei primi giorni del 1865. Lasciò molti inediti, fra i quali *De la capacité politique des classes ouvrières* (trad. it. *Della capacità politica della classe operaia*), pubblicato dai suoi collaboratori. Il pensiero e l'attività politica di P. sono caratterizzati da una profonda ispirazione libertaria e da una critica aspra e amara a tutte le ingiustizie dell'ordine costituito. Benché egli si sia richiamato spesso alla classe operaia («Nato ed allevato nella classe operaia – ebbe a scrivere – vi appartengo ancora oggi e sempre per il cuore, l'ingegno, il costume e soprattutto per la comunità di interessi e di aspirazioni»), P. è stato piuttosto l'interprete e l'ideologo degli interessi e delle aspirazioni delle classi medie (artigiani indipendenti, piccoli proprietari contadini), minacciate dal capitalismo industriale e finanziario. Infatti P. assunse una posizione fortemente critica verso gli scioperi e le coalizioni operaie: «La legge che autorizza le coalizioni – egli scrisse – è sostanzialmente anti-giuridica, antieconomica, contraria a ogni società e ad ogni ordine [...] Gli operai vedono solo le loro angosce, e non dubitano neppure che esistano tribolazioni borghesi: con la legge sulle coalizioni sono divenuti gli ausiliari dell'aristocrazia capitalistica contro la piccola industria, il piccolo commercio e la piccola proprietà». Perfettamente coerente con questa posizione è la concezione pessimistica che P. ebbe della società industriale, alla quale contrappose un ideale di società fondata sullo scambio diretto del lavoro con i beni, dunque sull'abolizione della moneta. P. pensava di eliminare così ogni ingiustizia sociale, che avrebbe la sua origine nel fatto che nella società moderna la distribuzione del valore non corrisponde esattamente a quella del lavoro. In questo contesto va vista la celebre critica che P. svolse in *Qu'est-ce que la propriété?*, dove sostenne che la proprietà privata è un furto e che da essa hanno origine tutti i mali sociali. In realtà P. non mirava ad abolire la proprietà privata, bensì a renderla universale. Nella *Philosophie de la misère* (a cui Marx rispose con il polemico scritto *Miseria della filosofia*, 1847) e poi nella *Théorie de la propriété* (1866) egli proponeva, infatti, di trasformare la proprietà-furto in proprietà quale fondamento dell'autonomia e libertà individuale. La concezione storico-politica di P. è dunque assai originale e significativa, perché, partito dal pensiero degli economisti classici e da una critica intransigente della società borghese, egli arriva a una posizione politica assai distante da quella di Marx, e sostanzialmente ispirata alle classi medie preborghesi. E infatti i numerosi seguaci che P. ebbe in Francia si contrapposero, spesso con successo, nel seno dell'Internazionale, ai rappresentanti del socialismo marxista.

Putnam, Hilary

Filosofo statunitense (n. Chicago 1926). Docente nell'univ. di Princeton (1953-61), al MIT (1961-65) e (dal 1965) alla Harvard University. Filosofo dai molteplici interessi e dalla vasta produzione, P. è collocabile all'interno della corrente analitica (→ filosofia analitica) così come questa si è venuta configurando negli Stati Uniti per la contaminazione con il pragmatismo. Influenzato principalmente da Carnap, Reichenbach, Quine e Goodman, dai quali doveva ereditare molte delle problematiche che avrebbero condotto all'erosione del neoempirismo (la distinzione analitico-sintetico, il riduzionismo, lo status epistemologico della matematica), ha dedicato la sua attenzione a questioni di logica, filosofia della matematica, filosofia del linguaggio, filosofia della scienza, filosofia della mente. I suoi scritti, più che un corpus coerente e sistematico di dottrine, sono caratterizzati da un andamento

problematico che spesso non esita a sottoporre a severa revisione i risultati precedentemente raggiunti. Tra i suoi numerosi contributi vanno ricordate un'originale teoria del significato (la cosiddetta «teoria causale del riferimento») e un'ipotesi di soluzione del problema mente-corpo (l'ipotesi «funzionalista», fondata sull'analogia tra la relazione mente/cervello e quella software/hardware), concepita come alternativa tanto al comportamentismo quanto al materialismo e al dualismo. Inoltre, intervenendo autorevolmente e polemicamente nel dibattito sul relativismo che caratterizza la filosofia della scienza postempiristica, ha elaborato argomenti a sostegno della razionalità scientifica e, soprattutto, del realismo, pur avendo rinunciato all'originaria adesione a un realismo «metafisico» a favore di un realismo «interno» (di chiara derivazione kantiana) che riconosce la parziale dipendenza della realtà dal soggetto conoscente. Tra le opere: *Philosophy of logic* (1971; trad. it. *Filosofia della logica*); *Philosophical papers: vol. 1°*, *Mathematics, matter and method* (1975; trad. it. *Matematica, materia e metodo*); *vol. 2°*, *Mind, language and reality* (1975; trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*); *vol. 3°*, *Realism and reason* (1983); *Meaning and the moral sciences* (1978; trad. it. *Verità e etica*); *Reason, truth and history* (1981; trad. it. *Ragione, verità e storia*); *The many faces of realism* (1987; trad. it. *La sfida del realismo*); *Representation and reality* (1988; trad. it. *Rappresentazione e realtà*); *Realism with a human face* (1990; trad. it. *Realismo dal volto umano*); *Il pragmatismo: una questione aperta* (1992); *Renewing philosophy* (1992; trad. it. *Rinnovare la filosofia*); *Words and life* (1994); *The threefold cord: mind, body and world* (1999; trad. it. *Mente, corpo, mondo*); *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays* (2002; trad. it. *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*); *Ethics without ontology* (2004; trad. it. *Etica senza ontologia*).

Rawls, John

Filosofo statunitense (Baltimora 1921- Lexington, Massachusetts, 2002). Iniziò la sua carriera universitaria alla Princeton University (1950-52), passò quindi alla Cornell University (1953-59) e (1960-62) al Massachusetts institute of technology (MIT). Prof. alla Harvard University (1962-91), fu presidente dell'American association of political and legal philosophy e dell'American philosophical association. Tra i maggiori filosofi della morale e della politica della seconda metà del Novecento, in contrasto con le dottrine utilitaristiche classiche dominanti nella riflessione etico-politica anglosassone, R. propose una teoria neocontrattualistica della giustizia sociale, riprendendo la tradizione di Locke, Rousseau e soprattutto di Kant. Tale teoria, elaborata in innumerevoli articoli (*Outline of a decision procedure for ethics*, in *Philosophical review*, 1951; *Justice as fairness*, in *Philosophical review*, 1958; *The sense of justice*, in *Philosophical review*, 1963; *Distributive justice*, in *Philosophy, politics, and society*, 1967) e nella sua opera fondamentale (*A theory of justice*, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*), si fonda sul presupposto della scelta razionale, da parte di ciascun membro di un ipotetico «stato di natura», dei principi cui dovrebbero conformarsi le istituzioni per essere considerate giuste. Il punto di partenza è dato da un'ipotesi «posizione originaria» caratterizzata da un «velo di ignoranza» circa il ruolo che ogni membro occuperà nella società, e quindi da una condizione necessariamente imparziale in cui in tutti è presente almeno l'intenzione di non venire danneggiati a causa della posizione sociale che si andrà a occupare. A partire da tale condizione ciascuno sceglierebbe razionalmente due principi fondamentali su cui basare il funzionamento delle istituzioni. Il primo stabilisce che a ciascun membro della società spetteranno uguali diritti, doveri e libertà; il secondo (noto come principio di differenza) individua le condizioni per un'equa

giustizia distributiva e stabilisce che le ineguaglianze economiche e sociali verrebbero tollerate soltanto nel caso in cui apportassero vantaggi ai gruppi sociali più svantaggiati (secondo il criterio del maximin della teoria dei giochi, consistente nel massimizzare i guadagni minimi). L'innovazione della teoria etico-politica di R. consiste soprattutto nella ridefinizione del contrattualismo (→) classico attraverso l'utilizzazione dei modelli di comportamento razionale di tipo economico, con la conseguenza che una giustizia (→) equa costituisce non solo un ideale etico-politico, ma anche il risultato di una strategia ottimale per la salvaguardia dei diritti fondamentali di ciascun individuo. Le proposte di R. sono state al centro di un vasto dibattito (Nozick, Harsanyi, Habermas, Hart, ecc.) sui principi cui si dovrebbero ispirare le istituzioni liberal-democratiche e sul ruolo e le finalità di tali istituzioni rispetto alla società civile. Tra le altre opere si ricordano: *Political liberalism* (1993; trad. it. *Liberalismo politico*); *The law of peoples* (1999; trad. it. *Il diritto dei popoli*); *Justice as fairness: a restatement* (2001; trad. it. *Giustizia come equità: una riformulazione*).

Quine, Willard Van Orman

Logico e filosofo statunitense (Akron, Ohio, 1908 - Boston, Massachusetts, 2000).

Fu docente nella Harvard University (tutor of philosophy dal 1936 al '41, prof. associato di filosofia dal 1941 al '48 e successivamente ordinario). Tra i maggiori e più influenti esponenti della filosofia analitica, è stato profondamente influenzato sia dal pragmatismo di Dewey e Lewis sia dal neopositivismo, a cui si avvicinò attraverso il contatto con Carnap. Inizialmente interessato ai fondamenti della matematica (nel cui ambito propose una soluzione per il paradosso di Russell), ha poi legato il suo nome a una famosa critica contro quelli che considerava i «due dogmi dell'empirismo», cioè la distinzione tra asserzioni analitiche e asserzioni sintetiche, e il riduzionismo, sui quali era in larga misura basata l'epistemologia neopositivistica. Le sue obiezioni all'analiticità derivano innanzitutto dall'impossibilità di darle una definizione non circolare: il concetto di analiticità, cioè vero per significato, presuppone quello di sinonimia, mentre questo, a sua volta, non è definibile indipendentemente dall'analiticità. L'insostenibilità della distinzione analitico-sintetico deriva inoltre anche dalla critica al riduzionismo, la tesi cioè che ogni asserzione sia associata a un insieme di esperienze che la verificherebbero o falsificherebbero. A questa concezione, tipica dell'immagine neopositivistica della scienza, Q. ha contrapposto una visione olistica secondo cui le teorie scientifiche sono connesse all'esperienza solo globalmente e non asserzione per asserzione, il che renderebbe vano ogni tentativo di delimitare in modo non ambiguo una classe di asserzioni strettamente empiriche distinte da una classe di asserzioni analitiche. Di qui la tesi epistemologica, nota come «tesi Duhem-Q.» in quanto originariamente avanzata da Duhem, secondo cui non è possibile sottoporre a controllo empirico un'ipotesi scientifica isolata, dal momento che ogni procedura di controllo riguarda una porzione più o meno ampia della teoria a cui l'asserzione appartiene, e lascia così un ampio margine di scelta nella correzione della teoria nel caso di esperimenti falsificanti. Sulle stesse basi Q. ha esteso le sue obiezioni anche alla più generale nozione di significato (→), di cui, attraverso l'esperimento mentale della traduzione radicale, ha messo in evidenza il carattere di postulazione ingiustificata: ogni asserzione è significativa soltanto all'interno della totalità del linguaggio cui appartiene, e non in virtù di un'entità mentale o platonica a essa associata. Da ricordare inoltre il suo criterio di «impegno ontologico» (ontological commitment), secondo il quale ciò che una data teoria (scientifica, logica o matematica)

asserisce esistere può essere determinato soltanto guardando ai valori delle variabili di quantificazione della teoria opportunamente formalizzata e non a eventuali presupposti metafisici. Nonostante le rilevanti obiezioni all'epistemologia neopositivistica e l'orientamento decisamente pragmatico, Q. non ha mai messo in discussione il fisicalismo, la tesi cioè che la struttura vera e ultima della realtà sia quella studiata dalla fisica, a cui dovrebbe essere ricondotta anche la psicologia. Sostenitore di un naturalismo integrale (in cui si dichiara seguace di Dewey), ha inoltre concepito la teoria della conoscenza come parte della scienza naturale, in partic. della psicologia comportamentistica, pervenendo alla proposta di una «epistemologia naturalizzata». Tra le opere: *Mathematical logic* (1940; 3^a ed. 1962); *Methods of logic* (1950; 2^a ed. 1959, trad. it. *Manuale di logica*); *From a logical point of view* (1953; trad. it. *Il problema del significato*); *Word and object* (1960; trad. it. *Parola e oggetto*); *Set theory and his logic* (1963); *The ways of paradox and other essays* (1966; trad. it. *I modi del paradosso e altri saggi*); *Ontological relativity and other essays* (1969; trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*); *Philosophy of logic* (1970; trad. it. *Logica e grammatica*); *The roots of reference* (1974); *Theories and things* (1981); *Quiddities* (1987; trad. it. *Quidditates*); *Pursuit of truth* (1990; 2^a ed. 1992). Da ricordare inoltre la sua autobiografia *The time of my life* (1985).

Ravaisson-Mollien, Jean-Gaspard-Félix

Filosofo francese (Namur, Belgio, 1813 - Parigi 1900).

Dopo avere studiato al Collège Rollin e aver seguito le lezioni di Schelling a Monaco, ebbe nel 1837 il premio dell'Accademia delle scienze di Berlino per la prima parte del suo *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (2 voll., 1837-46). Oltre a scritti di storia dell'arte e di archeologia (firmati con il cognome materno, Laché), e anche di estetica, sono da ricordare: *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videntur ex Aristotele* (1838); *De l'habitude* (1839; trad. it. *L'abitudine*); e soprattutto il *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle* (1868, più volte ristampato). Con *De l'habitude*, R. svolgeva una fine analisi del costituirsi dell'abitudine, intesa come una dinamica zona d'incontro tra l'attività libera e la natura; una «seconda natura» che rende possibile l'azione morale come comportamento costante e quindi anche oggetto proprio dell'educazione. Con il *Rapport* R. delineava lo sviluppo della filosofia francese, e formulava la previsione – che trovò effettiva conferma – del costituirsi di un orientamento realistico-spiritualistico, quale approdo di precedenti esperienze speculative. Notevole l'influenza di R. sul pensiero francese, nel ricollegarlo alla tradizione spiritualistica e volontaristica di Maine de Biran e orientarlo verso il contingentismo di Boutroux e l'intuizionismo di Bergson.

Renan, Joseph-Ernest

Orientalista e storico francese del cristianesimo (Tréguier, Bretagna, 1823 - Parigi 1892). Rimasto orfano del padre a cinque anni, fu mandato in seminario nel 1838, ma, dopo un travagliato periodo di crisi e di dubbi, abbandonò il suo stato prima di essere ordinato suddiacono (1845). Proseguì intensi gli studi: nel 1849 fu in Italia per le ricerche sull'averroismo, tema della sua tesi, poi fu più volte in Oriente per missioni scientifiche. Prof. di ebraico al Collège de France (1862), fu privato dell'insegnamento nel 1864 per la reazione cattolica contro la sua *Vie de Jésus* (1863; trad. it. *La vita di Gesù*). Riottenne la cattedra nel

1870 e nel '78 fu proclamato accademico di Francia. Ingegno sottile e scrittore efficacissimo, storico e filologo acuto anche se spesso incline a trarre dai testi sensi e interpretazioni soggettive, R., dopo gli studi sull'averroismo (*Averroès et l'averroïsme*, 1852; trad. it. *Scritti filosofici*), pubblicò molti lavori di semitistica e di storia delle religioni: *Études d'histoire religieuse*, 1857; *Observations d'épigraphie hébraïque*, 1867; *L'Ecclésiaste*, 1882; nonché la grande *Histoire du peuple d'Israël*, 5 voll., 1887-93. Ma vasta fama gli diede la *Vie de Jésus*, opera suggestiva e di raffinata eleganza, benché talvolta lontana dal rigore filologico: fu attorno a quest'opera che si appuntarono soprattutto le critiche cattoliche per la radicale 'umanizzazione' di Gesù. La *Vie de Jésus* doveva essere la prima parte di una grande opera, *Histoire des origines du christianisme*; seguirono, infatti, con una regolarità che corrispondeva all'infaticabile svolgersi del lavoro scientifico di R., *Les apôtres* (1866; trad. it. *Gli apostoli*), *Saint Paul* (2 voll., 1869; trad. it. *San Paolo*), *L'Antéchrist* (1873; trad. it. *L'Anticristo*), *L'Église chrétienne* (1879), *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1881; trad. it. *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*), opere di notevole importanza dal punto di vista storiografico per l'attenta e suggestiva ricostruzione dell'ambiente storico e dei personaggi, che ebbero vastissima risonanza nella cultura europea. Negli ultimi anni della sua vita, mentre attendeva ancora a grandi opere storiche (dirigeva anche dal 1881 il *Corpus inscriptionum Semiticarum*), s'impegnò in scritti letterari: si ricordano i suoi numerosi *Drames philosophiques* (dal 1878; in vol. 1888) e soprattutto i *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883; trad. it. *Ricordi d'infanzia e di gioventù*), capolavoro di psicologia e stile, che hanno esercitato un notevole influsso sulla letteratura francese ed europea moderna. Dalla sua concezione rigorosamente aristocratica del lavoro intellettuale trasse in politica opinioni conservatrici, cui s'ispirò il razionalismo antidemocratico. Con il celebre scritto *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882; trad. it. *Che cos'è una nazione?*), R. si pose fra i maggiori teorici ottocenteschi della nazionalità, identificata con il comune passato storico e intesa essenzialmente quale eredità politica e culturale.

Renouvier, Charles-Bernard

Filosofo francese (Montpellier 1815 - Prades, Pirenei Orientali, 1903). Di formazione positivista, R. è considerato l'iniziatore del neocriticismo francese. La ripresa di Kant, come antidoto a ogni forma di dogmatismo, assume tuttavia in R. caratteri particolari: egli infatti non riconosce il concetto di cosa in sé e interpreta il mondo fenomenico alla luce della categoria di relazione (non esistono realtà assolute, né inizi o fini assoluti, ma soltanto realtà finite in relazione reciproca), di cui il numero, l'estensione, il tempo e la qualità rappresentano ulteriori specificazioni. R. giunge così a una concezione pluralistica e antideterministica della realtà, nella quale già emerge quella che diverrà la caratteristica centrale del suo pensiero: la valorizzazione della persona come centro di iniziativa libera e responsabile. Nell'universo di R., infatti, gli individui sono liberi e Dio rappresenta l'ordine morale che si attua nella storia per mezzo delle imprevedibili vicende poste in essere dal libero arbitrio degli uomini. Questa impostazione filosofica lo porta a polemizzare con qualsiasi forma di determinismo storico (sia esso di matrice hegeliana o sainsimoniana) e di religione positiva: di qui l'opera *Uchronie. L'utopie dans l'histoire* (1876; trad. it. *Ucronia: l'utopia della storia*), nella quale R. delinea «lo sviluppo della civiltà europea non come è stato, ma come avrebbe potuto essere» se non si fosse imposto il cristianesimo. Sul piano politico queste idee lo avevano condotto ad assumere posizioni di tipo democratico (R. era favorevole alla repubblica, al sistema rappresentativo e al suffragio universale), che avevano

trovato espressione nel sostegno alla rivoluzione del 1848 e nella stesura di un *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848). Negli ultimi vent'anni della sua vita R. accentua il richiamo al tema della libertà personale, dandogli un'inflexione spiritualistica che risente della lezione di Lequier (→), dei cui scritti inediti R. si farà editore. Questo mutamento di prospettiva può essere colto nell'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1882), che contiene una polemica antipositivistica. Il pensiero di Descartes e quello di Leibniz prendono ora il posto di Kant (*La nouvelle monadologie*, 1898): è la persona, intesa come «volontà», la concreta e vivente categoria della relazione. Notevole fu l'influenza esercitata dal personalismo di R. sulla filosofia francese della contingenza e della libertà (Boutroux, Bergson) e sul pluralismo americano (James). Tra le sue altre opere si segnalano: *Essais de critique générale* (5 voll., 1854-97); *La science de la morale* (1869); *Les dilemmes de la métaphysique pure* (1901); *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901); *Le personalisme* (1903); *La critique de la doctrine de Kant* (1906). Dal 1872 diresse la rivista *La critique philosophique*, continuata (dal 1890) da *L'année philosophique*, edita da F.-Th. Pilon, che, con L.-A. Dauriac e Hamelin, fu tra i principali seguaci del suo pensiero.

Riccardo di San Vittore

Teologo e mistico (n. probabilmente in Scozia - m. Parigi 1173).

Canonico, poi (1162) priore dell'abbazia di S. Vittore a Parigi (dove ebbe come maestro Ugo di San Vittore, →), occupa un posto importante nella scolastica per alcune opere in cui diede organica sistemazione a una teoria della mistica che media quella puramente speculativa con quella affettiva (*De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor*, trad. it. *La preparazione dell'anima alla contemplazione, Beniamino minore*; *De gratia contemplationis, seu Benjamin maior*: sono le sue opere maggiori; *De gradibus caritatis*; *De quattuor gradibus ardentis caritatis*, trad. it. *I quattro gradi della violenta carità*; *De eruditione interioris hominis*). Interessante anche la sua produzione più schiettamente teologica, in cui applica il metodo anselmiano della ricerca delle *rationes necessariae* del dogma: in questo senso è molto significativo il *De Trinitate* (trad. it. *La trinità*), che influenzò la scuola francescana. È anche autore di opere esegetiche (*In visionem Ezechielis*, *In Apocalypsim*, ecc.).

Ricoeur, Paul

Filosofo francese (Valence 1913 - Châtenay-Malabry, Seine, 2005). Insegnò (dal 1948) storia della filosofia nell'univ. di Strasburgo, poi (dal 1956) filosofia generale a Parigi. Dal 1966 al 1978 fu prof. nell'univ. di Parigi X-Nanterre e direttore (1967-80) del *Centre de recherche phénoménologique et herméneutique* presso il *Centre national pour la recherche scientifique*; negli ultimi anni insegnò nella *Divinity school* dell'univ. di Chicago. Dall'originario interesse per la fenomenologia e l'esistenzialismo, si è poi orientato verso la filosofia ermeneutica, di cui è stato uno dei maggiori rappresentanti. R. ha incentrato le sue indagini sulla dimensione simbolica che caratterizza l'esperienza umana, dedicando particolare attenzione al linguaggio religioso. Connesse con la riflessione sul concetto di simbolo sono le indagini sul linguaggio del mito, della religione e della poesia, in cui R. ritiene si rivelino le categorie (il sacro, la colpa, la fallibilità) che definiscono la situazione dell'uomo nel mondo e il suo modo di comprendersi ed essere. In questa prospettiva ermeneutica si colloca anche l'interesse del

filosofo per la psicoanalisi, che egli vede come uno dei maggiori tentativi di problematizzare la nozione cartesiana di soggetto a favore di un'immagine dell'uomo che si rivela e si comprende soltanto attraverso i simboli. Di rilievo le sue ricerche sulla metafora e la narrazione, quest'ultima analizzata, da un lato, come caratteristica centrale dell'attività storiografica, dall'altro, come condizione costitutiva dell'esperienza umana del tempo. Pur nella loro dimensione creativa, metafora e narrazione sono per R. forme di comprensione e conoscenza. Tra le sue opere principali si segnalano: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947, in collab. con M. Dufrenne); *Philosophie de la volonté* (tome 1: *Le volontaire et l'involontaire*, 1950; tome 2: *Finitude et culpabilité*, 1960; trad. it. *Filosofia della volontà*); *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965; trad. it. *Della interpretazione: saggio su Freud*); *Le conflit des interprétations* (1969; trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*); *La métaphore vive* (1975; trad. it. *La metafora viva*); *Temps et récit* (3 voll., 1983-85; trad. it. *Tempo e racconto*); *Soi-même comme un autre* (1990; trad. it. *Sé come un altro*).

Rorty, Richard

Filosofo statunitense (New York, 1931 - ivi 2007). Laureatosi nel 1956 a Yale, dal 1961 al 1981 insegnò alla Princeton University e dal 1982 alla University of Virginia (Charlottesville). Formatosi nella tradizione della filosofia analitica, di cui ha inizialmente utilizzato gli strumenti intervenendo in modo originale nel dibattito mente-cervello, R. se ne è successivamente allontanato, elaborando una sua peculiare posizione in cui confluiscono motivi pragmatisti ed ermeneutici continentali. La filosofia analitica non è altro, secondo R., che una versione aggiornata delle teorie della conoscenza cartesiana, lockiana e kantiana, alle quali risalirebbe l'immagine della mente come una sorta di specchio in grado di rappresentare la realtà. Pur avendo sostituito il linguaggio alla mente, i filosofi analitici - con le eccezioni di Wittgenstein, Sellars, Quine e D.H. Davidson - si sarebbero infatti mossi nel solco della tradizione «rappresentazionista», perseguendone gli scopi fondazionalisti con la ricerca di principi immutabili in grado di garantire le condizioni di validità delle rappresentazioni linguistiche nei vari ambiti conoscitivi. Sostenitore di un radicale antifondazionalismo epistemologico e di uno storicismo incline al relativismo, R. si richiama all'ultimo Wittgenstein, a Dewey, a Kuhn e all'ermeneutica di Heidegger e Gadamer per sottolineare la contingenza delle sistematizzazioni filosofiche e il loro ridursi a niente più che ipostatizzazioni di pratiche sociali storicamente mutevoli. Contestando l'immagine professionale e scientifica che della filosofia hanno dato le principali correnti del Novecento (il neokantismo, la fenomenologia, il neopositivismo e la filosofia analitica), R. ha inoltre auspicato il diffondersi di una «cultura postfilosofica» che, nella varietà dei suoi oggetti di interesse, sia volta non a conseguire improbabili certezze ma a mantenere viva la «conversazione». Un esempio di questa attività postfilosofica è stato fornito da R. con la difesa di un'«utopia liberale» il cui principale obiettivo, la solidarietà umana, sarebbe realizzabile attraverso il mutamento delle convinzioni morali, indotto dai contributi culturali di più varia provenienza, quali la letteratura e il cinema, che più di ogni teoria filosofica sull'essenza umana riescono a sensibilizzarci sulle sofferenze che gli uomini infliggono agli altri uomini. Tra le sue opere principali si segnalano: *The linguistic turn* (1967), antologia sulla filosofia analitica, a cui R. rivolge le sue obiezioni nell'introduzione dal titolo *Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy* (trad. it., con altri articoli, in *La svolta*

linguistica); *Philosophy and the mirror of nature* (1979; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*); *Consequences of pragmatism* (1982; trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*); *Contingency, irony and solidarity* (1989; trad. it. *La filosofia dopo la filosofia*); *Philosophical papers*, 1° vol. *Objectivity, relativism, and truth* (1991), 2° vol. *Essays on Heidegger and others* (1991), 3° vol. *Truth and progress* (1998; trad. it. dei primi 2 voll. *Scritti filosofici*; trad. it. del 3° vol. *Verità e progresso*).

Rosenzweig, Franz

Filosofo tedesco (Kassel 1886- Francoforte sul Meno 1929). Di famiglia ebrea, conseguì il dottorato in filosofia nel 1912, con una tesi che venne però pubblicata solo alcuni anni dopo con il titolo *Hegel und der Staat* (1920; trad. it. *Hegel e lo Stato*). Successivamente insegnò nella Scuola della cultura ebraica di Francoforte, da lui stesso fondata. Negli anni precedenti alla Prima guerra mondiale era infatti maturata in lui una crisi spirituale che lo aveva condotto a riavvicinarsi alla sua cultura e religione di origine, l'ebraismo. La produzione intellettuale di R. è distinta in due periodi nettamente distinti: nel primo, antecedente alla crisi religiosa, fu un esponente di quella corrente dell'ebraismo che, da più di un secolo, tendeva fortemente ad assimilarsi alla cultura tedesca, con una forte propensione alla conversione al cristianesimo. Allievo, in questo periodo, di Rickert e di Meinecke, R. fu uno dei massimi studiosi di Hegel del suo tempo: scopritore dell'importante testo *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, da lui attribuito a Schelling, in *Hegel e lo Stato* egli delineò una trattazione rimasta classica sullo Hegel statalista e bismarckiano, dal quale già in quest'opera prendeva le distanze. Dopo la crisi religiosa, il distacco di R. dall'idealismo e da tutta la tradizione filosofica occidentale si accentuò: il testo *Stern der Erlösung* (1921; trad. it. *La stella della redenzione*), che è senz'altro il suo capolavoro, e in cui quella svolta giunge alla sua piena espressione, rappresenta in questo senso una delle realizzazioni più originali del suo tempo. Riduttiva è una sua lettura in una chiave semplicemente ebraica e teologica: il riavvicinamento di R. all'ebraismo, fatto indubbiamente fondamentale, non esclude un altrettanto importante ruolo che egli continua ad attribuire al cristianesimo e inoltre, in un senso più generale, mette in campo una nuova posizione puramente e semplicemente filosofica, il cui valore si estende al di là di ogni presupposto di carattere teologico o fideistico. In questo senso, la direzione in cui R. si incammina fin dalle prime pagine dell'opera è inequivocabile: la centralità dei temi della morte e del tempo, e il riferimento a Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche pongono *La stella della redenzione* fra le prime opere in cui si delinea la svolta esistenzialistica, che, fra le due guerre, costituirà uno dei movimenti filosofici di maggiore rilievo. La struttura stessa dell'opera è pensata con un richiamo al modello della stella ebraica a sei punte: le prime tre punte sono Dio, il mondo e l'uomo, come i concetti imprescindibili (al di là della forma o dell'etichetta sotto cui possono comparire) di ogni autentica impresa filosofica; a essi corrispondono, come relazione intercorrente fra tali tre termini, i tre concetti di creazione, rivelazione e redenzione. Continuando e approfondendo la sua polemica antidealista, R. insiste sul carattere concreto, legato alla vita, esperienziale (secondo una concezione dell'«empirismo» che ricava da Schelling) che deve avere la riflessione filosofica. Fondamentale, come esempio di una mossa apparentemente teologica, ma in realtà carica di significato e di risonanze anche sul piano filosofico, è la polemica che R. svolge contro l'idea, tipica di alcune correnti del Romanticismo, dell'«ineffabilità» dell'infinito, contrapponendole il modello che emerge dal racconto biblico del Genesi: Adamo, dotato egli stesso di nome proprio, dette i nomi a tutte le

cose, e ciò è simbolo del fatto che noi uomini disponiamo di un linguaggio che ci permette di parlare del mondo, che siamo immersi in tale linguaggio, e, tramite esso, nel mondo: «Il nome proprio richiede nomi anche fuori di sé. Il primo atto di Adam è quello di dare i nomi agli esseri del mondo». Misconosciuta per molti anni, innanzitutto dalla cultura ebraica cui era rivolta, l'opera ebbe un decisivo influsso su Benjamin e, attraverso di lui, anche sul pensiero giovanile dell'altro grande esponente della Scuola di Francoforte, Adorno; essa ha poi influito sul pensiero di un altro importante filosofo ebreo del Novecento, Lévinas; da un trentennio è ormai generalmente riconosciuta come uno dei testi più importanti del pensiero europeo del sec. 20°.

Rosmini Serbati, Antonio

Filosofo (Rovereto 1797 - Stresa 1855).

Vita e opere. Ordinato sacerdote nel 1821, si dedicò agli studi filosofici a Milano e al Monte Calvario presso Domodossola, dove stese il Nuovo saggio sull'origine delle idee e fondò l'Istituto della carità, cui più tardi aggiunse un Istituto di suore della provvidenza. L'opera uscì nel 1830, anonima, in 4 voll., e nel 1836 con il nome dell'autore. Con la lettura del Panegirico di Pio VII (a Rovereto nel 1823, pubbl. con mutilazioni nel 1831) R. rese noti i propri sentimenti patriottici, che poi gli procurarono persecuzioni da parte dell'Austria. Inviato nel 1848 dal governo piemontese presso Pio IX per incoraggiarlo nelle sue tendenze liberali, egli seguì il papa a Gaeta e a Napoli, da dove fu scacciato dalla polizia borbonica. In seguito a tale episodio non volle più accettare incarichi politici. Trascorse gli ultimi anni a Domodossola, e infine a Stresa. Nel 1850 R. iniziò una ristampa delle sue opere, e pubblicò come primi tre voll.: Introduzione alla filosofia (1850); Nuovo saggio sull'origine delle idee (1851-52); Logica (1854). Tra le altre opere precedentemente pubblicate si annoverano: Il rinnovamento della filosofia in Italia (1836); Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale (1837); Antropologia in servizio della scienza morale (1838); Filosofia della politica (1839); Trattato della coscienza morale (1839-40); Filosofia del diritto (2 voll., 1841-45); Teodicea (1845); Prose ecclesiastiche (4 voll., 1838-50); La costituzione secondo la giustizia sociale, con appendice sull'unità d'Italia (1848); Delle cinque piaghe della Santa Chiesa (1848); Psicologia (2 voll., 1846-50). Opere postume: Del principio supremo della metodica (1857); Aristotele esposto ed esaminato (1857); Teosofia (5 voll., 1859-74); Della missione a Roma di Antonio Rosmini negli anni 1848-49 (1881); L'introduzione del Vangelo secondo s. Giovanni (1882); Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica (1882); Antropologia soprannaturale (3 voll., 1884); Epistolario completo (13 voll., 1887-94); Carteggio fra A. Manzoni e A. Rosmini (1900); Epistolario ascetico (4 voll., 1911-13). È in corso di pubblicazione l'opera completa in 80 volumi.

Il pensiero. Nonostante che Gregorio XVI, approvando nel 1839 l'Istituto della carità, presentasse R. come uomo «rerum divinarum atque humanarum scientia summopere illustrem», il pensiero rosminiano andò sempre più suscitando tra gli studiosi cattolici dapprima diffidenza e poi violente polemiche e accanita opposizione, tanto da indurre Gregorio XVI (1843) a imporre silenzio a tutti i contendenti. Riaccesasi la polemica nel 1849, con la condanna all'Indice per ragioni politiche delle opere Delle cinque piaghe della Santa Chiesa e La costituzione secondo la giustizia sociale, Pio IX nel 1851 avocò a sé la questione, rinnovando l'obbligo del silenzio e nominando una commissione per l'esame di

tutte le opere rosminiane, il quale si concluse nel 1854 con esito favorevole a Rosmini. Ma dopo la sua morte la polemica si riaccese, e nel 1888 un decreto della Congregazione del S. Uffizio proibì 40 proposizioni tratte dalle opere postume di R., perché «*catholicae veritati haud consonae videbantur*». A partire da una impostazione gnoseologica kantiana, R. perviene a delineare una metafisica dell'«essere» che trova il proprio fondamento in Dio. Distingue dall'oggetto in sé (l'«estra-soggetto») l'oggetto del conoscere: questo è «percezione intellettuale», come sintesi di un dato intuitivo soggettivamente elaborato («percezione sensibile») e dell'unica forma dell'intelletto: l'idea dell'essere. Tale idea dell'essere è innata, oggetto di «intuizione» o «visione», che R., in polemica con Kant e sviluppando motivi della tradizione agostiniana, concepisce come intuizione di un dato dell'illuminazione dell'Essere reale, di Dio. Questo fondamento oggettivo dell'idea dell'essere permette, secondo R., di evitare gli esiti psicologistici del kantismo. L'idea dell'essere, o essere ideale, che è per noi primo fondamento universale del conoscere, postula un Essere reale assoluto; si manifestano così i modi fondamentali dell'essere: essere ideale, essere reale e infine essere morale, in quanto l'essere che si presenta come verità si pone insieme come bene, e l'azione morale consiste nel riconoscere con una stima pratica la gerarchia dell'essere come gerarchia di valori. I tre modi (o forme) dell'essere sono fra loro strettamente connessi in una circuminsessione, per cui nessuno detiene una posizione privilegiata. In psicologia, particolare significato assume la dottrina del sentimento fondamentale: l'anima umana coglie sé stessa come principio del sentire, del conoscere e del volere, e anzitutto si avverte come unita sempre a un'esperienza sensibile, l'esperienza del proprio corpo, che costituisce il suo sentimento fondamentale, di cui la singola sensazione è una modificazione, testimonianza della realtà del mondo esterno al soggetto.

Rousseau, Jean-Jacques Filosofo (Ginevra 1712- Ermenonville, Oise, 1778).

La vita e le opere. Nacque da famiglia calvinista di origine francese; il padre era orologiaio. Già a sei anni R., assiduo lettore di romanzi, «aveva imparato a dissiparsi nella voluttà dell'emozione passiva». Fra il 1724 e il 1725 fu apprendista presso un incisore a Ginevra, ma a sedici anni se ne fuggì in Savoia e iniziò una vita randagia, che durò parecchi anni. Il curato di Confignon lo persuase a convertirsi e lo indirizzò ad Annecy presso Madame Louise-Éléonore de Warens, che, recente recluta del cattolicesimo, lo inviò in un ospizio di catecumeni di Torino, dove fu battezzato secondo il rito cattolico. Uscitone presto, trascorse quattro anni di vita errabonda, costretto ai più avvilenti servizi presso famiglie signorili; raggiunse poi di nuovo la sua benefattrice, che gli fu madre, amica e amante, nell'amenissimo rifugio campestre di Les Charmettes, nei pressi di Chambéry, dove trascorse il periodo più felice della sua vita. Furono, questi, anni di intensa stimolazione intellettuale: lesse molto, studiò musica, si abbandonò con compiacenza alla meditazione e alla «*rêverie*» solitaria. Dopo una ripresa di viaggi per la Francia e la Svizzera, tornò presso Madame de Warens, trasferitasi a Chambéry. Finalmente, travolto il patrimonio della de Warens in speculazioni sbagliate e illanguiditosi l'affetto, egli se ne staccò e accettò nel 1740 un posto di precettore presso la famiglia Mably di Lione. Nell'autunno del 1741 fu attratto da Parigi, dove trascorse per parecchi anni una vita grigia e stentata come maestro e copista di musica e come impiegato. Nella misera pensione che lo ospitava conobbe una domestica, Thérèse Levasseur, cui si legò per la vita, e da cui ebbe cinque figli, che egli inviò all'ospizio dei trovatelli (pare però che questa sia un'invenzione di R. e che egli in realtà non abbia mai avuto figli). A Parigi entrò in contatto con i maggiori rappresentanti dell'Enciclopedia e dell'Illuminismo,

Diderot, Fontenelle, Condillac, F.M. Grimm, Voltaire. Dopo una sosta di circa un anno a Venezia, in qualità di segretario di Montaignu, ambasciatore di Francia presso la Serenissima, ritornò a Parigi; e qui doveva sollevarsi poco dopo, d'un colpo, a una fama europea. L'Accademia di Digione aveva bandito un concorso sul tema «Se il risorgimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a epurare i costumi»; R. rispose negativamente, contrapponendo alla civiltà lo stato di natura. Riuscì vincitore (1750), e in pochi mesi conseguì una grande fama, subito consolidata dal trionfo (1752) al teatro di corte di Fontainebleau, dinanzi al re, dell'opera comica *Le devin du village*, cui seguì la rappresentazione della commedia *Narcisse* alla Comédie Française. Nel 1754 R. ribadì le proprie idee in un secondo discorso, sempre in risposta a un quesito della Accademia di Digione, «Sulla origine e i fondamenti della ineguaglianza fra gli uomini». Non vinse il premio, e insieme con la propria fama vide crescere l'opposizione dei suoi amici di ieri, gli enciclopedisti, contro i quali in sostanza erano rivolti i due discorsi. Nel suo viaggio a Ginevra nel 1754 vi fu accolto con grande onore e ritornò in seno al calvinismo per riaffermare la propria qualità di «cittadino». Accettò poi l'invito di Madame d'Épinay e andò ad abitare nella sua casa, all'Ermitage, presso la foresta di Montmorency (1756). Ma l'anno dopo abbandonava la sua protettrice e si rifugiava in una casetta nei dintorni dell'Ermitage a Montlouis, da cui passò nel castello di Montmorency, ospite del maresciallo di Luxembourg. Sono questi gli anni «di pazzia e di febbre», come li definì egli stesso più tardi, in cui redasse i suoi capolavori. *La Nouvelle Héloïse* (trad. it. *La nuova Eloisa*) apparve infatti nel 1761, *l'Émile* (trad. it. *Emilio*) (→) e il *Contrat social* (trad. it. *Il contratto sociale*) (→) nel 1762. Cessata la febbre della creazione, cadde in uno stato di prostrazione e d'irrequietezza morbosa, accresciuto dalle persecuzioni dei poteri politici e religiosi. Proibito il *Contratto sociale*, bruciato per mano del boia l'Emilio, l'autore colpito da mandato di cattura, R. abbandonò precipitosamente la Francia e, cercato invano rifugio in Svizzera, riparò a Môtiers-Travers, nelle vicinanze di Neuchâtel, che apparteneva al re di Prussia. In questa solitudine stese le *Lettres écrites de la montagne* (trad. it. *Lettere dalla montagna*), uno dei suoi scritti più vivi e concisi, e pose mano alle *Confessions* (post., 1781-88; trad. it. *Le confessioni*). Stabilitosi nell'isola di Saint-Pierre, nel lago di Bienna, ne fu espulso da un decreto del senato di Berna. Accettò allora un invito di Hume, che lo volle ospite a Wootton; ma nel maggio del 1767 era già di ritorno in Francia, ripagando l'amico con sospetti e accuse infondate. Dopo un periodo di irrequieto vagabondare, si stabilì di nuovo a Parigi (1770), dove trascorse gli ultimi anni della sua vita in una solitudine sempre più scontrosa; le *Rêveries du promeneur solitaire* (trad. it. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*) e i *Dialogues* ovvero *Rousseau juge de Jean-Jacques*, di questi anni, sono contrassegnati dalla crescente febbre di autoesaltazione congiunta a una sorta di mania di persecuzione. Morì nel 1778 a Ermenonville. Nel 1794 le sue ceneri furono trasportate nel Panthéon di Parigi.

L'opera musicale e letteraria. R. fu anche appassionato cultore di musica: ne compose, infatti, e ne teorizzò. Tra le poche composizioni fu celebre *Le devin du village*, opera comica con la quale R. introduce in Francia questo genere di componimenti, imitando il modello pergolesiano della *Serva padrona* rappresentato poco prima (1752) a Parigi. Della sua attività teoretica rimane il *Dictionnaire de musique*, saggio già compilato per l'*Enciclopedia* e pubblicato poi a parte (1764). L'opera letteraria di R., e in particolar modo talune pagine della *Nuova Eloisa*, delle *Confessioni*, delle *Fantasticherie del passeggiatore solitario*, hanno esercitato un'azione stimolatrice sulla sensibilità europea e preparato il formarsi del gusto romantico. Il suo proposito di svelare sin nel profondo sé medesimo, nelle *Confessioni* e

altrove, sta all'origine dell'individualismo romantico, e rappresentò un impulso all'analisi psicologica più complessa e acuta della narrativa posteriore. La vena schietta, anche se talora inquieta, di R. si riconosce nel suo sogno di felicità contraddetto dalla società umana e condotto a innalzarsi verso un ideale più puro: pertanto, il conflitto individuo-società, tipico del Romanticismo, ha in R. uno dei suoi primi interpreti. Né senza conseguenze storiche restò il sentimento della natura, che, dapprima diletto spensierato, diviene in R. da ultimo consolazione religiosa. Vastissimo il suo influsso sulla letteratura europea, palese in Francia specialmente in B. de Saint-Pierre, F.-R. de Chateaubriand, Madame de Staël, G. Sand, e rintracciabile in Italia soprattutto in U. Foscolo e in G. Leopardi.

I due Discorsi. Più profonda e duratura è stata la sua azione sul pensiero europeo; da un lato egli esprime la cultura illuministica, dall'altro se ne distacca e vi si oppone con violenta polemica. Proprio pubblicando nel 1750 il celebre *Discours sur les sciences et les artes* (trad. it. *Discorso sulle scienze e sulle arti*), R., contro la fiducia illuministica nel progresso, sosteneva che «le nostre anime si sono corrotte nella misura in cui le nostre scienze, le nostre arti hanno progredito verso la perfezione»: l'uomo, uscito dal felice stato di primitiva ignoranza, è stato corrotto dai progressi dell'incivilimento. Nel successivo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754; trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*) (→) volle delineare il processo per cui, dalla bontà originaria del primitivo stato di natura, gli uomini sono passati alla «società civile» ingiusta e corrotta. Nello stato di natura (→ natura, stato di) – di cui R. sottolinea il carattere di ipotesi come presupposto dell'analisi delle presenti condizioni dell'uomo – non esisteva proprietà, quindi neppure disuguaglianza, né sopraffazione, né soggezione di uomo a uomo. Lentamente però gli uomini cominciarono ad appropriarsi della terra e dei suoi prodotti, inventando e utilizzando le prime tecniche di trasformazione della natura, come la metallurgia e l'agricoltura. Nasce la divisione del lavoro e l'appropriazione dei suoi prodotti, ossia la proprietà: con questa sorge la «società civile», fondata sulla distinzione tra mio e tuo, cioè sulla disuguaglianza che le leggi vengono a garantire. Così, mettendo a frutto le caratteristiche proprie dell'uomo, la libertà e la perfeibilità, l'umanità è definitivamente uscita dalle condizioni originarie dello stato di natura e anche da quella organizzazione patriarcale che R. indicava come «la giovinezza del mondo»: è nata invece un'organizzazione coercitiva, fondata sulla distinzione tra ricchi e poveri, padroni e schiavi. Tuttavia questa accusa lanciata da R. contro la società civile e le sue strutture non significava il desiderio di riportare indietro l'umanità «nelle foreste con gli orsi», all'originaria innocenza ed eguaglianza. Si trattava invece, e questo è lo scopo del Contratto sociale, di definire i fondamenti di una nuova società che fosse capace di ristabilire «nel diritto l'uguaglianza naturale fra gli uomini»; si trattava di trovare i fondamenti di una società giusta: in questo R. torna a condividere le prospettive di riforma politica che ispirarono le polemiche illuministe.

Il Contratto sociale. Il problema del «contratto sociale» è quello di trovare una forma di associazione per la quale ognuno, protetto dalla forza comune di tutti, resti padrone di sé e libero. Fine del contratto o patto sociale è dunque anzitutto di garantire la libertà di ciascuno, che non sarà più la libertà naturale dello stato di natura, perduta con questo, ma la libertà che nasce dal contratto, alla cui formazione concorrono tutti i contraenti decidendo di sottomettersi alla volontà generale. Alle relazioni individuali si sostituisce la relazione dei cittadini con la legge, espressione della volontà generale, alla quale tutti si sottomettono. Clausola centrale del contratto è «l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti alla comunità»; nasce così il corpo politico in cui i cittadini sono parti integranti del

tutto e in cui tutti e ciascuno detengono la sovranità. Si esclude in questa prospettiva la figura di un cittadino o corpo separato rivestito della sovranità attraverso la rinuncia dei singoli ai propri diritti: tale rinuncia è impossibile; il corpo politico costituisce un tutto, un corpo morale e collettivo composto di tutti i membri, che trae dall'atto della propria volontà il suo Io comune. Lo Stato è quindi una persona morale, ente collettivo, ente di ragione che non s'identifica né con una persona, né con la somma aritmetica della volontà di tutti, ma con la volontà generale, che, come tale, è sempre retta e ha per suo fine l'utilità pubblica. Le leggi sono espressione della volontà generale, per cui tutti s'impegnano alle medesime condizioni e godono dei medesimi diritti. Così la volontà generale «ristabilisce nel diritto l'eguaglianza naturale tra gli uomini» e garantisce la libertà di ciascuno, libertà legata alla ragione e alle leggi. Rispetto alla libertà naturale, propria dei primi uomini «stupidi e limitati», s'instaura una libertà propria di esseri dotati di ragione, capaci di moralità. Si tratta della libertà civile, limitata solo dalla volontà generale in cui ciascuno s'identifica. Dalla concezione dello Stato come «ente collettivo», l'Io comune, che si esprime nella volontà generale e che non ammette defezioni o negazioni (ove libertà coincide con obbedienza), sono derivate interpretazioni assolutistiche di R., mentre dall'accento posto sul carattere inalienabile della sovranità esercitata dal popolo intero prendono le mosse le interpretazioni democratiche.

Il problema educativo. La riforma dell'uomo nella vita sociale, proposta dal Contratto, si pone come problema educativo individuale nell'Emilio, quale formazione dell'uomo nuovo. Poiché la natura è buona, la preoccupazione di R. sarà di non turbare l'armonia e lo sviluppo della natura nel bambino; l'educazione di Emilio dovrà essere dunque essenzialmente negativa, non dovrà mai intervenire nel processo di naturale maturazione delle facoltà del bambino, non pretendere di «vedere nel fanciullo l'uomo». Emilio deve trovare da sé i primi rudimenti delle scienze, nel lavoro manuale, nel contatto con la natura non mediato dai libri, e neppure suggestionato dalla società dalla quale dovrà restare lontano fin quando non avrà conquistato, con la ragione, la piena libertà. Infatti culmine dell'educazione è la conquista della ragione, della piena capacità di giudizio, l'affermarsi della coscienza morale: qui s'inserisce anche la scoperta di Dio fuori dalle rappresentazioni antropomorfe. Si colloca a questo punto nell'Emilio la professione di fede del Vicario savoiardo, che comporta il riconoscimento di Dio creatore e provvidente attraverso l'ordine del creato; riconoscimento che è frutto anzitutto di un sentimento, non della ragione discorsiva. Con Dio, la religione di R. comporta il riconoscimento dell'immortalità dell'anima cui è connessa non solo la moralità, ma la necessaria prospettiva ultraterrena di premi e castighi quale ristabilimento di un ordine perduto nel mondo degli uomini. Questi i cardini della religione dell'uomo che R. vede coincidere con la «pura e semplice religione del Vangelo». Da questa si distingue la religione del cittadino legata a culti e dogmi, diversa da paese a paese. Diversa ancora è la fede puramente civile, cioè propria della società civile: se lo Stato non può intervenire nelle opinioni private degli individui, tuttavia esso deve stabilire i dogmi della religione civile: esistenza di Dio potente e provvidente, immortalità dell'anima, vita futura con premi e castighi, santità del contratto sociale e delle leggi: senza questa fede non è possibile per R. essere buoni cittadini; chi rifiutasse quei dogmi, dovrà essere cacciato dal corpo sociale come un uomo «incapace di amare le leggi, la giustizia, di sacrificare, se occorre, la propria vita al dovere»; chi poi tradisse la fede civile, dovrà essere condannato a morte. Posta al centro questa fede civile, R. difende anche la tolleranza religiosa contro l'intolleranza civile e teologica, che provoca contestazioni e guerre dannose alla sovranità dello Stato. Si intrecciano in R. motivi assai diversi e spesso soluzioni diverse si contrappongono o quanto

meno si succedono nel tempo; ma appare sempre essenziale la continua attenzione per i problemi dell'uomo e della società, unita a un'ispirazione «religiosa» che lo sostiene nella lotta per il riscatto e la liberazione dal «male» e per la fondazione di un nuovo mondo morale.

Royce, Josiah

Filosofo statunitense (Grass Valley, California, 1855 - Boston 1916). Dopo aver studiato in America e in Germania (tra gli altri con Lotze), fu (dal 1882) prof. alla Harvard University. Preoccupazione dominante della filosofia di R. è il problema morale, il persistere del male e dell'errore nell'esperienza umana. Ma se nei suoi primi scritti, come *The religious aspect of philosophy* (1885), è più evidente la tensione tra ideali morali ed esigenze individuali, nella sua opera più famosa, *The world and the individual* (2 voll., 1900-01; trad. it., 4 voll., *Il mondo e l'individuo*), si afferma già pienamente la tendenza di R. a trasferire sul piano metafisico i contrasti prima colti a livello etico e sociale. R. divenne così il massimo esponente, in ambito statunitense, di una forma di idealismo influenzato dalla tradizione filosofica kantiana e postkantiana, che divergeva talora radicalmente dalle posizioni empiristiche e pragmatistiche dei suoi contemporanei. Insoddisfatto delle forme tradizionali di teoria della conoscenza, come il realismo e il razionalismo critico (etichetta sotto la quale R. ricomprende anche le posizioni empiriche e materialistiche a lui contemporanee), R. sviluppò poi una sua originale posizione, in cui la realtà risulta il compimento e l'esplicitazione del significato interno o scopo dell'idea, intesa ancora una volta come assoluto, sottolineando al tempo stesso l'elemento volontaristico di questo processo d'individuazione. Affrontò poi i problemi più propriamente etici nella *Philosophy of loyalty* (1908; trad. it. *La filosofia della fedeltà*), individuando nella fedeltà, intesa come devozione a un fine etico liberamente scelto, la virtù basilare. Ma è in *The problem of christianity* (2 voll., 1913; trad. it. *Il problema del cristianesimo*) che le esigenze metafisiche, logico-metodologiche, etiche e religiose di R. trovano la loro più persuasiva espressione. R. vi sviluppa il suo concetto di interpretazione, riprendendo da Peirce lo schema «triadico» (l'interpretazione, in quanto rapporto triadico, esige un interprete che 'medi' tra cosa interpretata e colui che abbisogna dell'interpretazione; nel caso limite i tre termini possono coincidere in un unico soggetto). Il soggetto umano, l'individuo in quanto persona, non può essere «conosciuto» né percettivamente né concettualmente soltanto, ma come termine ultimo di un processo, a rigore inesauribile, di «interpretazione», che lo confronti con altri individui nel contesto di una comunità. Le antitesi teoriche vengono a risolversi nel processo interpretativo, visto come una serie di mediazioni. Il contrasto tra assoluto e individuo si compone attraverso la mediazione interpretativa, per cui R. potrà sostenere che il mondo reale (mondo di segni reali, ché l'interpretazione verte su segni) consiste proprio in questa «comunità d'interpretazione». L'opera contiene tra l'altro un'originale reinterpretazione del cristianesimo, incentrata sui temi della Chiesa paolina, della perdita dell'innocenza per il peccato originale e dell'espiazione-riparazione. Nei suoi ultimi anni R. proporrà il tema della «speranza della grande comunità» (*The hope of the great community*, 1916), in cui si fondono le disparate comunità «interpretative», economiche, politiche, morali, ecc. di cui l'individuo fa parte, ritornando così, con maggiore concretezza, alla problematica religiosa, che aveva da sempre ispirato la sua riflessione filosofica. Tra le altre sue opere si ricordano: *The spirit of modern philosophy* (1892; trad. it. *Lo spirito della filosofia moderna*); *Studies of Good and Evil* (1898); *Outlines of psychology* (1903; trad. it. *Lineamenti di psicologia*); *Race questions, provincial-ism and other American problems*

(1908); *The sources of religious insight* (1912); *Lectures on modern idealism* (post., 1919); *Fugitive essays* (post., 1920). Interessanti lo scritto autobiografico *California. A study of the American character* (1886) e il romanzo *The found of Oakfield Creek* (1887).

Russell, Bertrand Arthur William

Filosofo e logico inglese (Trelleck, Galles, 1872 - Pernhyndeuadraeth, Galles, 1970).

L'impegno politico. Discendente di un'antica famiglia della nobiltà britannica, studiò al Trinity College di Cambridge, dove, fin dalla fine del 19° sec., iniziò con Moore la battaglia contro il neoidealismo di Bradley e McTaggart allora dominante nella cultura inglese. Nella sua biografia, accanto a periodi di studio e d'insegnamento - particolarmente fertile e tranquillo, per es., fu il decennio precedente allo scoppio della Prima guerra mondiale con gli anni di dottorato a Cambridge (1910-16) - troviamo parentesi di viaggi nei più diversi paesi (celebri le sue narrazioni dei viaggi in Russia e in Cina tra il 1920 e il 1921) e infine la partecipazione appassionata a numerose battaglie politiche. Dopo aver fiancheggiato agli inizi del 20° sec. il partito laburista, conquistò nel mondo anglosassone un ruolo del tutto peculiare con il suo coerente impegno, in nome di un rigoroso radicalismo politico, a difesa delle minoranze oppresse (boeri, neri, ebrei, ecc.) e la propaganda a favore dell'obiezione di coscienza e contro la coscrizione obbligatoria (per questo passò anche alcuni mesi in prigione nel 1918). R. partecipò anche a movimenti per l'emancipazione delle donne e per una nuova morale familiare, e particolarmente intense furono le sue iniziative di carattere pacifista che dopo il 1958 lo videro promuovere una campagna per il disarmo nucleare e istituire infine, negli ultimi anni di vita, un Tribunale R. contro le atrocità della guerra nel Vietnam. L'enorme produzione di R., dedicata, oltre che alla filosofia e alla logica, anche alla storia (storia delle idee, storia della cultura, ecc.), alla morale e alla letteratura, gli fece presto guadagnare una popolarità mondiale: nel 1950 gli fu attribuito il premio Nobel per la letteratura.

Logica e filosofia della matematica. Il suo contributo logico-filosofico è caratterizzato dal tentativo di raggiungere conclusioni originali, e al passo con i tempi, all'interno del tradizionale empirismo inglese. Particolarmente significativo lo sforzo di R. di portare a compimento i tentativi di fondazione logica dell'aritmetica già intrapresi da Cantor, Peano e Frege. Nelle sue opere (*A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, 1900, trad. it. *La filosofia di Leibniz*; *The principles of mathematics*, 1903, trad. it. *I principi della matematica*; *Principia mathematica*, 3 voll., in collab. con A.N. Whitehead, 1a ed. 1910-13, 2a ed. 1925-27; *Introduction to mathematical philosophy*, 1919, trad. it. *Introduzione alla filosofia matematica*), R., oltre a fornire numerosi strumenti formali largamente utilizzati dai logici del 20° sec., elaborò alcune teorie in grado di risolvere i paradossi di fronte a cui pareva essersi arenato lo studio dei fondamenti della matematica. Particolarmente fortunata la sua teoria dei tipi, per cui ogni funzione proposizionale e ogni classe viene considerata di tipo logicamente più elevato di quello in cui rientrano i loro elementi. R. presentava nelle sue prime opere una filosofia della matematica decisamente realistica che considerava il numero come un'entità esistente; la successiva riflessione filosofica di R. fu rivolta ad abbandonare questa concezione realistica della matematica e della logica. L'originale realismo viene però già superato sia elaborando la teoria delle descrizioni, che permetteva di mettere da parte l'assunzione che ogni termine del linguaggio dovesse necessariamente avere un referente, sia considerando le classi, elemento centrale della ricostruzione logicista della matematica

proposta da R., come simboli incompleti, che, pur avendo un uso, non significano niente di per sé.

Teoria della conoscenza e filosofia del linguaggio. Nel periodo tra il 1918 e il 1925 R. svolse una serie di ricerche sul problema della conoscenza e sulla filosofia del linguaggio, delineando le tesi principali dell'atomismo logico (Philosophical essays, 1910, trad. it. Filosofia e scienza; The problems of philosophy, 1912, trad. it. I problemi della filosofia; Our knowledge of external world, 1914, trad. it. La conoscenza del mondo esterno; The analysis of mind, 1921, trad. it. Analisi della mente; The analysis of matter, 1927, trad. it. L'analisi della materia; Logic and knowledge: essays 1901-1950, 1956, trad. it. Logica e conoscenza). R. elaborò - risentendo in parte dell'influsso di Wittgenstein - una concezione di un linguaggio ideale concepito come raffigurazione della realtà e costituito di proposizioni molecolari o complesse riducibili a proposizioni semplici o atomiche a loro volta formate esclusivamente di nomi che, a livello linguistico, corrispondono a dati sensoriali non ulteriormente analizzabili. La filosofia di R. più che a elaborare precise teorie fu dedicata alla presentazione di un temperato scetticismo, che, da una parte, sottolineava l'importanza delle verità scientifiche, e, dall'altra, invitava a evitare qualsiasi sistema speculativo, cioè la metafisica (An outline of philosophy, 1928, trad. it. Sintesi filosofica; An inquiry into meaning and truth, 1940, trad. it. Significato e verità; Human knowledge: its scope and limits, 1948, trad. it. La conoscenza umana: le sue possibilità e i suoi limiti; Unpopular essays, 1951, trad. it. Saggi impopolari; My philosophical development, 1959, trad. it. La mia vita in filosofia; Essays in skepticism, 1963, trad. it. Saggi scettici).

La divulgazione. Con il passare degli anni, però, R. preferì dedicarsi piuttosto a un'intensa attività di divulgatore di idee e teorie scientifiche e alla «predicazione» di ideali etico-politici ispirati da un mondano utilitarismo che, fatto tesoro dei risultati delle ricerche scientifiche, lotta duramente contro quelle chiusure, intolleranze e fanatismi che di volta in volta emergono nella società inglese dall'epoca vittoriana agli anni Sessanta (si ricordano, tra le opere di divulgazione: The ABC of relativity, 1925, trad. it. L'ABC della relatività; Freedom and organization: 1814-1914, 1934, trad. it. Storia delle idee del 19° secolo; History of western philosophy, 1945, trad. it. Storia della filosofia Occidentale; The impact of science upon society, 1951, trad. it. L'impulso della scienza sulla società; tra le opere di carattere etico-politico: Principles of social reconstruction, 1915, trad. it. Principi di riforma sociale; Why I am not a christian?, 1927, trad. it. Perché non sono cristiano; Marriage and morals, 1929, trad. it. Matrimonio e morale; The conquest of happiness, 1930, trad. it. La conquista della felicità; Education and the social order, 1932, trad. it. L'educazione e l'ordinamento sociale; Power, 1938, trad. it. Il potere: una nuova analisi sociale; Authority and the individual, 1949, trad. it. Autorità e individuo). Ha lasciato anche una ricca e vivace Autobiography (3 voll., 1967-69, trad. it. L'autobiografia).

Ryle, Gilbert

Filosofo inglese (Brighton, East Sussex, 1900 - Whitby, North Yorkshire, 1976). Fu prof. nell'univ. di Oxford (1945-68) e direttore (1948-71) della rivista Mind. Interessato originariamente alla fenomenologia di Husserl (alcuni temi della quale rimarranno tipici delle sue ricerche), si rivolse poi, sotto l'influsso di Russell e, soprattutto, di Wittgenstein, a quel tipo di indagini caratteristico della «filosofia del linguaggio ordinario» di cui sarebbe diventato uno dei maggiori esponenti. In questa prospettiva il suo obiettivo è stato quello di

mettere in luce la radice linguistica di molte erronee concezioni filosofiche, cercando di dissolvere, con dettagliate e rigorose analisi degli usi linguistici consolidati, gli «errori categoriali» in cui sarebbero incorsi i filosofi nelle loro dottrine. Un errore categoriale consiste fondamentalmente nell'attribuire a un termine linguistico un autonomo significato referenziale sulla base dell'affinità grammaticale che esso presenta con i termini autenticamente referenziali, laddove invece alle affinità grammaticali corrispondono spesso differenze concettuali o categoriali. Come R. avrebbe messo in evidenza nella sua opera maggiore, *The concept of mind* (1949; trad. it. *Lo spirito come comportamento*), un tipico errore categoriale è quello che ha originato il dualismo cartesiano tra mente e corpo, basato sulla confusione derivante dal considerare il termine «mente» come designante qualcosa di eterogeneo e addizionale rispetto ai termini comportamentali. Di qui quello che R. chiama il «dogma dello spettro nella macchina», per il quale il corpo sarebbe una sorta di «macchina» guidata e regolata dalla mente e da un insieme di entità mentali (desideri, intenzioni, ecc.) dotate di un autonomo status ontologico e di potere causale sul corpo. A tale dogma (che non è specifico della sola dottrina cartesiana, essendo presente anche nelle concezioni empiristiche: tipico dell'empirismo è, per es., il concetto di «volizione» come causa del comportamento), R. contrappone un'analisi comportamentistica delle nozioni mentalistiche, cercando di dimostrare che le asserzioni su stati ed eventi mentali sono equivalenti ad asserzioni che vertono su «disposizioni» al comportamento e su regolarità comportamentali. Questa dottrina (nota come comportamentismo logico o filosofico) avrebbe avuto grande influenza, insieme con tesi affini sostenute da Wittgenstein, nel successivo dibattito sul problema mente-corpo e sul concetto di azione. R. ha poi affrontato vari temi logici e semantici in *Dilemmas* (1954; trad. it. *Dilemmi*) e in numerosi articoli (raccolti poi in *Collected papers*, 2 voll., 1971), proponendo analisi che, oltre a svolgere una funzione critico-terapeutica contro gli usi errati del linguaggio, mirano alla costruzione di una «geografia logica» dei concetti. Sempre vivo è stato inoltre il suo grande interesse per la tradizione filosofica classica (tra gli studi è da ricordare il suo *Plato's progress*, 1966; trad. it. *Per una lettura di Platone*).

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di

Pensatore politico francese (Parigi 1760- ivi 1825). S.-S. può essere considerato, a buon diritto, il fondatore del positivismo sociale, ossia di quella corrente filosofica che mira alla riorganizzazione della società su basi scientifico-tecnocratiche.

Vita e opere. Di famiglia nobile, nipote di Louis de S.-S. (autore dei celebri *Mémoires*) e forse allievo di d'Alembert, S.-S. ebbe, sino alla Restaurazione, una vita avventurosa: fece parte del corpo di spedizione francese durante la Rivoluzione americana; viaggiò nei principali paesi europei, dedicandosi a ricerche economico-politiche e a progetti ingegneristico-idraulici (costruzione di canali); perse tutti i suoi averi durante la Rivoluzione francese, li recuperò attraverso la speculazione finanziaria sotto il Direttorio per poi perderli nuovamente nell'età napoleonica (da allora visse in ristrettezze, potendo contare soltanto sul sostegno di amici e discepoli). Negli anni della Restaurazione scrisse le sue opere principali, diresse la rivista *L'industrie* e il periodico *L'organisateur*, ebbe come collaboratore per alcuni anni il giovane Comte (→) e radunò intorno a sé una folta schiera di seguaci, che dopo la sua morte divulgò e sistematizzò il suo pensiero (→ sansimonismo), facendone una delle dottrine del nascente socialismo (→). Tra le sue opere si segnalano: *Lettre d'un habitant de Genève à*

ses contemporains (1803); Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle (1808); la Nouvelle encyclopédie (1810); Mémoire sur l'encyclopédie (1810); Mémoire sur la science de l'homme (1811); Réorganisation de la société européenne (1814; trad. it. La riorganizzazione della società europea); Catéchisme des industriels (1823); Nouveau christianisme (post., 1825; trad. it. Nuovo cristianesimo).

Dalla riorganizzazione sociale al nuovo cristianesimo. L'idea di una riorganizzazione della società su basi scientifiche e industriali – nel quadro di una nuova 'filosofia positiva', capace di superare le lacerazioni prodotte dalla modernità e culminate nella Rivoluzione francese – è presente in S.-S. sin dagli scritti di età napoleonica, ma trova la sua prima e compiuta espressione nella Riorganizzazione della società europea, scritta insieme allo storico A. Thierry. In essa S.-S. delinea una filosofia della storia nella quale il progresso non è più una possibilità inscritta nelle potenzialità umane, ma l'esito ineludibile di un processo necessario. Il pensatore francese è infatti convinto di aver scoperto la 'legge' dello sviluppo storico, consistente nell'alternarsi di epoche organiche e di epoche critiche: nelle prime la società ha un assetto stabile ed equilibrato, che riposa su un sistema di credenze universalmente condiviso (come durante il Medioevo); nelle seconde la società va incontro a processi disgregativi, mentre si affermano sistemi di credenze diversi e in conflitto tra di loro (come nell'epoca che va dalla Riforma protestante alla Rivoluzione francese). A mettere in crisi l'organicità della società medievale è stata la scienza moderna, che ha distrutto le sue fondamenta (le dottrine metafisico-teologiche); ma i metodi della scienza moderna, che hanno dato solide basi alle scienze naturali, non sono stati estesi allo studio dell'uomo e della società, lasciando questi ultimi nel caos conflittuale delle opinioni individuali. Segnali sempre più evidenti, tuttavia, dimostrano che tale estensione si va inesorabilmente realizzando: di qui la nascita di una 'filosofia positiva', che sarà il fondamento di una nuova epoca organica e quindi di una nuova e stabile organizzazione sociale. In essa il potere spirituale spetterà agli scienziati, ossia agli uomini «che possono predire il più gran numero di cose», e il potere temporale agli industriali, termine con il quale S.-S. indica le classi produttive (e quindi sia gli imprenditori, sia i lavoratori). La centralità della scienza e del lavoro industriale nel pensiero di S.-S. è espressa nel modo più chiaro in una celebre riflessione apparsa nel 1819 su *L'organisateur*: se la Francia perdesse improvvisamente i tremila individui che occupano le cariche politiche, amministrative e religiose più importanti, la nazione non ne subirebbe alcun danno; se invece perdesse tremila tra i più abili scienziati, artisti e artigiani – afferma S.-S. – il danno sarebbe irreparabile. Queste idee – che contribuirono a diffondere la consapevolezza dell'importanza della scienza e della tecnica e incoraggiarono lo sviluppo economico e tecnologico (l'idea dei canali di Suez e Panamá fu opera di sansimoniani) – troveranno espressione nei tre volumi del *Du système industriel* (1821-22) e nel *Catéchisme des industriels*, mentre nel Nuovo cristianesimo si manifesterà l'inflessione sempre più etico-religiosa dell'ultimo Saint-Simon. In quest'opera egli accusa infatti cattolici e luterani di avere abbandonato il precetto fondamentale della morale evangelica, che consiste nel considerare gli altri uomini come fratelli e quindi nel provvedere al miglioramento delle condizioni di vita delle classi più povere. Sarà proprio questo il fine principale della società futura, che segnerà quindi una sorta di ritorno al cristianesimo delle origini: i «nuovi cristiani» dovranno edificare la nuova società con la forza dell'esempio e senza ricorrere mai alla violenza. Fondata sul lavoro industriale, essa sarà caratterizzata dalla pianificazione della produzione e dalla distribuzione dei prodotti in base al lavoro svolto.

Santayana, George

Pensatore, saggista e poeta spagnolo, ma di lingua inglese (Madrid 1863 - Roma 1952). Dal 1872 visse negli Stati Uniti, pur conservando la cittadinanza spagnola; nel 1889 si laureò alla Harvard University, dove successivamente (1898-1911) insegnò; soggiornò quindi in Inghilterra e in Francia e passò gli ultimi anni di vita a Roma. Nella sua prima importante opera filosofica, *The sense of beauty* (1896; trad. it. *Il senso della bellezza*), si occupò di teoria estetica, sottolineando la dipendenza dell'esperienza estetica da una natura umana vista nelle sue componenti psicologiche e biologiche, trattando quindi i valori estetici come espressioni sostanzialmente irrazionali di interessi vitali e giungendo a definire la bellezza «piacere oggettivo». Successivamente sviluppò, nel ponderoso *The life of reason* (5 voll., 1905-06), una storia «naturale» dell'evoluzione dell'umana ragione, nei suoi aspetti scientifici, morali, estetici e religiosi (di partic. interesse il 1° vol., *Introduction and reason in common sense*), il cui modello può considerarsi l'hegeliana *Fenomenologia dello spirito* (→). S. non può tuttavia essere ritenuto un pensatore idealista, poiché in tutti i suoi scritti è presente una profonda insoddisfazione per le posizioni gnoseologiche dell'idealismo, insoddisfazione che lo condusse ad aderire alla corrente del «realismo critico» e a radicalizzare, soprattutto in *Scepticism and animal faith* (1923; trad. it. *Scetticismo e fede animale*), il dubbio «idealistico» sull'esistenza del mondo esterno. Se va riconosciuto che la nostra conoscenza della realtà non può essere altro che simbolica e rappresentativa e che la credenza in un mondo reale riposa su una fede animale, in quanto tale mai razionalmente legittimabile, non resterà all'analisi filosofica che volgersi a indagare le varie articolazioni di quell'essere che costituisce il residuo dell'interrogarsi scettico della coscienza. La tendenza all'introspezione psicologica delle prime opere cede a un tentativo di ricostruzione ontologica nell'ultimo lavoro di S., *Realms of being* (4 voll., 1927-40). Secondo S. nell'essere vanno distinte due modalità fondamentali, essenza e materia, e due modalità derivate, vita e spirito. Va peraltro notato che è l'analisi delle essenze – infinite di numero, individue, logicamente discrete, non congiunte da nessi causali, universali, dotate di un'esistenza particolare, non localizzabile nello spazio e nel tempo – a essere privilegiata; la materia è in ultima istanza inconoscibile se non attraverso le essenze. Combinazione complessa di naturalismo realistico e di platonismo, la filosofia di S. si risolve in definitiva, nonostante il persistente dualismo di esistenza ed essenza, in una teoria della soggettività trascendentale, che esalta la pura contemplazione al di sopra di ogni altra esigenza umana, pratica o conoscitiva. S. fu acuto critico estetico e filosofico, con una forte tendenza moralista, non di rado paradossale e contraddittorio per la molteplicità delle sue componenti culturali, scrittore esuberante e barocco, violentemente passionale al di là dell'apparente distacco; alcuni dei suoi contributi saggistici rappresentano il meglio della sua produzione. Tra di essi particolarmente notevoli *Winds of doctrine* (1913) e *Character and opinion in the United States* (1920). Politicamente e culturalmente fu sempre su posizioni aristocratiche, fedele alla sua ispirazione cattolica originaria, tenacemente avverso sia all'individualismo romantico sia all'egualitarismo democratico, al liberalismo e al pragmatismo, espressioni tipiche del clima ideologico statunitense della sua epoca, nonostante una qualche ambivalenza, particolarmente manifesta nel suo unico romanzo, *The last puritan* (1936; trad. it. *L'ultimo puritano: una memoria biografica in forma di romanzo*). Tra le altre sue opere si segnalano: *Interpretation of poetry and religion* (1900); *Three philosophical poets* (1910); *Egotism in German philosophy* (1915; trad. it. *L'io nella filosofia germanica*); *Dialogues in limbo* (1925); *Platonism and the spiritual life* (1927); *The genteel tradition at bay* (1931); *Some turns of thought in modern philosophy*

(1933); *Dominations and powers* (1951); nonché l'autobiografia *Persons and places* (3 voll., 1944-53). Postume sono apparse le lettere (*The letters of George Santayana*, a cura di D. Cory, 1955). Opere poetiche: *Sonnets and other verses* (1894; trad. it. *Sonetti*); *Lucifer, a theological tragedy* (1898); *The hermit of Carmel and other poems* (1911); *Poems* (1923). S. fu infine fortemente interessato anche al problema religioso, in special modo alla figura di Cristo (*The idea of Christ in the Gospel*, 1946; trad. it. *L'idea di Cristo nei Vangeli o Dio nell'uomo*).

Sartre, Jean-Paul

Filosofo e letterato francese (Parigi 1905 - ivi 1980).

Il teorico dell'impegno. Dopo essere stato allievo dell'École normale supérieure di Parigi, dove si laureò in filosofia, si recò in Germania, dove ebbe modo di ascoltare sia Husserl sia Heidegger e di approfondire la filosofia fenomenologica ed esistenziale di cui i due maestri tedeschi erano capiscuola. Tornato a Parigi, iniziò già negli anni Trenta la sua attività di letterato e di filosofo, a cui nel dopoguerra, con la fondazione di *Les temps modernes*, in collab. con Merleau-Ponty, si aggiunse l'interesse per la politica. Dai primi anni Cinquanta fino alla morte egli fu il massimo rappresentante, oltre che teorico, dell'impegno (engagement) dell'intellettuale in campo politico, dapprima come fiancheggiatore del Partito comunista, poi sulle posizioni di estrema sinistra emerse dal Maggio francese del Sessantotto. I suoi funerali, svoltisi a Parigi nel 1980, che videro un'amplissima partecipazione popolare, segnarono simbolicamente la fine di un'epoca storica, non soltanto per la cultura francese, ma per quella mondiale, per la quale S. aveva rappresentato, in un modo che non ha uguali nel 20° sec., un simbolo della lotta per la libertà (nonostante le sue chiare propensioni politiche, non si era mai iscritto a nessun partito) e di una determinata funzione dell'intellettuale.

La prima produzione letteraria. La caratteristica di S., fin dalla gioventù, è stata quella di essersi dedicato con pari impegno e con risultati di grande rilievo sia alla letteratura e al teatro sia alla filosofia. Fin dagli anni Trenta, contemporaneamente alla composizione di una serie di saggi di filosofia fenomenologica di notevole rilievo (in partic. *L'imaginaire*, 1940; trad. it. *Immagine e coscienza*), S. pubblicò un romanzo, *La nausée* (1938; trad. it. *La nausea*), che, oltre al valore letterario intrinseco, è diventato una sorta di manifesto dell'esistenzialismo. Dietro la «nausea», il male di cui soffre il protagonista del romanzo, si scopre esserci nient'altro che l'insensatezza dell'esistenza, che d'altra parte è anche la condizione della libertà umana: questa è capacità di nullificare ogni entità stabile, ma con ciò stesso si trova proiettata in un mondo completamente estraneo, che nulla ha a che fare e nulla può avere a che fare con essa.

Libertà e solitudine. Fin dagli inizi, insomma, la concezione di S. è segnata da un radicale dualismo: da una parte c'è la soggettività, la libertà, il per-Sé, che sono caratterizzati da una negatività radicale, da un Nulla che è attiva distruzione di ogni entità autosussistente, dall'altro le cose, «eccessive», invadenti e vischiose, l'Essere, l'in-Sé. Durante la guerra questa concezione viene espressa da S. nel suo primo grande testo filosofico, *L'être et le néant* (1943; trad. it. *L'essere e il nulla*), in cui sviluppa sistematicamente la sua ontologia dualista e la sua concezione tragica dell'esistenza umana come libertà assoluta condannata a un'eterna negazione della 'cosalità' in cui è «gettata». Vengono innanzitutto delineate le caratteristiche essenziali dell'essere, che sono la compattezza, l'opacità e l'identità con sé, e

poi quelle del non essere, che è per sua definizione qualcosa di meramente negativo, non fissabile ad alcuna determinazione. Il nulla, il per-Sé è dunque un essere del tutto eterogeneo all'essere in sé; a essere portatore del nulla è l'uomo, per cui la concezione sartriana si rivela fortemente incardinata sul momento della soggettività umana cosciente. Caratteristica del testo, che lo distacca dalla struttura delle tradizionali opere filosofiche, è l'utilizzo, ai fini dell'indagine concettuale, di una serie di sottili analisi psicologiche, specialmente di emozioni, di situazioni concrete, di atteggiamenti morali, fra cui la più nota e paradigmatica, per il suo nesso con l'essenziale libertà dell'uomo, è quella della «malafede». S., che non accetta la concezione heideggeriana dell'essere-per-la-morte, esprime molte riserve (specialmente per quanto riguarda l'idea fondamentale dell'inconscio) nei confronti della psicoanalisi freudiana, e formula un'originale prospettiva di «psicoanalisi esistenziale». La concezione della libertà assoluta del singolo uomo si sposa ancora con un'idea di radicale solitudine: gli altri, secondo la visione che S. esprimerà nel famoso atto unico *Huis clos* (1944; trad. it. *A porte chiuse*), sono per noi «un inferno», il loro stesso sguardo congela e distrugge la nostra libertà.

Il pessimismo etico. Ma gli eventi della guerra mondiale, la partecipazione, seppur in forma soltanto intellettuale, alla Resistenza contro l'invasore nazista e poi le grandi discussioni politiche seguite alla Liberazione faranno maturare in S., su questo punto, una concezione profondamente differente: soltanto gli altri e la condivisione di battaglie per i valori comuni dell'umanità possono dare un senso all'esistenza; quello che era stato un pessimismo rassegnato si trasforma così in un pessimismo etico: la morale e la volontà, la decisione, l'intervento attivo nelle cose degli uomini, la politica saranno ormai le caratteristiche distintive dell'opera di S. fino alla sua morte. La conferenza su *L'existentialisme est un humanisme* (1946; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*) è l'espressione più chiara di questa svolta e contiene anche alcuni dei temi di fondo della nuova concezione esistenzialistica (ora definita esplicitamente, fin nel titolo, «un umanismo») a cui S. è pervenuto. Così come non si danno valori precostituiti, non si dà un'essenza fissa e determinabile dell'uomo, che non è altro che ciò che si fa e, dunque, responsabile di quello che è, di fronte a sé e agli altri. Esistenzialismo significa dunque ora la creazione di valori universali a partire dalle varie situazioni storiche in cui ci troviamo, e «umanismo» (termine che susciterà in seguito molte polemiche, in primo luogo le obiezioni di Heidegger, nella sua famosa Lettera sull'umanismo) assume pertanto per Sartre un significato assai peculiare, poiché è fondamentalmente l'aspirazione alla libertà che unisce tutti gli uomini.

La riflessione sulla praxis. Negli anni seguenti, da questa posizione morale ancora assai indeterminata sul piano politico, S. perverrà, specie dopo la rottura, nel 1953, con Merleau-Ponty, ad avvicinarsi sempre di più al comunismo; di conseguenza, il fuoco della riflessione sartriana si sposta sul rapporto fra esistenzialismo e marxismo e sulle questioni della praxis e della storia: sono questi i temi a cui è dedicata la *Critique de la raison dialectique* (1960; 2° vol. post., 1985; trad. it. *Critica della ragione dialettica*), il lavoro filosofico più maturo e sistematico che egli ha composto dopo *L'essere e il nulla*. Il tentativo di rinnovare il marxismo, di farne una filosofia non dogmatica è la sostanza dell'opera, in cui la «ragione dialettica», che caratterizza la prassi umana, cioè la storia, viene contrapposta alla ragione meccanica delle scienze naturali. Anche al dualismo fra essere e nulla S. conferisce una nuova veste, che tenta di dare una risposta alla burocratizzazione a cui era andata incontro la rivoluzione sovietica: Sartre vede ora un'oscillazione perpetua e irriducibile fra un momento attivo della libertà individuale come «totalizzazione» e la sua ricaduta nel «pratico-inerte»; il

primo momento troverà la sua espressione privilegiata nella concezione del «gruppo in fusione», cioè di un collettivo rimesso continuamente in gioco dalla sua stessa praxis, teorizzazione che egli applicherà successivamente agli eventi del Maggio francese, che lo videro attivamente coinvolto. Ma non bisogna dimenticare che, nel frattempo, S. aveva continuato a coltivare i suoi interessi letterari con altrettanto impegno: ne fanno prova, in primo luogo, la straordinaria opera, di carattere autobiografico, *Les mots* (1964; trad. it. *Le parole*), in cui l'autore sottopone a una spietata quanto lucida analisi autocritica la sua attitudine di letterato e di intellettuale, e in partic. la sostituzione delle «parole» con la realtà che aveva molto a lungo praticato; in secondo luogo, il monumentale studio su Flaubert, *L'idiot de la famille* (3 voll., 1971-72; trad. it. *L'idiota della famiglia*), che rappresentò l'attività segreta dei tardi anni di un S. che sembrava completamente assorbito da un impegno politico totalizzante ed estremistico: conferma della ricchezza e della poliedricità di una personalità della cui opera molti fili rimangono probabilmente ancora da districare e che, nonostante le sue non poche contraddizioni ed errori, ha lasciato nella cultura del 20° sec. un'impronta difficilmente cancellabile.

Scheler, Max

Filosofo tedesco (Monaco di Baviera 1874 - Francoforte sul Meno 1928).

Fu prof. nelle univv. di Jena, di Monaco e, dopo un periodo lontano dall'insegnamento trascorso a Berlino (1910-19), nelle univv. di Colonia e di Francoforte. Dopo un saggio ispirato ancora alle prospettive del suo maestro Eucken (*Die transzendente und die psychologische Methode*, 1900), S. si avvicinò alla fenomenologia husserliana, sviluppandola anzitutto in direzione dell'etica con una serie di scritti tra cui il più celebre e importante è *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916; trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*). Il metodo fenomenologico consente infatti, secondo Sch., d'individuare oggetti completamente inaccessibili all'intelletto e disposti tra loro in un ordine eterno e gerarchico: i valori. L'accertamento del loro ordine mediante un'intuizione «sentimentale» - qualcosa di simile alle «ragioni del cuore» di cui aveva parlato Pascal - porta alla scoperta di leggi altrettanto precise ed evidenti di quelle della logica e della matematica e tali da rendere possibile la fondazione dei fenomeni morali. Proprio per non aver riconosciuto i valori come contenuto a priori originario del sentire umano, Kant, secondo S., ha travisato la morale in senso «formalistico» e ha ridotto il volere a semplice applicazione della logica, sacrificando così la persona umana e la sua effettiva autonomia a una legge formale impersonale. I valori devono poi essere accuratamente distinti nei loro diversi piani (o modalità), che vanno da quello dei valori connessi alla sensibilità (come il gradevole e lo sgradevole), a quelli vitali (come il benessere, il malessere, la salute, ecc.), a quelli spirituali (il bello, il giusto, il vero, i valori culturali in generale) e infine a quelli religiosi (il sacro). All'approfondimento di quest'ultimo tipo di valori tende la filosofia della religione sviluppata soprattutto in *Vom Ewigen im Menschen* (1921; trad. it. *L'eterno nell'uomo*), dove S. si avvicinò al cattolicesimo mettendo al centro della sua filosofia la concezione dell'amore come rapporto essenziale della persona umana con il Dio-persona. Su questa centralità della persona e dell'amore è pure fondata la sociologia di S., trattata soprattutto nell'opera *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) e rivolta a una critica serrata della civiltà moderna, accusata di aver rovesciato in modo utilitaristico e pragmatistico quei valori di corresponsabilità e solidarietà sui quali soltanto si può sviluppare

una «comunità personale» autentica. Negli ultimi anni della sua vita S. lavorò alla costruzione di un'antropologia filosofica, di cui pubblicò i primi risultati nel volume *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928; trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*), e che rimase interrotta per la sua morte. In quest'ultima fase del suo pensiero S. si allontanò dalla concezione cristiana di Dio come pura trascendenza, attribuendo anche alla divinità quella dualità e quell'opposizione tra lo spirito, come razionalità, e l'istinto, come impulso, che sono costitutive dell'uomo, e considerando la storia come sviluppo del loro conflitto in vista della piena realizzazione del divino attraverso l'uomo e nell'uomo. Tra le altre sue opere vanno ricordate: *Vom Umsturz der Werte* (1915; trad. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*); *Wesen und Formen der Sympathie* (1923; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*); *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (1923-24), oltre a una numerosa serie di inediti pubblicati nei *Gesammelte Werke* (1954 segg.).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Filosofo (Leonberg, Württemberg, 1775 - Ragaz, Svizzera, 1854).

Gli studi e i primi scritti. Tra il 1790 e il '95 studiò nel seminario teologico protestante di Tubinga, dove strinse amicizia con Hegel e Hölderlin e dove conseguì il titolo di magister con una dotta dissertazione di esegesi biblica pubblicata nel 1792. Terminati gli studi filosofico-teologici, lavorò (1796-97) come precettore privato presso la famiglia del barone von Riedesel, ciò che gli permise di seguire corsi di filosofia e di scienze fisico-matematiche all'univ. di Lipsia, di viaggiare per la Germania e di ascoltare a Jena le lezioni di Fichte, che ebbero efficacia decisiva per la sua formazione. Segno dell'eccezionale precocità dell'ingegno schellinghiano sono, oltre ad alcuni saggi sul mito e su problemi esegetici, tre rilevanti scritti a carattere filosofico: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795; trad. it. *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*); *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) e *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795-96; trad. it. *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo; nuova deduzione del diritto naturale*), dove S. sviluppa sostanzialmente una problematica affine a quella fichtiana, cercando una spiegazione unitaria e genetica del sapere in base all'intuizione intellettuale e, soprattutto nelle *Lettere filosofiche*, dando particolare importanza al problema della possibilità del passaggio tra infinito e finito. All'elaborazione di questi motivi idealistico-trascendentali sono pure dedicati gli scritti raccolti con il titolo *Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* nel 1797.

La filosofia della natura. A partire da questo stesso anno S. inizia la serie di grandi opere di 'filosofia della natura', fondamentali per il pensiero romantico e destinate ad avere grande importanza nel dibattito filosofico e scientifico del tempo, sia pur attraverso contrastanti giudizi: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797, 1803); *Von der Weltseele* (1798, 1806), letta e apprezzata da Goethe; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799; trad. it. *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*); *Einleitung all'Erster Entwurf* (1799); *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* (1800); *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801); *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802); *Die vier edlen Metallen* (1803); *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1805); *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806; trad. it. *Aforismi sulla filosofia della natura*). In questi scritti S., che nel frattempo (1798) era stato chiamato come prof. straordinario a insegnare accanto a Fichte nell'univ. di Jena, cerca

di mostrare come i principi della filosofia trascendentale siano in grado di dar conto non solo dell'intero sviluppo della coscienza, ma anche della natura, e di fondare anzi in modo unitario i risultati delle scienze che nell'epoca andavano affermandosi con clamorose scoperte, come la chimica e la biologia. Muovendo in partic. dall'osservazione dei fenomeni elettrici, magnetici e galvanici e dei fondamenti fisiologici della sensibilità, S. si vale dei principi, cari anche a Goethe, di «polarità» e «potenziamento» per mettere in luce come l'intera natura costituisca un grandioso processo dinamico e organico, irriducibile al puro meccanicismo atomistico, e articolato in diversi livelli o «potenze», ciascuno dei quali è come la ripetizione del precedente su un piano più alto (così, per es., magnetismo, elettricità e chimismo sul piano della materia e sensibilità, irritabilità e Bildungstrieb sul piano dell'organismo). Questa «costruzione» della natura, che prende le mosse dalla «costruzione» kantiana del concetto di materia mediante attrazione e repulsione dei Primi principi metafisici della scienza della natura (1786), tende però sempre più a trasformarsi in una «fisica speculativa» o in uno «spinozismo della fisica» che si sviluppa interamente da principi a priori e considera l'esperienza come termine ad quem, e non come termine a quo. Non per questo però la filosofia della natura si pone come qualcosa di isolato o indipendente dalla filosofia trascendentale, alla quale invece rimane strettamente intrecciata. Non solo la polarità della natura a partire dalle sue forme più elementari (come l'unità e l'opposizione di attrazione e repulsione) corrisponde a quella della coscienza (già l'intuizione sensibile implica una limitazione dell'intuizione pura come attività infinita), ma a ogni grado di sviluppo e di potenziamento della natura corrisponde un grado di sviluppo e di potenziamento dello spirito e viceversa. La natura appare così come la preistoria o la storia pietrificata dello spirito, e lo spirito, da parte sua, come la consapevolezza della manifestazione dell'Assoluto nella natura.

L'«organo» della filosofia: intuizione intellettuale e arte. Sono queste le tesi centrali del System des transzendentalen Idealismus (1800; trad. it. Sistema dell'idealismo trascendentale), una delle opere più organiche e fortunate di S., dove viene pure affrontato il problema dell'«organo» della filosofia. Se infatti filosofia della natura e filosofia trascendentale sono perfettamente simmetriche e parallele, presuppongono però entrambe una contrapposizione tra natura e spirito che non è affatto originaria, ma è risultato di una distinzione e scissione operatasi nell'unità e identità originaria dell'Assoluto. Tale identità e unità originaria non può però essere ritrovata mediante processi di dimostrazione o di riflessione – che sempre presuppongono la distinzione tra spirito e natura, soggetto e oggetto – bensì soltanto attraverso una forma di intuizione intellettuale dove attività e passività, libertà e necessità, conscio e inconscio coincidono. Soltanto l'arte in quanto espressione dell'infinito nel finito, coincidenza di produttore e prodotto, attesta concretamente la realtà di una tale intuizione intellettuale e costituisce pertanto l'autentico organo della filosofia come sapere dell'Assoluto (di qui la qualifica di idealismo 'estetico' a volte attribuita al pensiero di S. o, quanto meno, a questa sua fase).

Filosofia dell'identità e problema della libertà. Frattanto la situazione accademica a Jena era molto cambiata in seguito alla partenza di Fichte coinvolto nell'Atheismusstreit, e all'arrivo, nel 1801, di Hegel, con il quale S. rinsaldava i vincoli dell'antica amicizia e dava inizio alla pubblicazione del Kritisches Journal der Philosophie. È il momento di più intensa e feconda collaborazione tra i due grandi filosofi, i cui rapporti dovevano poi allentarsi con il passaggio di S. all'univ. di Würzburg nel 1803 e guastarsi definitivamente nel 1807 con la pubblicazione della Fenomenologia dello spirito (→) e il ben noto attacco hegeliano contro la filosofia dell'intuizione. Continuava frattanto intensa l'attività di S., che pubblicava la

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801; trad. it. Esposizione del mio sistema filosofico), il dialogo Bruno, oder über das natürliche Prinzip der Dinge (1802; trad. it. Bruno, o Del principio divino e naturale delle cose: un dialogo), le Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803; trad. it. Lezioni sul metodo dello studio accademico), approfondendo e sviluppando il suo sistema come «filosofia dell'identità» mediante la ripresa di temi neoplatonici, böhmiani e della mistica sveva (Oetinger, ecc.). Il finito appare così come informazione e plasmazione dell'ideale nel reale attraverso un continuo processo di tensione tra indifferenza e differenza che si articola nella molteplicità delle idee considerate come matrici non solo delle realtà naturali, ma anche dei processi storici e spirituali (arte, mitologia, scienza, ecc.). Tuttavia, proprio nella definizione del rapporto tra finito e infinito e del processo di manifestazione del divino nella natura e nella storia, S. veniva a scontrarsi con la difficoltà che già è avvertita in Philosophie und Religion del 1804 e che viene poi tematizzata in un altro tra i più noti e fortunati scritti schellinghiani: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809; trad. it. Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano), e cioè il problema del male, o meglio della possibilità di conciliare la libertà e il male con il «divenire» di Dio. Si sviluppava così una linea di ricerca sul processo interno alla divinità stessa nel suo sforzo di staccarsi dal suo oscuro «fondamento» per dominarlo e realizzarsi come «personalità assoluta», che portava S. ad affrontare problemi teosofici e teogonici in un'opera sulle «età del mondo» alla cui stesura lavorò a lungo, ma che fu realizzata solo in parte e pubblicata postuma (Die Weltalter, redatta in due riprese, 1811 e 1813; trad. it. Le età del mondo). Questa fase del pensiero schellinghiano coincide con un periodo piuttosto difficile della sua vita, in quanto S. nel 1806 dovette lasciare Würzburg per trasferirsi a Monaco come segretario dell'Accademia delle scienze e fu duramente colpito dalla morte (1809) della moglie Carolina Schlegel, la cui forte personalità aveva esercitato su di lui una notevolissima influenza. Dopo il periodo di Monaco (1806-20), interrotto soltanto nel 1810 da una permanenza a Stoccarda, dove tenne delle lezioni raccolte poi appunto con il titolo Stuttgarter Privatvorlesungen, S., che nel frattempo aveva sposato Paolina Gotter (1812), si trasferì a Erlangen, dove tenne dei corsi liberi presso l'università.

L'empirismo filosofico. Nel 1827 S. tornò a Monaco dove fu eletto presidente dell'Accademia delle scienze e chiamato a insegnare all'università allora fondata. Vi rimase fino al 1841, quando fu chiamato a Berlino sulla cattedra che era stata di Hegel anche con l'intento di contrastare l'influenza della scuola hegeliana. Tra i suoi uditori S. ebbe Feuerbach, Kierkegaard ed Engels, ma non ottenne un successo proporzionato alle attese e i suoi ultimi anni furono amareggiati da violente polemiche con gli hegeliani e con il teologo razionalista H.G. Paulus. In questo lungo periodo S. proseguì e approfondì le linee già abbozzate nelle ricerche sulle «età del mondo», conducendo un'ampia polemica contro l'intera filosofia moderna (a cui dedicò a cavallo degli anni Trenta un importante ciclo di lezioni pubblicato postumo: Zur Geschichte der neueren Philosophie; trad. it. Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed Esposizione dell'empirismo filosofico), considerata come lo sviluppo coerente e sempre più radicale della 'filosofia negativa'; tale è la filosofia fondata puramente sulla logica e sulla dimostrazione (di cui la forma più tipica era la filosofia hegeliana) e volta a cogliere le essenze, il 'che cosa', ma incapace di attingere l'esistenza, il 'che'. Quest'ultimo compito poteva essere assolto soltanto dall'«empirismo filosofico», o «filosofia positiva», che S. andò elaborando negli ultimi anni e che ha come tema principale la filosofia della mitologia e della rivelazione. Nel filone del rinnovato

interesse romantico per la mitologia, della quale viene rivendicata la specificità rispetto a ogni sua riduzione razionalistica a inganno, a ignoranza, o a travestimento consapevole di verità morali e intellettuali presupposte, la filosofia della mitologia di S. si distingue come il tentativo di ricostruire sistematicamente il dispiegarsi della mitologia secondo un'interna necessità che riflette la peripezia della coscienza nel suo distacco e allontanamento dalla divinità e al tempo stesso l'attuarsi del processo «teogonico» nella coscienza. Risalgono a quest'ultimo periodo le due opere, anch'esse pubblicate postume, *Philosophie der Mythologie* (scritta tra il 1842 e il 1854; trad. it. *Filosofia della mitologia*) e *Philosophie der Offenbarung* (scritta nel 1854; trad. it. *Filosofia della rivelazione*).

Interpretazione della filosofia schellinghiana. Il fatto che la stragrande maggioranza delle opere dell'«ultimo» S. sia rimasta inedita spiega, almeno in parte, il diffondersi e il persistere dello schema storiografico «dinastico», del resto di origine hegeliana, secondo cui il pensiero schellinghiano costituisce unicamente un momento di sviluppo e di passaggio nella traiettoria dell'idealismo da Kant e Fichte a Hegel e la sua importanza si riduce all'evidenziazione del momento oggettivo della natura, superato e integrato poi nella sintesi hegeliana, mentre le sue ultime fasi sarebbero semplicemente un vano tentativo di contrastare il corso ormai assunto dalla storia del pensiero. Per altro verso, nella seconda metà del 19° sec. il pensiero schellinghiano, così inteso, fu coinvolto nel giudizio negativo sull'idealismo in generale e sulla filosofia romantica della natura in particolare. Nel Novecento l'affermarsi, da un lato, di tematiche intuizionistiche, vitalistiche, fenomenologiche, esistenzialistiche e ontologiche, e, dall'altro, l'esigenza di una considerazione più ampia del Romanticismo, che non lo riducesse alla fase jense e berlinese degli ultimi anni del Settecento e dei primi dell'Ottocento, hanno portato a guardare con nuovo interesse al pensiero schellinghiano e anche alla filosofia dell'ultimo Schelling. Questo indirizzo di ricerca ha dato importanti risultati sia sul piano del confronto critico-speculativo di filosofi come Marcel, Jaspers e Heidegger, sia su quello delle interpretazioni parziali o complessive del pensiero schellinghiano. Le cose stanno diversamente se dal piano delle interpretazioni si passa a quello dell'influenza diretta o indiretta, che è stata ampia e penetrante già nell'Ottocento, non solo in Germania, ma in Francia, secondo una linea che va da Madame de Staël e Cousin attraverso Secrétan e Ravaisson fino a Bergson; nel mondo anglosassone soprattutto attraverso S.T. Coleridge e nell'Europa orientale soprattutto attraverso le correnti slavofile.

Schlegel, Friedrich von

Scrittore e filosofo (Hannover 1772 - Dresda 1829).

Dagli studi filologici a un nuovo genere di critica letteraria. S. studiò diritto a Gottinga e poi a Lipsia, ma i suoi interessi si rivolsero soprattutto alla letteratura e alla poesia greca di cui, nella sua giovinezza, volle essere il «Winckelmann». I suoi primi scritti, composti a Dresda dove si era trasferito nel 1794 (*Von der Schule der griechischen Poesie*, 1794; *Über das Studium der griechischen Poesie*, 1795-96, trad. it. *Sullo studio della poesia greca*), sono infatti un'esaltazione della poesia greca – secondo linee interpretative molto vicine alla distinzione schilleriana tra poesia «ingenua» e poesia «sentimentale» – come veramente «oggettiva», intrinsecamente e spontaneamente armonica, a differenza di quella moderna intrinsecamente soggettiva e incapace di vera perfezione. Dopo lo scritto *Über den Republikanismus* del 1796, dove si avvertono i risultati della riflessione sul decorso della Rivoluzione francese, S. pubblicò alcuni saggi, importanti anche come esempio di un nuovo

stile di critica letteraria, storica e filosofica insieme, su Jacobi (1796), Forster (1797), Lessing (1797) e il Meister di Goethe (1798), a cui seguirono la *Geschichte der Poesie der Griechen und der Römer* (1798) e la *Lucinde* (1799), un romanzo oggetto di molte polemiche per la sua spregiudicata presentazione della concezione romantica dell'amore. Furono anni di esperienze decisive per S. che, prima a Jena (1796) e poi a Berlino (1797), incontrò quelli che dovevano essere tra i maggiori esponenti del primo Romanticismo, come il poeta e filosofo Novalis e il teologo e filosofo Schleiermacher; con quest'ultimo e con il fratello August Wilhelm collaborò, a Berlino, alla rivista *Athenaeum* (1798-1800), organo del primo Romanticismo. Prima nella rivista *Lyceum* (1797) e poi appunto nell'*Athenaeum*, S. pubblicò una nutrita serie di frammenti che, insieme al *Gespräch über die Poesie* (1800, sempre nell'*Athenaeum*; trad. it. *Dialogo sulla poesia*), contengono i principali fondamenti della sua concezione della poesia.

La riflessione estetico-filosofica. Sviluppando motivi già presenti nei primi scritti, ma in un quadro ormai di minore entusiasmo classicistico, in questa fase della sua riflessione S. sottolinea il legame tra la poesia romantica e alcuni caratteri essenziali della civiltà moderna come la mancanza di una mitologia che potesse svolgere una funzione analoga a quella della mitologia greca, su cui la poesia classica era interamente incentrata (da ciò il programma di una «nuova mitologia» fondata su una filosofia della natura di tipo schellinghiano), e la presenza ormai insopprimibile dell'aspirazione, posta dal cristianesimo, a cogliere ed esprimere l'infinito. Per questo la poesia romantica non può che essere «progressiva», nel senso che non può mai trovare realizzazione adeguata dell'idea nel reale e deve pertanto perseguirlo incessantemente; per questo la poesia romantica è anche inscindibile dall'«ironia» come consapevolezza intrinseca alla poesia del proprio limite costitutivo, per cui è destinata a rimanere sempre sospesa tra apparenza e realtà, tra il giocoso e il serio. In questo senso ancora la poesia romantica è «trascendentale» giacché, analogamente alla filosofia trascendentale kantiana e fichtiana, è costituita dal continuo riferimento ai modi di operare del soggetto ed è «poesia della poesia», in quanto deve rappresentare insieme l'artista e l'opera, il produttore e il prodotto, come ha saputo fare magistralmente Goethe. La poesia romantica, infine, non può che essere «universale», giacché non può certo ridursi o identificarsi con nessuno dei tradizionali generi letterari isolatamente, ma tende a una continua compenetrazione non solo dei diversi generi, ma soprattutto di arte e vita, di arte e filosofia; in questo senso il romanzo è la tipica forma di arte romantica per il suo carattere storico e poetico insieme. Considerazioni analoghe, secondo S., valgono per la filosofia che non può né deve rimanere chiusa nelle strettoie del finito e dei procedimenti dimostrativi propri della matematica, o, peggio, irrigidirsi in un sistema, dovendo piuttosto operare come incessante distruzione dei diversi sistemi al fine di promuoverne una integrazione continua e circolare simile a quella dei processi chimici e biologici in natura. All'approfondimento di questi temi filosofici, largamente influenzati da Fichte, sono dedicati i primi anni dell'Ottocento in cui S. tenne un corso di filosofia a Colonia (1804) e fondò a Parigi una nuova rivista, *Europa* (1803-05).

Il periodo austriaco: la centralità dell'esperienza cristiana. Frattanto i suoi interessi andarono allargandosi dalle letterature germaniche a quelle romanze, specie a quella spagnola, e poi a quelle orientali e soprattutto a quella indiana a cui è dedicata l'opera *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (trad. it. *Sulla lingua e la sapienza degli Indiani*) del 1808. Nel 1808 S. si convertì al cattolicesimo e successivamente partecipò attivamente alla lotta antinapoleonica, stabilendosi a Vienna come segretario della Cancelleria imperiale. Nel 1815 fu a Francoforte

come segretario della missione austriaca presso la Dieta e nel 1819 si recò in Italia con K. Metternich. A Vienna nel 1812 tenne le *Vorlesungen über die Geschichte der alten und der neuen Literatur* (trad. it. *Storia della letteratura antica e moderna*) che furono edite poi nel 1815 ed ebbero molta fortuna nell'Ottocento. Fondò due nuove riviste: *Deutsches Museum* (1812-13), e *Concordia* (1820-23), con lo scopo di promuovere un completo rinnovamento della vita e della cultura tedesca in base a un cristianesimo inteso in chiave di motivi romantici, come appare anche dalle lezioni che tenne negli ultimi anni della sua vita: *Philosophie des Lebens* (1827), *Philosophie der Geschichte* (1828) e *Philosophie der Sprache und des Wortes* (1828). La storia, il linguaggio e la rivelazione sono riportate a un concetto di «vita» come pienezza interiore e armonia originaria di facoltà andate perdute con il peccato e con l'oblio della «parola eterna» su cui si fondano tutte le filosofie, anche quelle precristiane; pienezza e armonia che è compito della storia, come conquista del divino, ritrovare e realizzare.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst

Filosofo e teologo (Breslavia 1768 - Berlino 1834).

La vita e le opere. Formatosi in ambiente pietistico, attraversò una fase illuministica quando nel 1787 s'iscrisse all'univ. di Halle per studiarvi teologia. Dopo essere stato precettore in Prussia Orientale (1790-93) e aiuto predicatore a Landsberg, nel 1796 si trasferì a Berlino, dove conobbe Schlegel e divenne uno dei principali esponenti del movimento romantico collaborando anche alla rivista *Athenaeum*. Di quest'epoca è il suo scritto forse più celebre, le *Reden über die Religion* (1799), cui seguirono i *Monologen* (1800; i due scritti sono comparsi assieme in trad. it. *Discorsi sulla religione e monologhi*) e i *Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde* (1800; *L'amore romantico: lettere intime sulla Lucinde di F. Schlegel*). La sua adesione al romanticismo e specialmente la sua difesa del romanzo di Schlegel gli crearono difficoltà con gli ambienti ecclesiastici e nel 1802 dovette lasciare Berlino e trasferirsi a Stolpe come predicatore di corte. Nel 1803 pubblicò le *Grundlinien einer Kritik der Sittenlehre* e nel 1804 fu chiamato come professore nell'univ. di Halle, dove tenne corsi di etica; di quel periodo è lo scritto *Weihnachtsfeier* (1806; trad. it. *La festa di Natale: un dialogo*). Costretto a lasciare Halle per l'invasione napoleonica, tornò a Berlino (1807), dove fu tra i promotori e i programmatori della nuova università, fondata nel 1810, della cui facoltà teologica divenne decano. Nello scritto *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn* (1808; trad. it. *Sull'università*), espone alcuni dei principi rimasti poi fondamentali nella concezione, vicina a quella di von Humboldt, dell'università come centro di libera formazione e di autonomo sviluppo morale e intellettuale, in contrasto con la posizione più rigida e accentratrice di Fichte. La sua opera teologica principale è *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-22; trad. it. parziale *La dottrina della fede*). Altre opere importanti, pubblicate postume nell'ediz. delle *Sämtliche Werke* (33 voll., 1836-64) e alcune anche in nuove edizioni ampliate, sono: *Hermeneutik und Kritik* (1838, nuova ed. 1959; trad. it. parziale in *Etica ed ermeneutica*); *Dialektik* (1839, nuova ed. 1942); *Geschichte der Philosophie* (1839); *Aesthetik* (1842, nuova ed. 1931; trad. it. *Estetica*); *Christliche Sittenlehre* (1843); *Erziehungslehre* (1849; trad. it. *Lezioni di pedagogia*). Si ricordano inoltre: *Predigten* (10 voll., 1836-56) e la traduzione dei dialoghi di Platone, escluso il *Timeo* (5 voll., 1804-09; 6 voll., 1817-28).

La religione come intuizione e sentimento. S. ha in comune con i romantici (e, entro certi limiti, con Hegel) la polemica contro ogni visione parziale, frammentaria, finita dell'Universo, incapace di cogliere la vita come produttività infinita che si dispiega in un'inesauribile molteplicità di manifestazioni; ma S. sviluppa tale polemica soprattutto riguardo alla religione, che distingue nettamente sia dalla metafisica sia dalla morale, come prospettive limitanti e limitate che vogliono l'una spiegare l'Universo infinito mediante procedimenti dimostrativi e classificatori, l'altra trarne un sistema di doveri astratti. La religione invece, secondo S., considera l'Universo in un modo del tutto diverso e specifico in quanto intuizione e sentimento dell'infinito come unità e totalità insieme. Intuizione e sentimento sono poi sempre individuali e irripetibili e perciò si dispiegano in un processo incessante che coincide con la rivelazione, essendo propriamente 'rivelazione' ogni intuizione nuova e originaria dell'Universo. In tal modo è abbandonata sia la concezione positiva e storica della rivelazione, sia la sua fondazione a opera della teologia razionale, e al centro della religione è posta la fantasia come ciò che vi è di più alto e di più originario nell'uomo. Sviluppando un mondo tipico del Romanticismo (si pensi, per es., all'idealismo 'magico' di Novalis), S. intende la fantasia come quell'immaginazione trascendentale che, secondo l'idealismo, è alla base di ogni nostra rappresentazione del mondo e condiziona tutte le altre nostre facoltà conoscitive. Collegata così la fede in Dio alla fantasia, si spiega perché la religione possa giungere là dove non arriva la metafisica e, in quanto «sentimento di dipendenza» dall'infinito, possa cogliere la dialettica tra Dio e mondo come termini tra loro irriducibili e inscindibili al tempo stesso. In questa concezione unitaria e aperta insieme della presenza di Dio nel mondo, dell'infinito nel finito, s'inquadra pure la critica dell'etica dell'imperativo categorico, condotta secondo linee vicine a quelle di Schiller, come espressione dell'aspetto soltanto negativo della ragione. L'etica al contrario, come dottrina dei 'beni', della 'virtù' e dei 'doveri', deve mostrare il concreto attuarsi dell'identità di natura e di ragione in costruzioni organiche e simboliche insieme, nelle quali si realizza concretamente e storicamente l'individualità come persona.

L'ermeneutica. Se nell'Ottocento ha avuto particolare fortuna la filosofia della religione di S., successivamente, attraverso lo storicismo di Dilthey, l'ontologia di Heidegger, e l'ermeneutica filosofica di Gadamer, sono stati evidenziati notevoli spunti originali della sua concezione dell'ermeneutica che la solleva al di sopra della tradizionale funzione di scienza ausiliaria della teologia, della filosofia, della giurisprudenza, ecc. e la innalza a un'arte dell'interpretazione decisiva per la comprensione storica ed estetica. Propugnando infatti un tipo di lettura storica che sappia intendere il testo come l'autore e meglio dell'autore, S. enuncia il principio fondamentale e peculiare del «circolo» ermeneutico, per cui il comprendere consiste nell'andare dal tutto alle parti e viceversa in un incessante sforzo di «ricostruzione» di senso. Qualche spunto interessante è stato ravvisato pure nella sua estetica, soprattutto da Croce, che ne ha rilevato la tendenza a cogliere il carattere specifico dell'arte come libera produttività e raffigurazione.

Schlick, Moritz

Filosofo tedesco (Berlino 1882 - Vienna 1936). Conseguì il dottorato con Planck a Berlino nel 1904. Insegnò poi nelle univv. di Rostock (1911-17) e di Kiel (1921) e nel 1922 ottenne la cattedra di filosofia delle scienze induttive nell'univ. di Vienna, città dove divenne uno degli animatori del Circolo di Vienna (→ Vienna, Circolo di), centro di diffusione della nuova

filosofia scientifica neopositivistica. Diresse con Philipp Frank la collezione di studi neopositivisti in cui apparve il suo saggio *Fragen der Ethik* (1930; trad. it. *Problemi di etica e Aforismi*). Fu assassinato da uno studente. Già nella sua prima opera significativa, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (1917; trad. it. *Spazio e tempo nella fisica contemporanea*), S. aveva sviluppato, sotto l'influenza dell'epistemologia di Helmholtz e di Poincaré, e in base a un'analisi della teoria relativistica einsteiniana, una critica radicale delle posizioni gnoseologiche kantiane, specie della concezione del sintetico a priori, mostrando l'impossibilità dell'assolutizzazione kantiana della fisica newtoniana, la convenzionalità di alcuni assunti scientifici e il costante rimando delle teorie scientifiche a una fase empirica. Successivamente nella sua *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918; trad. it. *Teoria generale della conoscenza*) S. estendeva la sua critica all'intero ambito della conoscenza, sottolineando l'eshaustività della distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche a posteriori e approdando a una forma di realismo critico. Proponeva inoltre un criterio di demarcazione tra proposizioni scientifiche e proposizioni metafisiche, considerando queste ultime formazioni linguistiche in contraddizione con le regole del linguaggio, visto come rispecchiamento del reale. Il contatto con Wittgenstein e con Carnap condusse più tardi S. a concepire come compito della filosofia non più l'acquisizione di conoscenze, ma la riflessione critica sui metodi e sui concetti della scienza mediante l'applicazione dell'analisi logica del linguaggio. La chiarificazione preliminare del significato dei termini in esame consente così a S. la purificazione dei concetti scientifici dai fraintendimenti metafisici e la critica analitica di importanti posizioni filosofiche contemporanee. Di notevole importanza l'equazione da lui proposta tra criterio di significanza e criterio di verifica (il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica), fonte di accese polemiche nell'ambito del Circolo di Vienna. S. elaborò anche una sua riflessione etica, concependo l'etica come scienza di fatti, non normativa, e tentando, mediante un'analisi dei valori, la fondazione empirica dell'eudemonismo: saranno eticamente valide solo quelle azioni cui si accompagni un'esperienza gioiosa, quella tipica del gioco e dell'età giovanile. Tra le sue opere si segnalano: *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre* (1908); *Vom Sinn des Lebens* (1927); *Gesammelte Aufsätze 1926-36* (post., 1938); *Gründzüge der Naturphilosophie* (post., 1948); *Natur und Kultur* (a cura di J. Rauscher, post., 1952); *Aphorismen* (post., 1962; trad. it. *Problemi di etica e Aforismi*).

Schmitt, Carl

Filosofo e giurista tedesco (Plettenberg 1888 - ivi 1985). Prof. a Monaco e poi a Berlino presso la Scuola superiore di amministrazione, durante il nazismo fu nominato consigliere di Stato prussiano e prof. di diritto pubblico a Berlino. Attaccato dalle S.S. sulla loro rivista (*Das Schwarze Korps*), rinunciò a parte dei suoi incarichi. Dopo la guerra fu processato dagli alleati per i suoi rapporti con il nazismo, e venne prosciolto (1947) con un 'non luogo a procedere', ma con il divieto di insegnamento. Ritiratosi nella nativa Plettenberg, continuò i suoi studi fino alla morte. La produzione filosofica di S. può essere divisa in tre fasi. La prima, la fase 'decisionistica' (→ decisionismo), è legata alla riflessione sul concetto di 'politico'. Ispirandosi ad autori classici come Hobbes, e a moderni come Juan Donoso Cortés e Weber, S. isola il concetto di politico in quanto tale, e lo lega strettamente al rapporto amico-nemico. Secondo S. il fenomeno politico sorge in seno a una comunità di individui quando questa prende coscienza di sé stessa come di una comunità di intenti, mantenuta unita dalla fede negli stessi valori e decisa a proteggersi per mezzo di 'rappresentanti' che aiutino

gli amici e combattano i nemici. Da questo punto di vista l'ordinamento giuridico – la costituzione – grazie al quale tale comunità prende forma legale non deve mai essere considerato secondo la lettera, ma secondo lo spirito. Ciò diventa particolarmente vero quando viene messa in pericolo la vita stessa della comunità. Tale era la situazione della Repubblica di Weimar, per fronteggiare la quale si sarebbe resa necessaria un'interpretazione estensiva dell'art. 48 della costituzione (che assegnava poteri eccezionali al presidente della Repubblica), e quindi la sospensione della costituzione stessa e l'instaurazione di una «dittatura commissaria». S. introduceva qui un nuovo concetto di sovranità, in base al quale «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione». Lo stato di eccezione mette a nudo le radici di ogni ordinamento costituzionale, che poggia sempre su una decisione politica fondamentale, quella di proteggere gli amici e combattere i nemici. Tale visione trova un corrispettivo nella teologia «teistica» di Donoso Cortés, secondo la quale lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. In entrambi i casi, infatti, il corso apparentemente naturale delle cose si rivela dipendente ogni momento da un potere più forte. Non a caso S. definisce «teologica» tale concezione politica, che si collega intimamente al concetto di «creazione continua». Le opere più importanti di questa prima fase sono: *Die Diktatur* (1921; trad. it. *La dittatura*); *Politische Theologie* (1922; trad. it. *Teologia politica*); *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923; trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*); *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923; trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*); *Der Begriff des Politischen* (1927; trad. it. *Il concetto di politico, in Le categorie del politico*); *Verfassungslehre* (1928; trad. it. *Dottrina della costituzione*); *Der Hüter der Verfassung* (1929; trad. it. *Il custode della costituzione*). La seconda fase del pensiero di S. viene condizionata dai suoi rapporti con il nazismo. Da un lato, infatti, le teorie politiche di S. rappresentavano un possibile fondamento filosofico-giuridico del nazionalsocialismo. Egli stesso aderì al partito di Hitler, e tale decisione gli procurò una serie di vantaggi immediati, come la nomina a consigliere di Stato prussiano. In questi anni S. era considerato una sorta di *Kronjurist* («giurista della Corona») del Terzo Reich. E tuttavia S. avvertiva nel «decisionismo» di Hitler qualcosa di eccessivo, che lo stava trasformando in puro arbitrio. Egli tentò così di costruire un argine all'imprevedibilità delle decisioni del dittatore. Non potendo ricorrere agli aborriti «diritti innati» del liberalismo ripiegò sulla «teoria dell'istituzione» di Maurice Hauriou e Santi Romano e sui diritti consolidati dei tre «ceti» che nella sua visione formavano le tre articolazioni del Terzo Reich: Stato, partito e popolo diviso nelle rispettive corporazioni. Le opere più significative di questa fase sono: *Staat, Bewegung, Volk* (1933; trad. it. *Stato, movimento, popolo*); *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934; trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica, in Le categorie del politico*) e *I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista* (1936, testo orig. italiano). L'ultima fase della riflessione di S. vede giungere a compimento la revisione del concetto stesso di «valore». Uscito dall'esperienza rovinosa della guerra, S. ora rifiuta la logica del valore, secondo la quale «per il valore supremo il prezzo supremo non è mai troppo alto, e va pagato». Ciò comporta una ridefinizione e un «raffreddamento» del concetto stesso di politico, che del valore è la manifestazione concreta. S. si orienta ora verso un recupero dello *ius publicum europaeum* e del concetto di «limite», che trova il suo modello nei rapporti tra gli Stati europei antecedenti ai due conflitti mondiali. Le opere più note di questo periodo sono: *Der Nomos der Erde* (1950; trad. it. *Il nomos della Terra*); *Theorie des Partisanen* (1963; trad. it. *La teoria del partigiano*); e *Die Tyrannei der Werte* (1967; trad. it. *La tirannia dei valori*).

Schopenhauer, Arthur

Filosofo (Danzica 1788- Francoforte sul Meno 1860).

Vita e opere. Figlio di un ricco banchiere di fede repubblicana, Heinrich Floris S., e di Johanna Trosiener, seguì la famiglia ad Amburgo quando la sua città natale passò sotto il dominio prussiano (1793). Sebbene non mostrasse alcuna vocazione in tal senso, fu avviato agli studi commerciali dal padre, e dopo la scomparsa improvvisa di quest'ultimo (forse morto suicida), ne curò per qualche tempo gli interessi, mentre sua madre si trasferiva a Weimar e iniziava una fortunata attività letteraria come scrittrice di saggi e romanzi, nonché animatrice di un salotto frequentato da figure di spicco del panorama letterario tedesco (tra cui Goethe). Nel 1809 si iscrisse all'univ. di Gottinga, dove frequentò dapprima i corsi di medicina, poi quelli di filosofia (in partic. di Schulze). Nel 1811, a Berlino, assistendo alle lezioni di Fichte, cominciò a maturare quell'avversione verso l'idealismo postkantiano che in seguito avrebbe assunto aspetti parossistici. Nel 1813 completò la sua dissertazione, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (trad. it. La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente), con cui si laureò a Jena; l'anno seguente, mentre rompeva le relazioni con sua madre, conobbe Goethe, che gli illustrò la sua teoria dei colori (argomento su cui S. pubblicò, nel 1816, il saggio *Über das Sehen und die Farben*) e l'orientalista F. Mayer, che lo introdusse alla conoscenza della civiltà indiana. Nel 1819, compiuto il suo capolavoro, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (trad. it. Il mondo come volontà e rappresentazione), ottenne la venia docendi nell'univ. di Berlino, ma la esercitò con scarso zelo e poco successo: gli studenti disertavano le sue lezioni e affollavano quelle di Hegel, allora nel pieno della sua fama. L'insuccesso nell'insegnamento inasprì ancora di più il suo disprezzo per l'idealismo; nacque così il violentissimo attacco contro la «filosofia delle università». Trascorso un lungo periodo in Italia, nel 1825 tornò a Berlino, città che lasciò nel 1831, per sfuggire all'epidemia di colera (che avrebbe invece colpito Hegel). Stabilitosi a Francoforte sul Meno, nel 1836 pubblicò *Über den Willen in der Natur* (trad. it. La volontà della natura) e tre anni dopo, partecipando a un concorso indetto dall'Accademia di Trondheim, ottenne il primo riconoscimento ufficiale con lo scritto *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (trad. it. La libertà del volere umano), che nel 1841 ripubblicò assieme al saggio *Über das Fundament der Moral* (trad. it. Il fondamento della morale) in un volume dal titolo *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (trad. it. I due problemi fondamentali dell'etica). Nel 1849 S. salutò con favore la repressione militare del movimento liberal-democratico tedesco, posizione, questa, che confermò in punto di morte, lasciando i suoi averi a un Istituto di soccorso per i soldati prussiani feriti e caduti nel corso del «ristabilimento dell'ordine». Due anni più tardi, il successo che accolse la pubblicazione dei *Parerga und Paralipomena* (trad. it. Parerga e paralipomena) segnò una svolta nella ricezione dei suoi scritti nell'ambiente culturale tedesco; così, la terza edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione* (pubblicata nel 1859, e integrata da una serie di Supplementi) sfuggì al triste destino delle precedenti (la prima era finita al macero). Dopo la sua morte, i lettori delle sue opere – caratterizzate da uno stile pregevole, che rifugge i tecnicismi filosofici e tende talvolta alla forma letteraria, perfino all'afflato poetico – si moltiplicarono, e il suo pensiero fu per molto tempo di moda, preparando l'ambiente spirituale propizio a R. Wagner e a Nietzsche. A tale successo postumo contribuì anche l'attenzione che continuava a suscitare la sua personalità ricca di contrasti, incline alle relazioni sentimentali, nonostante

l'irrimediabile pessimismo del credo filosofico e la sua misoginia dichiarata (nonché teorizzata).

Il pensiero. La dottrina di S. è principalmente espressa nel Mondo come volontà e rappresentazione. Da Kant S. attinge la generale concezione gnoseologica, che tutto ciò che oggettivamente appare non può essere concepito prescindendo dal soggetto a cui si manifesta, e di cui è «rappresentazione» (Vorstellung). Ma per S. la «cosa in sé» è la volontà, cosicché il mondo si risolve in «volontà e rappresentazione». D'altronde, essendo la radice dell'Universo la volontà, il mondo è condannato a un'imperfezione e insoddisfazione eterna perché in tanto si vuole in quanto si tende a colmare una mancanza, a evitare una deficienza e un dolore. Il quale è, così, intrinseco alla volontà, e cioè alla vita universale: donde il pessimismo, che necessariamente discende da tale concezione. S. si riconnette in tal modo al pensiero orientale e all'asceti buddistica, designante la volontà dell'individuo come principio del dolore e fonte dell'illusoria fede nel molteplice fenomenico, e invitante al nirvana, nella cui inconsapevole universalità l'individuo si dissolve negando la sua volontà particolare e sottraendosi a quella illusione. Sembrerebbe che, nella concezione di S., non si possa mai uscire dal regno della volontà, dato il suo carattere assoluto e universale; il filosofo parla invece di una negazione della volontà, che può operare lo stesso pensiero dell'uomo in quanto diviene consapevole di tale sua ultima natura: rinuncia sempre maggiore agli interessi vitali, fino alla più compiuta asceti e indifferenza. Nel campo più immediato dell'umana convivenza, l'etica di S. giustifica peraltro un certo interesse all'azione, in quanto questa possa concorrere ad alleviare il dolore altrui: l'unico fondamento legittimo della morale è quello della comune lotta contro la sofferenza, onde al Leid si accompagna il Mitleid, alla «passione» la «compassione». Esiste comunque anche un altro mezzo, per quanto non così decisivo e costante, di liberazione dal dolore: ed è quello offerto dalla contemplazione estetica. Con singolare intervento di platonismo nel suo idealismo kantiano e romantico, S. pensa che prima delle oggettivazioni del volere, costituite dalle molteplici realtà fenomeniche, si diano oggettivazioni anteriori, come tipi universali di quelle realtà. Esse sono le «idee», al pari di quelle platoniche eterne, immutabili e sottratte alla legge del divenire causale dominante sulle particolari realtà fenomeniche. Contemplare e raffigurare queste idee è quindi vedere la realtà affrancata da quel principio di ragion sufficiente, che la condanna al divenire eterno e cioè all'eterna insoddisfazione della volontà: è, con ciò, un'altra forma di liberazione dal giogo del volere, per quanto non definitiva ma puntuale e saltuaria. Notevole importanza ha poi avuto, soprattutto attraverso Wagner e Nietzsche, la sua concezione della musica. Se infatti l'arte in generale ha il privilegio di attingere direttamente le idee in una forma di contemplazione, che costituisce un superamento dell'individualità e dei limiti inerenti ai rapporti spazio-temporali e causali, la musica è indipendente non solo dal mondo sensibile, ma anche dalle idee poiché riproduce immediatamente la stessa volontà universale; di qui la sua superiorità rispetto alle altre arti che parlano soltanto dell'«ombra», mentre solo la musica parla dell'«essenza».

Schrödinger, Erwin

Fisico austriaco (Vienna 1887 - ivi 1961). È il fondatore della meccanica ondulatoria.

Vita, studi e ricerche. Dopo aver frequentato il prestigioso Gymnasium di Vienna, si iscrisse all'università nel 1906, l'anno in cui Boltzmann morì: due suoi allievi, F. Hasenöhrle e F. Exner, furono i più influenti professori di S., che dal primo apprese la meccanica hamiltoniana e la teoria dei problemi degli autovalori in fisica, e dal secondo fu familiarizzato

con l'approccio statistico alla fisica atomica. Conseguito il dottorato nel 1910, l'anno seguente S. divenne assistente di Exner, direttore del laboratorio di fisica sperimentale. I primi lavori di S. riguardarono svariati campi della fisica teorica (magnetismo, proprietà dei dielettrici, termodinamica statistica, teoria dei quanti, radiazione cosmica, acustica, gravitazione, propagazione ondosa, ecc.), e si estesero anche agli studi sulla visione e la fisiologia del colore, stimolati dalla lettura di Helmholtz e dai contatti con Exner e K.W.F. Kohlrausch. Nel 1921 S. fu chiamato al Politecnico di Zurigo a occupare la cattedra in precedenza tenuta da Einstein e da M. von Laue, che mantenne fino al 1927, nel periodo cruciale degli sviluppi che portarono alla meccanica quantistica. A Zurigo compì le fondamentali ricerche che lo condussero, nel 1926, all'equazione che porta il suo nome, e che traduce in termini matematici l'ipotesi, introdotta da de Broglie, della natura ondulatoria dei processi microfisici, secondo un formalismo che dimostrava, nonostante la difformità del simbolismo matematico, l'equivalenza della meccanica ondulatoria con quella delle matrici, sviluppata contemporaneamente da N. Bohr e W.K. Heisenberg. Tali ricerche, che gli valsero il conferimento del premio Nobel (1933) per la fisica, suscitarono grande entusiasmo in Einstein e Planck, convinti della natura incompleta della teoria quantistica elaborata dalle scuole di Copenhagen e di Göttingen. Nel 1928 S. fu chiamato a succedere alla cattedra di Planck a Berlino, dove restò fino al 1933, quando Hitler prese il potere. Scelta la via dell'esilio per testimoniare la sua avversione al nazismo, S. insegnò a Oxford, Graz (1936-38), Dublino (1940), e infine a Vienna (dal 1955).

L'apporto in campo scientifico e filosofico. Nel ricco panorama della fisica della prima metà del Novecento la figura di S. spicca sia per la sua vasta cultura classica (aperta anche a influssi orientali, maturati attraverso la lettura della Bhagavadgītā), sia per i suoi interessi filosofici, che culminarono nel volume, composto in due riprese nel 1925 e nel 1960, *Meine Weltansicht* (1961; trad. it. *La mia visione del mondo*). Ammiratore di Schopenhauer, S. sostenne la piena accessibilità del mondo alle menti individuali, concepite come manifestazioni particolari e contingenti di una Mente Universale, che tutto abbraccia. Condivise con Einstein e Planck una visione realista e unitaria della fisica, aspirando a conservare in micromeccanica la razionalità causale e la capacità di rappresentazione intuitiva delle tradizionali equazioni differenziali della fisica matematica, che spiegavano i fenomeni in termini di continuità spazio-temporale. L'idea di S. che le funzioni rappresentassero la distribuzione nello spazio della carica elettrica delle particelle dovette essere presto abbandonata: M. Born chiarì che il modulo quadro della funzione d'onda in un punto rappresenta unicamente la misura della probabilità di trovare la particella a essa associata, integrando la concezione corpuscolaristica della meccanica delle matrici con quella continuista della meccanica ondulatoria. S. rifiutò, al pari di Einstein, come esaustiva l'interpretazione della funzione d'onda come semplice substrato probabilistico per le particelle: criticò le inadeguatezze epistemologiche del «principio di complementarità» di Bohr (che postula l'impossibilità di una descrizione contemporaneamente spazio-temporale e causale dei fenomeni atomici) e l'agnosticismo positivista sulla struttura reale descritta dalla meccanica quantistica nella sua versione definitiva, denunciando i paradossi, come quello del cosiddetto gatto di S., che derivano dall'interpretazione ortodossa della sua equazione nella descrizione di sistemi fisici nei quali il livello subatomico interagisce con il livello macroscopico. Dopo la lettura di un articolo di M. Delbrück (autore di fondamentali ricerche sulle basi fisiche delle molecole della vita, premio Nobel nel 1969 per la medicina o la fisiologia), S. si appassionò durante il soggiorno in Irlanda alla biologia molecolare, e

formulò, nel celebre saggio *What is life?* (1944; trad. it. *Che cos'è la vita?*), l'ipotesi che i cromosomi contenessero in «codice cifrato» il programma di sviluppo dell'organismo. Tale ipotesi orientò le ricerche di J.D. Watson e Crick che condussero alla scoperta della struttura del DNA. Convinto sostenitore dell'importanza della storia della scienza per la comprensione della vera natura delle teorie scientifiche, S. ebbe una viva percezione del valore etico delle scienze naturali, le quali, sorte nel pensiero greco classico, hanno «il medesimo valore di quelle di ogni altra branca dell'umano sapere», ossia «obbedire al comandamento dell'oracolo di Delfi, 'conosci te stesso'» (*Science and humanism*, 1954; trad. it. *Scienza e umanesimo*).

Sesto Empirico

Filosofo e medico (fine del 2° sec. d.C. e inizi del 3°).

Della sua vita non si conosce nulla con certezza; quanto alla patria, sembra fosse africano, in quanto il lessico Suida cita sue opere sotto il nome di Σέξτος Χαιρωνεύς e di Σέξτος Λίβυς (Sextus Africanus). L'appellativo di empirico gli è già attribuito nella tradizione antica, con chiaro riferimento al legame tra l'indirizzo scettico e la corrente della medicina empirica, alla quale tuttavia, in un passaggio delle Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις (trad. it. *Schizzi pirroniani*, I, 236-241), S. E. riconosce una minore compatibilità con l'orientamento scettico rispetto alla medicina metodica. I suoi scritti intitolati Ἰατρικὰ ὑπομνήματα ο Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα («Commentari medici» o «Commentari empirici») e i Περὶ ψυχῆς ὑπομνήματα («Commentari sull'anima») risultano perduti, mentre si conservano gli undici libri raccolti sotto il titolo Πρὸς μαθηματικούς (trad. lat. *Adversus mathematicos*). Con questo titolo complessivo i manoscritti hanno tramandato due opere diverse: quello che propriamente è l'*Adversus mathematicos* (dove i «matematici» sono coloro che insegnano le dottrine base dell'educazione, e cioè la grammatica e la retorica, nonché le discipline che costituiscono quel che si dirà il quadrivio) e l'opera in cinque libri (composta precedentemente) intitolata Πρὸς δογματικούς (trad. lat. *Adversus dogmaticos*) contro i filosofi (logici, fisici, etici), definiti dogmatici in quanto ritengono di poter asserire dottrine (δόγματα) vere. Sono pervenute inoltre gli Schizzi pirroniani, che costituiscono un denso compendio di filosofia pirroniana, cioè di filosofia scettica, secondo l'identificazione dello scetticismo con il pensiero del suo primo fondatore, Pirrone, che era usuale nella terza e ultima fase evolutiva di tale indirizzo filosofico. Il primo libro contiene un'introduzione generale e un'esposizione delle varie tesi scettiche, gli altri due combattono le posizioni dei dogmatici, il secondo sul piano della logica e della gnoseologia e il terzo su quello della fisica e dell'etica. Difficile è determinare il contributo di S. E. al pensiero scettico di cui egli è tra le più importanti fonti storiche. S. E. non distingue, infatti, fra ciò che è patrimonio già acquisito della scuola e ciò che egli aggiunge; inoltre, interpretando dottrine antiche e cercando di ricavarne quanto può essere utilizzato in sostegno delle sue tesi, non si preoccupa di evitare che tale procedimento si traduca, come spesso accade, in alterazione della fisionomia storica di tali dottrine. L'interesse dei suoi scritti consiste nel presentare una summa della critica scettica contro le varie forme di dogmatismo, cioè ogni pretesa di giungere ad affermazioni assolutamente e universalmente valide. La sua confutazione delle filosofie dogmatiche si svolge attraverso la contrapposizione dei dati sensibili e le ipotesi teoriche che le varie scuole propongono per rendere ragione di essi, mostrando l'uguale forza degli argomenti (ἰσοσθένεια) e quindi la necessità della «sospensione del giudizio» (ἐποχή)

in sede teoretica e dell'«imperturbabilità» (ἀταραξία) nella sfera pratica (I, 8). S. E. svolge sistematicamente la critica dei modi o mezzi di dimostrazione adottati dalle scuole filosofiche 'dogmatiche'. Nell'ambito dell'esame critico di questi mezzi o modi di conoscenza si svolge la critica delle tecniche sillogistico-dimostrative, delle classificazioni categoriali, ecc., come pure dei concetti di cui fanno uso le varie scienze (quiete e moto, rapporto causale, ecc.). Notevole è anche la critica delle varie dottrine teologiche, soprattutto stoiche, circa la divinità e la provvidenza, nelle quali è fondamentale il materiale che risale a Carneade. Nella dottrina dei τρόποι, cioè dei modi della sospensione del giudizio, egli aderisce in generale alle posizioni dello scetticismo più recente, di Enesidemo e specialmente di Agrippa: particolare importanza assume poi, nella sua trattazione, il rifiuto della deduzione sillogistica aristotelica, acutamente criticata in quanto «logo diallelo», ossia circolo vizioso. Nell'indicare il fine dello scetticismo nell'«imperturbabilità nelle cose opinabili e la moderazione nelle affezioni che sono per necessità» (I, 25), la vita del filosofo è scandita da quattro criteri, assunti in senso non dogmatico (ἀδόξαστος), che sono: la guida della natura, la necessità delle affezioni, le leggi e le consuetudini, l'insegnamento delle arti. Il filosofo scettico si radica così nella vita ordinaria, alla stregua degli altri uomini; in tal modo può realmente raggiungere l'assenza dei turbamenti, obiettivo ultimo della filosofia.

Sigieri di Brabante

Filosofo (sec. 13°).

Fu il maggiore rappresentante dell'averroismo latino. Mancano notizie biografiche precise; fu forse discepolo di Alberto Magno; si sa che insegnò alla facoltà delle arti a Parigi e che fu stimato da Egidio Romano come «grande maestro in filosofia»; era già ben noto nel 1270 se di quell'anno o di poco anteriore è il Tractatus de unitate intellectus contra averroistas di Tommaso d'Aquino, che sembra diretto contro di lui. La posizione di S. si caratterizza per la sua adesione sostanziale all'interpretazione di Aristotele data da Averroè, prescindendo da ogni preoccupazione teologica: nel commentare le opere di Aristotele, S. si opponeva quindi al concordismo tomista, salvo riconoscere che le dottrine aristoteliche, necessarie secondo i propri principi (quindi in «filosofia»), non coincidevano con l'insegnamento verace della Chiesa. Tommaso cercò di insinuare il sospetto di eresia nei confronti di S., ed effettivamente questi fu citato (1276) dall'inquisitore di Francia, Simone du Val, insieme ad alcuni altri maestri come «veementemente sospetti di eresia». S., che nel 1276 aveva lasciato l'insegnamento ed era tornato in patria, sembra si recasse allora alla corte pontificia, e qui sarebbe stato ucciso da un suo servo impazzito; secondo Il fiore (XCII, 9-11) sembra che ciò accadesse a Orvieto, sotto il pontificato di Martino IV (che era Simone du Val) prima del nov. 1284. Difficile stabilire con sicurezza le opere di S. (alcune a lui attribuite dai critici sono piuttosto di altri averroisti suoi immediati continuatori, come Boezio di Dacia). S. riprende tutte le fondamentali tesi aristoteliche nell'interpretazione averroistica: necessità della derivazione del molteplice dalla causa prima attraverso le intelligenze, eternità del mondo, influenza dei cieli talché «tutto avviene necessariamente», materia principio d'individuazione per cui ogni intelligenza separata è unica nella specie, unità dell'intelletto possibile, ecc. Sul piano metodologico, S. definisce il rapporto tra filosofia e fede come distinzione tra quello che è l'insegnamento del «filosofo» (Aristotele), fondato sui suoi principi fisici, metafisici e logici, e la fede, fondata sull'insegnamento di Dio e della Chiesa: se le conclusioni del filosofo sono contrarie alla fede, la verità è dalla parte di questa, ma non potrà essere né

confermata né dimostrata dal filosofo. Per quanto concerne la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto possibile, la posizione di S. sembra subire uno sviluppo dall'accettazione radicale di questa tesi a una dottrina (testimoniata dalle Quaestiones super tertium de anima e dalle Quaestiones de anima intellectiva) per cui l'anima umana è duplice, costituita cioè dall'intelletto unico e dalla parte vegetativo-sensitiva che è propriamente forma del corpo; motivo sviluppato dal perduto Tractatus de intellectu (risposta al De unitate intellectus contra averroistas di Tommaso d'Aquino), in cui S. sosteneva che l'anima, forma composta, può dirsi forma sostanziale, «dans esse homini»; ancora più nettamente, nel commento al Liber de causis, S. sembra abbandonare la dottrina averroistica sostenendo che l'anima razionale è forma costituente il soggetto, ma resta distinta dall'anima vegetativo-sensitiva in quanto «per sé sussiste nel suo essere, indipendente dalla materia». Nel perduto De felicitate sviluppava la dottrina averroistica della copulatio con l'intelletto agente. La fama di S. è testimoniata anche da Dante che lo pone nel cielo del Sole (Paradiso, X, 133-138), dove l'elogio di S. è formulato dallo stesso Tommaso d'Aquino.

Scoto Eriugena (o Erigena o Ierugena), Giovanni (lat. Iohannes Scotus Eriugena o Erigena o Ierugena)

Filosofo e teologo (9° sec.) di origine irlandese (da cui i soprannomi Scotus ed Eriugena, che nel 9° sec. significavano la stessa cosa, cioè «irlandese»).

La vita e le opere. Già noto alla corte di Carlo il Calvo, nell'850-51 fu sollecitato a intervenire nella controversia sulla predestinazione contro Gotescalco; intorno all'860-62 lavorò alla traduzione degli scritti dello pseudo-Dionigi, poi degli Ambigua di Massimo il Confessore e del De imagine id est de hominis conditione di Gregorio di Nissa; tra l'862 e l'866 lavorò al De divisione naturae; quindi commentò la Gerarchia celeste dello pseudo-Dionigi il IV Vangelo. All'attività giovanile risalgono le Annotationes in Martianum Capellam ove larga è la cultura letteraria latina (S. E. aveva allora scarsissime conoscenze di greco). La prima opera di notevole impegno è il De praedestinatione (o Periphyseon): qui S. E., combattendo la dottrina della doppia predestinazione e quella, più tradizionale, della condanna dei reprobis alle eterne pene infernali (da S. E. risolte nel perpetuo rimorso della coscienza), inaugura il procedimento «razionale», tipico della sua opera maggiore, mediante una fine ermeneutica delle auctoritates tradizionali.

Il De divisione naturae. Il capolavoro di S. E. resta comunque il De divisione naturae, l'opera maggiore del suo secolo e tra le massime della storia della filosofia cristiana. Tema centrale della speculazione di S. E. è il ritmo circolare della processione (descensus) dall'Uno e del ritorno (reditus) all'Uno del molteplice. Questo tema, caratteristico del neoplatonismo e recuperato attraverso la patristica greca (Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, ma soprattutto lo pseudo-Dionigi Aeropagita) è inserito, come già nei Padri, entro i momenti salienti della speculazione cristiana: creazione, redenzione e finale prospettiva escatologica. In tale processo si scandisce la visione unitaria e ininterrotta della universitas, il «tutto» in cui S. E. include Dio e creatura (universitatem dico, Deum et creaturam) e in cui distingue anzitutto quattro nature: la natura che crea e non è creata, la natura creata e creante, la natura creata e non creante, la natura non creata e non creante (la prima - Dio come principio - e la quarta - Dio come fine - coincidono). Mediante tale distinzione la mente umana tenta di cogliere i momenti del descensus e del reditus, seguendo i due procedimenti della dialettica: la διαίρετική (metodo della divisione) e l'ἀνάλυσις (metodo risolutivo che riconduce al

principio); tale dialettica non è una costruzione soggettiva, ma è struttura oggettiva, ontologica, proprio in quanto s'identifica con i processi del *descensus* e del *reditus*. In questa compatta visione del Tutto ordinato nei successivi momenti delle nature, S. E. individua tuttavia, coerentemente alla tradizione neoplatonica, una radicale contrapposizione tra essere (ciò che cade sotto i sensi e l'intelletto) e non essere (ciò che eccede le distinzioni categoriali della comprensione umana, e cioè Dio e le cause primordiali), che apre un abisso tra creatore e creatura e fonda la tematica della teologia negativa. Ispirandosi allo pseudo-Dionigi, S. E. distingue tra teologia catafatica o affermativa e apofatica o negativa: la prima parla di Dio attribuendogli solo impropriamente e in forma metaforica gli *optima*, cioè i valori umani che l'intelletto è capace di comprendere; la teologia negativa invece nega tutto ciò che di Dio la teologia catafatica afferma ed è perciò più adatta a un discorso su Dio; migliore discorso si avrà però unendo e superando affermazione e negazione attraverso l'uso del prefisso *super* (traduzione del greco *ὑπέρο*): sicché di Dio non si dirà che è o non è, ma che è superesse, non che è bontà ma che è *superbonitas*, non essentia ma *superessentialis*. Si tratta di modi umani per designare una realtà che è oltre ogni distinzione logica, oltre gli opposti contraddittori, e di fronte a cui somma conoscenza è la dotta ignoranza, vertice della conoscenza di Dio, «*cuius ignorantia vera est sapientia*». Va notato che per S. E. la derivazione del molteplice dall'Uno non è origine del molteplice-temporale, ma origine extratemporale delle forme costituenti l'unica e vera struttura ontologica del reale di cui il molteplice spazio-temporale è pallida e caduca immagine. Pertanto il creare è coessenziale e coeterno a Dio, e si realizza nella posizione delle idee nel Verbo, identificandosi con la generazione del Verbo. Il pensiero divino contiene in assoluta unità la molteplicità delle idee, in quanto in esso atto di intelligenza è atto di creazione e la realtà è tutta simultaneamente posta nel Verbo. Se con questo la creazione è conclusa, non è terminato il processo di discesa: la posizione delle idee o cause primordiali nel Verbo ne è solo il primo momento (in quanto *factae*, le cause primordiali sono peraltro inferiori al Verbo e non del tutto coeterni). Se le idee, in quanto fissate nel Verbo costituiscono un'unità ineffabile e inconoscibile, da un punto di vista dinamico diventano i principi della derivazione del molteplice spazio-temporale, che in esse – in quanto cause primordiali – trova il suo fondamento ontologico ed esistenziale secondo un rapporto di partecipazione (da intendere come gratuito dono divino). Il molteplice spazio-temporale si definirà pertanto come manifestazione o teofania delle cause e, tramite esse, di Dio.

La dottrina del peccato originario. Questa ulteriore fondazione del molteplice sensibile, fuori del Verbo, è in rapporto alla dottrina del peccato di Adamo: se la creazione infatti era per sé conclusa nel Verbo, l'ulteriore processione nel sensibile deriva da un atto provvidenziale di Dio che, in vista della caduta di Adamo, costituì le condizioni per il ritorno dell'uomo peccatore a Lui. Di qui la centralità in S. E. della dottrina del peccato originale e della redenzione: senza il peccato, l'uomo sarebbe rimasto come pura essenza ideale, nel mondo della realtà intelligibile. Caduto nella sensibilità per la prima colpa (ma per S. E. peccato e creazione del mondo sensibile coincidono) l'uomo dovrà vivere in un mondo adeguato alla sua nuova ma transitoria condizione. Transitoria infatti è anche la condizione della realtà spazio-temporale destinata, come l'uomo, a ritornare al suo vero essere nelle cause primordiali, in Dio. Questo ritorno di ogni essere al suo principio è la *restauratio* o *adunatio naturarum in Christo*, resa possibile dall'incarnazione. Col ritorno radicale e totale degli esseri molteplici a Dio si chiude il processo circolare Uno-molteplice. Tale identificazione di essere e bene escludeva dunque la perpetuità del male e, come già i Padri greci (anzitutto

Origene e Gregorio di Nissa) concepirono l'apocatastasi come definitiva liberazione dal male, anche S. E. afferma la finale soppressione del male, pur conservando una pena interiore per i dannati. La visione beatifica è risolta nella deificatio, per cui ogni creatura tende a tornare e a identificarsi con Dio.

La tematica neoplatonica. L'ineffabile presenza di Dio nel creato, fondamentale nel rapporto Uno-molteplice e resa da S. E. con formule schiettamente neoplatoniche (Dio è «sostanza» della creatura, creatura e creatore unum sunt), facilitò interpretazioni monistico-panteistiche del suo pensiero (probabilmente già alla fine del sec. 12° con Amalrico di Bene). Ma se viste all'interno dell'assoluta eterogeneità del creatore, creatura della stessa teologia negativa, tali formule, nel loro fondo platonico, riconfermano una metafisica dove l'essere delle creature, in quanto idea concepita e posta da Dio, trova il suo fondamento ontologico nelle idee o ragioni poste nel Verbo. Non dunque, come S. E. sottolinea fortemente, risoluzione del molteplice in Dio o di Dio nel molteplice (se l'essere è predicato di Dio, non può esserlo delle creature, e viceversa) ma piuttosto assoluta e radicale dipendenza delle creature dal creatore, quale può concepirsi una visione platonico-cristiana. Oltre che a temi neoplatonici, il sistema di S. E. resta fortemente ancorato alla lettura della Bibbia. Essa è non solo fonte di sollecitazioni speculative, ma oggetto di tecniche interpretative, che, assumendo gli schemi del neoplatonismo e della esegesi alessandrina, danno larghissimo spazio alla riflessione razionale e spesso sembrano risolvere la stessa storia sacra nell'intemporale schema del descensus e del reditus. Notevole l'importanza data alla ratio (superiore a ogni auctoritas umana) e alla filosofia (nemo intrat in coelum nisi per philosophiam): una ratio e un intellectus, però, radicati nella luce del Verbo e pertanto non eterogenei alla rivelazione, e una philosophia identificata, come già nei Padri, con la religio. Ricerca e contemplazione della verità, nella misura possibile alle creature, filosofia e religione, intellectus e fides, sono momenti di uno stesso processo e hanno fondamenti omogenei per la loro comune sorgente divina. Di qui la grande fiducia nelle possibilità della speculazione, nell'altior theoria, che coglie il senso vero della Scrittura al di là del linguaggio simbolico e allegorico; di qui la possibilità di utilizzare tutte le tecniche del discorso razionale nell'edificazione di un sistema, che vuole restare pur sempre radicato nell'insegnamento divino quale si manifesta attraverso la natura e la Scrittura.

Searle, John Roger

Filosofo statunitense (n. Denver, Colorado, 1932). Fu dal 1959 prof. nell'univ. della California a Berkeley. Filosofo di scuola analitica formatosi in Inghilterra, a Oxford, dove fu in contatto con i maggiori esponenti della filosofia del linguaggio ordinario (Austin, in partic.), è noto soprattutto per il suo approccio pragmatico al problema del significato, caratterizzato dalla teoria degli «atti linguistici», in base a cui le emissioni verbali significanti sono forme di comportamento. In questa teoria S. ha attribuito particolare rilievo ai cosiddetti atti illocutori, cioè i proferimenti linguistici con cui si esprimono e contemporaneamente si compiono atti, come promesse, comandi, richieste, ecc. Più recentemente, estendendo i propri interessi agli aspetti mentali (intenzioni, credenze, desideri, ecc.), che sarebbero a fondamento degli atti linguistici, S. ha dedicato particolare attenzione al problema dell'intenzionalità. A quest'ultima, nel significato conferitole da Brentano, S. riconduce l'insieme dei fenomeni mentali (percezione inclusa), ammettendone un'origine biologica e risolvendo il dualismo tra fisico e psichico attraverso il doppio livello di descrizione

(neurofisiologico e mentale). L'origine biologica dell'intenzionalità e dei fenomeni mentali, inoltre, non ne consentirebbe, per S., l'identificazione con stati computazionali: di qui le sue radicali obiezioni ai progetti di spiegazione dei meccanismi cognitivi elaborati nell'ambito delle ricerche di intelligenza artificiale. Tra le sue opere si segnalano: *Speech acts. An essay in the philosophy of language* (1969; trad. it. *Atti linguistici: saggio di filosofia del linguaggio*); *Intentionality. An essay in the philosophy of mind* (1983; trad. it. *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*); *Mind, brains and science* (1984); *The rediscovery of the mind* (1992; trad. it. *La riscoperta della mente*); *The mystery of consciousness* (1997).

Senofane di Colofone

Poeta e filosofo (2a metà 6° sec. - 1a metà 5° sec. a.C.).

Lasciò presto la natia città dell'Asia Minore e passò la maggior parte della vita errando per il mondo greco e recitando versi, secondo la tradizione degli aedi; solo nella tarda vecchiaia (visse, pare, oltre 92 anni) si fermò a Elea (Ἐλέα, Velia), colonia dei Focesi nella Magna Grecia e poi centro della tradizione filosofica che si disse perciò eleatica (→ eleatismo), e che una corrente dossografica considerò inaugurata dallo stesso Senofane. Scrisse elegie, di cui è superstita qualche ampio brano: minori frammenti restano dei Σίλλοι («Silli», cioè componimenti satirico-polemici, con i quali forse si identificano le Παρῳδίαι «Parodie») e del Περὶ φύσεως («Sulla natura», titolo con il quale, secondo una certa storiografia, si indicherebbe genericamente la produzione filosofica di S. e non uno scritto particolare), in cui più propriamente erano esposte le sue concezioni filosofiche. Di due suoi poemi, *Fondazione di Colofone* e *Fondazione della colonia di Elea*, non si ha che la notizia. Un atteggiamento di critica intellettualistica pone S. in contrasto con quella stessa tradizione rapsodico-aedica che egli pure sotto certi aspetti continua. Il rapsodo tradizionale è sostanzialmente un ripetitore di canti epici, che vede in Omero l'autore di ogni arte e scienza: S., che piuttosto recita versi suoi, si distacca dal grande maestro dell'Ellade anche sul piano del sapere. La polemica antiomerica si svolge precipuamente nei Silli. Al pari di Omero S. considera falso maestro anche Esiodo, avvicinato al primo come più tardi, verso la fine del sec., sarà per Eraclito, che per tale aspetto continua la polemica di Senofane. La polemica antiomerica s'impenna (framm. 11 e 12 Diels-Kranz) principalmente su quella confutazione delle inadeguate idee del divino, che costituisce uno dei momenti tipici del pensiero senofaneo. Motivo fondamentale della concezione religiosa di S. è con ciò l'avversione a quell'antropomorfismo, di cui l'immoralità di certe rappresentazioni mitologiche e poetiche non è che una conseguenza: s'intende quindi come nella sua raffigurazione della divinità debbano intervenire piuttosto negazioni di attributi tradizionali che determinate posizioni di attributi nuovi. Ed ecco, nel Περὶ φύσεως, il dio unico, massimo fra gli dei e fra gli uomini, non simile ai mortali né nell'aspetto né nel pensiero (framm. 23): dio che è tutto sguardo, tutto pensiero, tutto orecchio (framm. 24), e che non ha bisogno di movimento né di sforzo per esercitare il suo dominio sulle cose (framm. 25 e 26). Questa concezione appare coerente anche con quegli elementi di teoria naturalistica che si possono considerare propri del pensiero senofaneo. La terra è principio e fine di tutto (framm. 27); più propriamente, tutte le cose non derivano che da terra e acqua (framm. 29 e 33): concezione questa antichissima, ma che S. cerca di riempire di un contenuto nuovo, mostrando, per es., come le nubi, i venti, le piogge e quindi anche i fiumi nascano dal mare (framm. 30). L'interpretazione naturalistica dei fenomeni e il

suo spirito di empiria positivista sono soprattutto in funzione polemica verso la mitologia religiosa a cui si oppone. Allo stesso tempo le osservazioni gnoseologiche di S. sono anch'esse evidentemente legate alla polemica contro la religione volgare, contestando agli oppositori che su questi argomenti sia possibile ottenere nozioni dirette, cioè attinte alla visione stessa delle cose, e non soltanto «opinioni», cioè idee acquisite indirettamente per riflessione (framm. 34).

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, conte di

Filosofo inglese (Londra 1671 - Napoli 1713). Compiuti gli studi classici, dopo un viaggio in Francia e in Italia, entrò (1695) nel parlamento inglese nel gruppo dei whigs; presto abbandonò la vita politica, dedicandosi agli studi e ad alcuni viaggi (in Olanda e infine in Italia, nel cui clima cercò rimedio per la sua salute). Tra le sue opere, dopo l'anonima *Inquiry concerning virtue or merit* (pubblicata a Londra nel 1699 da Toland), e la *Letter concerning enthusiasm* (1708; contro il fanatismo religioso), pubblicò *The moralists* (1709) e *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humor* (1709); raccolse poi questi suoi vari scritti, anche rielaborandoli, in *Characteristics of men, manners, opinions and times* (3 voll., 1711). Nel pensiero di S. è presente la tradizione dei platonici di Cambridge per la generale visione della natura come un tutto vivente, organico, armonioso, sostanzialmente positivo, buono. Di qui una valutazione positiva, ottimistica della natura umana, in polemica contro il rigorismo calvinista e soprattutto contro le dottrine di Hobbes. È in opposizione a quest'ultimo che S. nega il carattere prioritario ed esclusivo dell'interesse egoistico nel comportamento umano; mentre contro i teologi sostiene l'autonomia della morale dalla religione, sicché la moralità non può essere sottoposta al controllo delle autorità religiose. L'uomo, naturalmente virtuoso, cioè portato al bene, segue nella sua condotta non i dettami della ragione (sia pure in rapporto a determinati canoni di valori), né l'impulso egoistico, ma le sue naturali inclinazioni, che si esprimono attraverso il senso morale: questo senso morale percepisce immediatamente l'accordo o il disaccordo tra le affezioni che muovono l'azione, e valuta positivamente o negativamente tali affezioni, ponendo tra loro ordine e armonia; azione virtuosa è quella che realizza non solo un'armonia interiore, ma anche un'armonia che si inserisce nel positivo equilibrio del tutto, e in partic. si definisce in rapporto al pubblico bene (bene degli altri uomini e dell'Universo). La morale trova così la sua radice in un interno principio di immediatezza, di spontaneità, di chiaro senso intuitivo. Di qui l'autonomia della morale rispetto alla religione (che piuttosto è posteriore alla moralità): questo tuttavia non significa che un'equilibrata credenza teistica in un Dio buono (garante della bontà e dell'equilibrio del tutto) non possa favorire lo stesso sviluppo della vita etica: ma è chiaro che in questa prospettiva Dio non è tanto quello delle religioni storiche (il Dio che giudica e punisce, il Dio della predestinazione e della grazia), ma quello che corrisponde a un equilibrato e naturale modello di vita (di qui l'influenza della posizione di Sh. nel deismo settecentesco). Lo stesso fondamentale senso di armonia, che presiede alle valutazioni etiche, sta alla base di quelle estetiche: il bello è un'armonia di parti colta immediatamente dal soggetto in conformità alle proprie aspirazioni. Larga fu la fortuna di S., soprattutto per quanto concerne la dottrina del senso morale (→), ripresa e ampiamente sviluppata da Hutcheson; ma notevole influenza ebbe anche in tutta la cultura europea per la concezione dinamica, vitalistica della natura, che trova nuovi sviluppi nel Settecento tedesco (che leggeva S. tradotto da Diderot) alle origini del Romanticismo.

Simmel, Georg

Filosofo e sociologo tedesco (Berlino 1858 - Strasburgo 1918). Laureatosi (1881) all'univ. di Berlino, dove dal 1892 fu libero docente di filosofia, divenne nel 1914 prof. ordinario all'univ. di Strasburgo. Influenzato dalla lezione di Kant e del neokantismo, S. ne rifiuta tuttavia l'aspetto fondamentale, vale a dire la possibilità di isolare un livello trascendentale puro della conoscenza: per l'influenza combinata del positivismo, del pensiero di Nietzsche e di quello di Bergson, egli afferma che i valori sono plurali e relativi, poiché legati alle vicende storiche e alla vita. Così, in *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1892; trad. it. *I problemi della filosofia della storia*), egli si inserisce nell'ampia discussione, in corso nella cultura tedesca, sullo statuto delle scienze storiche e su alcuni concetti fondamentali introdotti da Dilthey, in partic., la distinzione fra scienze della natura e scienze dello spirito e l'immedesimazione nell'*Erlebnis*. Ponendo il momento psicologico come fondamento irrinunciabile del sapere storico, S. nega (ed è questo uno dei maggiori motivi di polemica con il marxismo) la possibilità di enunciare delle leggi obiettive che governerebbero la storia: la comprensione storica rimane irriducibilmente individuale e legata alle capacità di immedesimazione, ma anche alle caratteristiche e alla cultura del singolo ricercatore e ha dunque uno statuto di irriducibile relatività.

La riflessione sociologica. Autore dell'importante *Sociologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908; trad. it. *Sociologia*), S. era fortemente consapevole delle novità rappresentate dalla società industriale moderna e in partic. dalla vita delle metropoli, a cui dedicò un saggio (*Die Grossstädte und das Geistesleben*, 1903; trad. it. *Le metropoli e la vita dello spirito*) che ebbe larghissima influenza sulla filosofia e sulla sociologia successive: in esso viene posta in rilievo la grande influenza che ha sulla vita dell'individuo l'enorme numero di stimoli che comporta la vita moderna. Se è vero, quindi, che il pensiero di S. appare segnato da un individualismo e psicologismo radicali, con le conseguenze relativistiche che si sono viste, è altresì vero che egli introduce come fondamentale la categoria dell'interazione reciproca fra gli individui. È quanto emerge da *Philosophie des Geldes* (1900; trad. it. *Filosofia del denaro*): da un lato, sulla scia delle concezioni soggettivistiche del valore economico affermatesi con la scuola marginalistica alla fine del 19° sec., egli pone la valutazione individuale del prodotto come la base del meccanismo economico, sostenendo quindi il primato della circolazione sulla produzione; dall'altro, egli vede nel denaro, e nello scambio di cui esso è lo strumento principe, la massima espressione di una caratteristica fondamentale della vita sociale e anche antropologica, ossia il fatto che ogni soggetto è definito dal complesso delle relazioni in cui è inserito. In questo senso, S. parla del «significato unico dello scambio per la società come realizzazione storico-economica della relatività delle cose»; lo scambio esprime perfettamente la nuova concezione ontologica, puramente relativistica, quantitativa, meramente interazionale e radicalmente antisostanzialistica che emerge con il mondo contemporaneo: «Per quanto attentamente si possa considerare un oggetto dal punto di vista delle sue caratteristiche intrinseche, non vi si troverà il valore economico, dato che questo consiste soltanto nel reciproco rapporto di interazione che si instaura tra più oggetti sulla base di tali caratteristiche in modo tale che ogni oggetto condiziona l'altro e gli restituisce il significato che da quest'altro ha ricevuto».

L'autotrascendimento come essenza della vita dell'uomo. L'opera che raccoglie il messaggio finale di S. è *Lebensanschauung. Vier metaphysischen Kapitel* (1918; trad. it. *L'intuizione della vita*), che è insieme un testo classico della *Lebensphilosophie* («filosofia della vita») e dello storicismo contemporanei (→ storicismo). Punto fondamentale dell'argomentazione di S. è il tema del limite che caratterizza la condizione umana; rispetto a esso gli uomini si trovano nella situazione paradossale di non poterne fare a meno e di doverlo al tempo stesso trascendere: «Se infatti il limite è in sé necessario, ogni singolo limite concreto può essere sempre superato in una nuova posizione che si pone a sua volta come nuovo limite. L'analisi di ogni atto unitario della vita conferma sempre queste due proposizioni, primo: che il limite è dato necessariamente; secondo: che però nessun limite è dato una volta per tutte, esso può essere sempre superato» (*L'intuizione della vita*). Noi siamo dunque presi in un movimento di relativizzazione costante dei nostri valori, relativizzazione che si accompagna alla continua posizione di nuovi valori destinati a essere superati: essenza della vita, conclude S., è «l'autotrascendimento». Sulla base del riferimento al concetto bergsoniano di durata, questa visione è estesa anche al tempo, visto come implicazione di passato, presente e futuro e come trascendimento continuo dei primi due momenti verso il terzo. In un punto, tuttavia, si palesa, anche in quest'opera terminale, il permanere di un certo debito di S. verso il kantismo: l'alternanza fra posizione del limite e sua negazione è vista in modo essenziale anche come una bipolarità dell'azione della vita fra irrigidimento in una forma fissa, netta, «classica» (e qui egli ha di mira soprattutto l'arte) e l'azione che distrugge tali forme, secondo una visione che per molti versi si apparenta a quella che emerge nell'opera letteraria e saggistica di Th. Mann. Due aspetti importanti della posizione simmeliana in quest'opera devono essere infine ancora sottolineati: (1) se la vita è autotrascendenza, ciò significa che in ogni momento dato il nostro Io è consapevole di non poter esaurire, né conoscitivamente né praticamente, il tutto: per questo aspetto S. si iscrive fra coloro che criticano l'immanentismo assoluto dell'idealismo e rivendicano l'irriducibilità dell'alterità alla voracità dell'Io; (2) sul piano morale, poiché il dinamismo vitale impedisce di individuare valori fissi ed eterni, l'unica morale che potrà sostenersi è quella di una «legge individuale», nella quale l'istanza etica non proviene da un imperativo esterno all'individuo, ma dal suo più profondo essere.

Smith, Adam

Filosofo ed economista scozzese (Kirkcaldy, contea di Fife, 1723 - Edimburgo 1790). Compiuti i primi studi a Kirkcaldy, frequentò l'univ. di Glasgow, dove ebbe modo di seguire i corsi di filosofia morale di Hutcheson. Conseguita la laurea, completò la sua formazione universitaria a Oxford. Tra il 1748 e il '51 tenne corsi e cicli di conferenze di retorica, storia della filosofia e giurisprudenza a Edimburgo, dove strinse rapporti di amicizia con Hume, protrattisi fino alla morte di quest'ultimo. Nel 1751 ottenne la cattedra di logica presso l'univ. di Glasgow, dalla quale passò poco dopo all'insegnamento di filosofia morale, da lui mantenuto fino al 1763. I temi delle lezioni di Glasgow fornirono i contenuti della sua prima opera, *The theory of moral sentiments* (1759; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*), che S. continuò a rivedere e ampliare in nuove edizioni, fino alla sesta, uscita nel 1790. Alla fine del 1763 si dimise dall'insegnamento per seguire a Parigi il duca di Buccleugh, di cui era divenuto tutore; a Parigi frequentò i circoli dei philosophes, entrando in contatto con gli economisti F. Quesnay e A.R. Turgot. Al rientro a Kirkcaldy nel 1766, portava con sé i primi abbozzi dell'opera cui è legata la sua fama di economista, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776; trad. it. *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza*

delle nazioni), cui continuò a lavorare negli anni successivi. La nomina nel 1778 a commissario per le dogane di Scozia lo obbligò a trasferirsi a Edimburgo, dove trascorse i suoi ultimi anni. Risalgono a questo periodo nuove edizioni delle due opere maggiori. Dalla mole dei manoscritti, buona parte dei quali furono distrutti per sua volontà, uscì postumo, nel 1795, un volume di *Essays on philosophical subjects* (trad. it. *Saggi filosofici*); nel 1896 furono pubblicate le *Lectures on jurisprudence* e, nel 1963, le *Lectures on rhetoric and belles lettres* (trad. it. *Lezioni di retorica e belle lettere*). Il tema principale della filosofia morale di S. è indicato con chiarezza nel sottotitolo apposto alla quarta edizione della *Theory of moral sentiments*: «un'analisi dei principi in base ai quali gli uomini giudicano naturalmente la condotta e il carattere, in primo luogo dei loro vicini e poi di sé stessi». In questa analisi, S. accoglieva il punto di vista impostosi nella filosofia morale scozzese, soprattutto grazie a Hutcheson e Hume, secondo cui oggetto della filosofia morale sono in primo luogo i sentimenti di approvazione e disapprovazione dello «spettatore» che guarda alle azioni, piuttosto che le motivazioni che spingono ad agire. Ma, a differenza degli autori citati, S. non ritenne necessario postulare l'intervento di uno specifico «senso morale», essendo sufficiente far ricorso a un sentimento naturale come la «simpatia», che permette di immedesimarsi non tanto nelle passioni altrui, quanto piuttosto nelle situazioni che hanno determinato una certa condotta, rendendo praticabile il giudizio morale. Un processo analogo, in cui un ruolo fondamentale è svolto dall'immaginazione, permetteva poi di estendere tale giudizio anche alla condotta di sé stessi, spostando la riflessione sul merito delle proprie azioni. Questa interiorizzazione della figura dello «spettatore disinteressato» consentiva a S. di rendere ragione di quella nozione di coscienza radicata nella morale di senso comune e della centralità del senso del dovere, e tendeva a operare come istanza di controllo delle proprie pulsioni egoistiche; una funzione resa indispensabile, nella nascente società commerciale, caratterizzata dalla divisione del lavoro e dal libero scambio di beni e servizi, al fine di suscitare la simpatia e l'approvazione degli altri «spettatori», non meno soggetti all'influenza dei sentimenti egoistici. Ampliando la sfera d'osservazione, i meccanismi che regolano la nuova società commerciale sarebbero stati analizzati da S. nella *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, dove il raggiungimento dell'equilibrio sociale è affidato alla cooperazione non-intenzionale degli interessi egoistici in direzione dell'interesse collettivo. È quanto richiama la famosa immagine della «mano invisibile», con cui S. procedeva a laicizzare in chiave di autoregolamentazione economica il provvidenzialismo della teologia naturale.

Socrate

Filosofo (Atene tra il 470 e il 469 a.C. - ivi 399 a.C.).

La vita. Era figlio di uno scultore, Sofronisco, e di una levatrice, Fenarete. Il padre dovette lasciargli tanto da permettergli di vivere, sia pure modestamente, e la grande povertà, che gli viene attribuita da più di una fonte, deve soprattutto riferirsi all'ultimo periodo della sua vita, quando egli, sposatosi in età relativamente tarda (poco prima della sua morte il maggiore dei figli era ancora adolescente), fu costretto a opporre alle nuove esigenze una sempre maggiore sobrietà di costumi. Pochissimo d'altronde è noto della sua vita familiare e nelle nebbie dell'incertezza svanisce anche la figura della moglie Santippe. Compì il suo servizio militare come oplita: fu allora che, nel decennio tra il 432 e il 422, egli prese parte alle battaglie di Potidea, di Delio e di Anfipoli, salvando a Potidea la vita e le armi al ferito Alcibiade e dando

esempio di serena fermezza nella ritirata ateniese di Delio. Furono le sole volte che S., fedele alla sua città non meno che alle sue leggi, e più curioso degli uomini che della natura, abbandonò Atene. Non aspirava alla diretta partecipazione alla vita dello Stato: non poté tuttavia evitare di far parte del consiglio (la bulè), ed era fra i pritani quando, nel 406, gli strateghi vincitori nella battaglia delle Arginuse furono accusati di non aver provveduto al salvataggio dei naufraghi e ad adeguate onoranze per i caduti. In tale occasione S. dimostrò impavida fermezza opponendosi al popolo che pretendeva si seguisse una procedura illecita; e nulla toglie al significato della sua opposizione il fatto che essa non bastasse poi a evitare la condanna di quegli strateghi. Pari energia e dignità S. mostrò quando, durante il governo dei Trenta tiranni, si rifiutò di eseguire l'ordine di partecipare alla cattura di un cittadino ateniese, che doveva esser condotto a morte; forse avrebbe pagato tale disobbedienza con la morte se il regime dei Trenta non fosse presto caduto. Ma ciò che non poté accadere durante l'oligarchia avvenne dopo che fu restaurata la democrazia. S. fu accusato da Meleto, Anito e Licone di fronte al popolo ateniese, perché «agiva illecitamente, in quanto non credeva agli dei a cui credeva la città e introduceva divinità (δαίμονια) nuove, e inoltre in quanto corrompeva la gioventù». Pena richiesta era la morte. Del modo in cui S. rispose alle accuse dei tre abbiamo un'idea attraverso i discorsi che gli fa pronunciare l'Apologia di Socrate (→) di Platone. La serena, e bonariamente ironica, fermezza di S., che si giustificò minutamente delle accuse ma non volle piegarsi al costume d'invocare la clemenza dei giudici, dovette irritare i cinquecento Ateniesi chiamati a decidere: S. fu dichiarato colpevole con soli sessanta voti di maggioranza. Invitato, secondo la procedura attica, a opporre alla pena chiesta dall'accusatore quella che egli pensava di meritare, rispose che, per ciò che aveva fatto alla città, credeva di dover essere mantenuto a spese pubbliche nel pritaneo. Fu condannato a morte con una maggioranza di ottanta voti. L'esecuzione della sentenza fu peraltro ritardata, per motivi rituali, di circa un mese: S. avrebbe avuto perciò il tempo di accogliere il progetto di fuga, che il discepolo e amico Critone gli sottoponeva; ma preferì concludere la sua vita con un ultimo gesto di ossequio verso quelle leggi che era stato accusato di trasgredire. In carcere, secondo il celebre quadro che ne offre il Fedone (→) platonico, circondato dagli amici e dagli scolari, e dopo aver filosoficamente discusso il problema della morte e dell'aldilà, bevve serenamente la cicuta. Il suo ritratto fu ricreato da vari scultori che nobilitarono i tratti silenici del soggetto creando una immagine caratterizzata, fisionomica, colma di ethos, come attestano le copie superstiti.

La dottrina. S. non scrisse nulla; di qui la difficoltà che s'incontra nel ricostruire i lineamenti storici della sua figura, la quale ci è nota solo attraverso fonti di diversa natura e di diverso spirito (i Memorabili di Senofonte, i dialoghi socratici di Platone, alcuni accenni di Aristotele). S. è anzitutto un critico, che vuole rendersi conto delle cose e perciò discute: il suo ideale è quello dell'ἐξετάζειν, dell'interrogare le persone per mettere alla prova la loro verità, cioè per vedere se i principi e i criteri su cui esse si basano nei loro giudizi e nelle loro azioni siano frutto di convinzione ragionata o semplice portato di abitudine. Da questo punto di vista, egli è un fiero nemico della tradizione, non accogliendo alcun principio che non si giustifichi da sé ma si richiami comunque a un'autorità; e in ciò è il suo nesso con il grande movimento sofistico del 5° sec., che gli è in parte contemporaneo e di cui quindi, in tali limiti, egli può esser considerato partecipe. Per quanto incerta sia infatti la sua dipendenza da singole personalità della sofistica, innegabile appare l'affinità di certi atteggiamenti teorici o metodici. Queste premesse generiche dell'attività di S. spiegano d'altronde l'idea sommaria che di lui si fanno i suoi contemporanei, e quindi anche i motivi della tanto discussa

condanna. Della prima testimonianza esemplare le Nuvole di Aristofane, rappresentate nel 423 e costituenti l'unico documento superstite circa S. che non sia posteriore alla sua morte: qui egli presenta a un tempo i tratti del naturalista e quelli, discordanti rispetto ai primi, di un sofista, nel senso più specifico di questa parola. Aristofane, uomo del buon tempo antico, nemico di quelle novità che sente pericolose per i valori tradizionali, non si attarda a distinguere, e rivolge i suoi strali contro colui che gli sembra il rappresentante più eminente del razionalismo e dell'illuminismo del suo secolo. Tale considerazione di S. nella luce di quella cultura, di cui egli è sì l'erede ma anche l'acerbo critico, è d'altronde il motivo determinante della sua condanna. S. è, in questo senso, il martire di quella stessa sofistica che senza tregua mira a combattere e a superare. Alla sua condanna possono infatti concorrere anche motivi personali, così come vi contribuisce il fraintendimento, voluto o spontaneo, di ciò che egli chiama il δαμόνιον, cioè il «segno divino, arcano», che lo trattiene dalle azioni non convenienti: δαμόνιον che per lui è soltanto il simbolo del richiamo della coscienza, mentre i suoi accusatori lo trasformano nelle «nuove divinità». Di tale natura è il motivo che forse influisce più immediatamente di ogni altro sull'animo dei borghesi di media levatura, chiamati a decidere della vita e della morte di S.: il motivo dell'irritazione per l'implacabile e ironico suo interrogare, che dimostra agli interlocutori la loro ignoranza nello stesso atto in cui prova l'inconsistenza di quel sapere, che pure si presenta come il sacro portato della tradizione. Questa giustificazione storica dei motivi della condanna di S. non esclude d'altronde che il contegno dei giudici ateniesi appaia ingiusto quando venga considerato dal più vasto angolo visuale da cui S. si presenta nella sua piena fisionomia, non solo di continuatore ma anzi di oppositore e di superatore del movimento sofistico: secondo ciò che del resto è avvertito a non molta distanza di tempo dagli stessi Ateniesi, e che genera, da un lato, la leggenda delle vendette compiute contro gli accusatori, e, dall'altro, l'idealizzazione della figura di S., assunta d'allora in poi a simbolo della virtù. La critica sofistica, che ha la sua maggiore espressione nel relativismo protagoreo, è essenzialmente negativa: pone in funzione della soggettività empirica, particolare, i valori oggettivi e perviene così a dissolverli, sostituendo al criterio della verità quello dell'utilità pratica, e all'ideale della dimostrazione scientifica del reale stato delle cose quello della persuasione oratoria. S. invece, pur sapendo di non poter muovere che dall'indagine e dal controllo soggettivo, è persuaso di dover giungere alla determinazione obiettiva di quei criteri di valore, che appaiono presupposti da ogni giudizio e azione. Che cosa è il bello e il buono, che cosa il giusto? Qual è la «virtù» dell'uomo, cioè (secondo il significato della greca ἀρετή) la perfetta rispondenza dell'azione umana alle sue esigenze intrinseche? A tali scoperte mira l'implacabile interrogare di S., il suo eterno τί ἔστιν («che cos'è?»): per questo egli interpella le persone più diverse, a cominciare dalle più umili, e studia il maggior numero possibile di casi singoli, cercando di risalire da essi all'unico concetto e all'unica definizione. Solo in questo senso S. è l'inventore del concetto, dell'induzione e della definizione: e non già in quello che egli, in sede di teoria della logica, determini il concetto del concetto e definisca l'induzione e la definizione, se è vero che tale compito non viene a rigore assolto neppure dal suo maggiore allievo, ma soltanto da Aristotele. Questi concetti, che sono principalmente i criteri etici dell'azione, le categorie della prassi, non sono posseduti da S., che appunto perciò ne va in cerca: donde il suo continuo domandare per le strade e per le piazze, a chiunque con la sua attività faccia presupporre di averne nozione o addirittura presuma di conoscerli, e quindi in primo luogo ai sofisti, che affermano non solo di possedere la «virtù» ma anche di saperla, dietro ricompensa, insegnare agli altri. Il risultato di queste interrogazioni è negativo, e S. può constatare che coloro che credono di sapere non ne fanno di più di lui che non sa: da

qui la sua «ironia», bonaria simulazione di inferiorità, e la sua interpretazione del responso dell'oracolo delfico (interrogato dall'amico Cherefonte), secondo il quale egli è il più sapiente di tutti i Greci, nel solo senso che egli sa di non sapere, mentre gli altri non sanno e si illudono di sapere. All'antica sapienza delfica egli del resto si richiama (e non è escluso che da ciò dipenda la stessa consacrazione che l'oracolo fa della sua sapienza) in quanto assume a motto della sua ricerca l'esortazione γνῶθι σαυτόν («conosci te stesso»), che, d'accordo con tutta l'intonazione della morale delfica, è un invito all'umile riconoscimento della pochezza umana di fronte alla divinità, e che certo anche S. intende nel senso dell'avvertimento della propria ignoranza, per quanto poi esso passi a significare quella stessa ricerca interiore che di tale avvertimento è il mezzo. Questa ironia e questa modestia non è, d'altronde, esclusivamente negativa. Pur conoscendo la virtù purificatrice dell'incertezza e del dubbio, che libera dalle opinioni fallaci, è sempre animato dalla sincera speranza che gli altri sappiano «che cosa è» il buono e il bello, o che ciò, almeno, possa risultare dall'indagine comune. Sotto questo aspetto, il metodo di S., figlio della levatrice Fenarete, è quello della «maieutica» (→), o «ostetricia» spirituale: egli non sa 'generare' la verità, ma sa aiutare gli altri a metterla alla luce, con l'esercizio dialettico della domanda e della risposta. Per quanto questa immaginosa idea del metodo maieutico convenga, più ancora che all'essenza del pensiero socratico, a quella della filosofia platonica e alla sua concezione delle idee come innate nell'anima, la quale deve riportarle dall'oblio alla consapevolezza, essa riflette certo un momento intrinseco anche all'eterno interrogare socratico, inconcepibile senza una sincera fede nell'altrui capacità a generare il vero. In tale fede è d'altronde ancorata tutta la morale di S., la quale può sembrare priva di contenuto quando si constata che la sua ricerca non approda (o approda solo in qualche caso, e in forme che la discordanza delle fonti rende non troppo certe) a stabili determinazioni di concetti e definizioni di virtù, ma che di fatto ha un nucleo ben saldo in quella stessa concezione della dipendenza della virtù dal sapere, la quale ne costituisce, secondo ciò che risulta concordemente dalle fonti, la più evidente caratteristica. S. non crede che l'uomo possa fare il bene se non lo conosce, cioè se non ne possiede il criterio, il concetto. E neanche crede che l'uomo, conosciuto il buono, il giusto, il bello, debba poi possedere e coltivare una diversa capacità per realizzarlo nella pratica. Non che si contenti della contemplazione teoretica, e neghi perciò la vita attiva; bensì non crede che quei valori possano scoprirsi alla consapevolezza dell'uomo senza che questi non se ne 'innamori' e sia senz'altro spinto a tradurli nella realtà della vita. Chi non fa il bene, non lo fa perché non conosce ciò che è bene, e fa quel che crede che sia bene: perché se veramente lo conoscesse, non potrebbe preferirgli mai il bene minore, meno universale e vero. Questo significa la famosa frase socratica che «nessuno sbaglia di propria spontanea volontà» (οὐδείς ἑκὼν ἐξαιμαρτάνει): la quale non è da intendere nel senso di un maligno destino che impacci la libera volontà dell'uomo, ma in quello di un'irresistibile energia attrattiva, onde il bene appare come suprema realtà desiderabile e non può quindi essere posposto, se conosciuto, ad alcun altro oggetto della volontà. Comunque si voglia, non si può non volere ciò che appare bene, e il massimo bene: ma soltanto chi conosce quel massimo bene che non semplicemente appare, ma veramente è, può tendere a esso.

Sorel, Georges

Pensatore e scrittore politico francese (Cherbourg, Manica, 1847 - Boulogne-Billancourt, Haut-de-Seine, 1922). Allievo all'École Polytechnique, divenne ingegnere civile di ponti e

strade, attività alla quale si dedicò dal 1870 al 1892. Ritiratosi dal suo impiego, svolse successivamente intensa attività di scrittore, toccando temi di filosofia, storia, scienze sociali e politica. A temi di filosofia sono dedicati: *Le procès de Socrate* (1889), *Les illusions du progrès* (1908; trad. it. *Le illusioni del progresso*) e *De l'utilité du pragmatisme* (1917); a questioni storiche: *La ruine du monde antique* (1898) e *Le système historique de Renan* (1906). La sua fama è però soprattutto legata agli interventi nel dibattito sulla revisione della dottrina di Marx ed Engels, aperto nel 1896 da E. Bernstein e alla successiva interpretazione volontaristica e antipositivistica del socialismo. Nella sua attività si distinguono diversi momenti. Attraversò anzitutto una fase di adesione al socialismo marxista (1893-97), nel corso della quale curò la traduzione in francese e scrisse la prefazione (1897) dei saggi di Antonio Labriola sulla concezione materialistica della storia. Ma nell'anno successivo, influenzato da Croce, S. accolse le tesi del revisionismo e del riformismo (*La crisi del socialismo scientifico*, in *Critica sociale*, maggio 1898; *Nuovi contributi alla teoria marxista del valore*, in *Giornale degli economisti*, luglio 1898). Entrato così in aperto dissenso con Labriola, S. si trovò allora solidale con F.S. Merlino, la cui *Rivista critica del socialismo* rappresentava il centro di diffusione del revisionismo teorico in Italia; i suoi scritti di questo periodo furono raccolti in volume e pubblicati in Italia (*Saggi di critica del marxismo*, a cura di V. Racca, 1903). A partire dal 1905 S. iniziò a pubblicare una serie di articoli, anche questi raccolti presto in edizione italiana (*Lo sciopero generale e la violenza*, con pref. di E. Leone, 1906); le celebri *Réflexions sur la violence* (1908; trad. it. *Riflessioni sulla violenza*) costituiscono la redazione ampliata e definitiva dello stesso lavoro. Alla produzione di questo periodo resta legata la maggior fortuna di S., come teorico del sindacalismo rivoluzionario o anarco-sindacalismo. In rapporto di reciproca influenza con i sindacalisti rivoluzionari italiani, ma ispirandosi d'altra parte alla realtà del movimento operaio in Francia, S. compie in questi anni (1905-08) un tentativo per recuperare la sostanza rivoluzionaria del socialismo, fuori della cultura positivista della socialdemocrazia europea. Egli mantiene, nella sostanza, le posizioni assunte nel periodo revisionistico: respinge le pretese scientifiche dell'economia politica marxista e, soprattutto, il determinismo che privilegia le strutture economiche rispetto all'azione rivoluzionaria. Ma riprende, al tempo stesso, la concezione «catastrofica» dello svolgimento storico e la «divisione dicotomica» operata da Marx nel *Manifesto del partito comunista* (1848, «la società intera si divide sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente opposte l'una all'altra...»), ritenendole valide come «miti» che assolvono una funzione pragmatica, consistente nell'unire il proletariato e spingerlo alla lotta. Influenzato da Bergson e dal pragmatismo, S. corona il suo tentativo di interpretazione originale del marxismo, ponendo al vertice dei miti rivoluzionari lo «sciopero generale», inteso come strumento di educazione e di lotta. Ma a questo punto, ormai estraniatosi dal movimento politico del socialismo ufficiale, S. cercò nuove vie di azione rivoluzionaria, accostandosi all'*Action française* e a Ch. Péguy e collaborando alla rivista nazionalista *L'indépendance* (1911-13). Allo scoppio della guerra si ritirò dalla vita politica per dedicarsi a studi filosofici. Nel 1919 pubblicò una *Difesa di Lenin*, nel quale vedeva un'incarnazione vivente del marxismo autentico (tradito invece dalla deriva parlamentaristica dei partiti socialisti europei), e in seguito mostrò simpatia per le prime manifestazioni del fascismo. Dei suoi rapporti con gli italiani si trova ampia testimonianza soprattutto nei suoi epistolari con Croce (pubbl. post. su *La critica*, 1927-30) e con Missiroli (*Lettere a un amico d'Italia*, post., 1963). In italiano esistono varie raccolte (*Scritti politici*, 1963, a cura di R. Vivarelli; *Scritti politici e filosofici*, 1975, a cura di G. Cavallari; *Scritti rari o inediti*, 2003, a cura di S. Miccolis).

Spencer, Herbert

Filosofo inglese (Derby 1820- Brighton 1903).

Ingegnere ferroviario, poi (1848) vicedirettore dell'*Economist*, pubblicò nel 1850 la sua prima opera, la *Social statics*, cui seguirono vari saggi, alcuni pubblicati anonimi, raccolti poi in *Scientific, political and speculative essays* (3 voll., 1891). Dopo il 1853, si dedicò esclusivamente alla composizione del suo sistema filosofico (*System of synthetic philosophy*), superando difficoltà, scoraggiamenti, cattive condizioni di salute. Nel 1862 uscivano i *First principles* (trad. it. *I primi principi*); nel 1867, in 2 voll., i *Principles of biology*; nel 1872 la seconda ed. dei *Principles of psychology* (2 voll.; la prima ed. era del 1855); negli anni seguenti le ultime due parti: *Principles of sociology* (3 voll.; trad. it. *Principi di Sociologia*); *Principles of morality* (2 voll.; trad. it. *Le basi della morale*). Nel 1896 l'opera, in 10 voll., era compiuta, e grandissimo fu l'interesse con cui venne accolta. S. sostenne che l'«evoluzione è l'integrazione della materia e la dispersione concomitante del movimento, mentre la materia passa da una omogeneità indefinita, incoerente, a un'eterogeneità definita, coerente, e in cui il movimento conservato subisce una corrispondente trasformazione» (*First principles*, par. 145). Questa legge fondamentale, di valore universale, doveva permettere a S. l'edificazione di un monumentale sistema, che, partendo dalla biologia, si estendeva a ricomprendere psicologia, sociologia, teorie etiche ed educative. Va notato peraltro che la sua teoria dell'evoluzione, formulata prima della pubblicazione dell'opera più importante di Darwin, rimane, nonostante la successiva incorporazione di idee darwiniane, essenzialmente predarwiniana e lamarckiana e, nella sua formulazione speculativa, scarsamente suscettibile di una traduzione sperimentale. Particolarmente importanti le sue applicazioni alla psicologia. Dopo una prima fase, influenzata da un modello di psicologia delle facoltà e dalle suggestioni della frenologia, S. aderì più tardi alla psicologia associazionistica, considerata peraltro in una prospettiva evoluzionistica per cui i fenomeni mentali, lungi dal poter essere studiati di per sé, sono visti come prodotto di un continuo adattamento dell'organismo all'ambiente. Tra i riflessi, gli istinti, gli inizi della vita cosciente e le sue più alte manifestazioni, memoria, ragionamento, volontà, sussiste un'ininterrotta continuità, esemplificata nella storia evolutiva della specie. Di rilievo anche le sue teorie sulla società, sempre legate all'idea base dell'evoluzione trasposta all'ambito del sociale, in partic. la distinzione tra società «militare», tipica di una prima fase di sviluppo, in cui la cooperazione è coercizione, e una società («industriale»), successiva, in cui la cooperazione è divenuta (o deve divenire) volontaria. Contrario a ogni interferenza dello Stato sullo sviluppo «naturale» della società, avversò ogni programma d'intervento riformistico, sostenendo tesi di estrema conservazione. La sua ammissione di un «inconoscibile», non accessibile alla conoscenza, limitata agli eventi spazio-temporali, tendeva inoltre, pur sulla base di un fondamentale agnosticismo, a una possibile riconciliazione tra religione e scienza. Enorme fu la sua influenza coeva, per es., sulla psicologia animale (con riferimento all'opera di G.J. Romanes), sulla psicofisiologia (O.H. Jackson), sulla psicologia funzionalistica di James e sulla sociologia americana, in partic. sul darwinismo sociale (derivato da un'estensione analogica dell'idea di selezione naturale, sopravvivenza del più adatto al contesto sociale, e rappresentato specialmente da W.G. Sumner).

Spinoza, Benedetto (lat. Benedictus [ebr. Baruch] de Spinoza)

Filosofo olandese (Amsterdam 1632- Aia 1677).

Di famiglia ebrea emigrata dal Porto- gallo, entrato a far parte della comunità ebraica, ne fu ben presto espulso (1656) per le sue opinioni, apertamente professate e sostenute, contrarie all'ortodossia religiosa. Ritiratosi allora in varie località olandesi – prima a Rijnsburg, vicino a Leida, nel 1660, poi a Voorsburg vicino all'Aia, ove entrò in contatto con circoli politici liberali e, in particolare, con i fratelli De Witt – vi fece vita modestissima e ritiratissima dapprima esercitando la professione di preparatore di cristalli ottici e più tardi accettando qualche tenue aiuto dagli amici. In vita pubblicò soltanto *Renati Des Cartes principiorum philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae* (1663; trad. it. *I principi di filosofia di Cartesio e l'Appendice*) e, anonimo, il *Tractatus theologico-politicus* (1670; trad. it. *Trattato teologico-politico*), che gli procurò tuttavia tali inimicizie da indurlo a rinunciare alla pubblicazione di quella che fu l'opera di tutta la sua vita e il suo capolavoro, l'*Ethica*. Al 1676 risale una visita di Leibniz in cui i due filosofi discussero la prova ontologica di Dio di Descartes. Alla sua morte, gli amici pubblicarono (1677) gli *Opera posthuma*, l'*Ethica* ordine geometrico demonstrata (trad. it. *Etica*) (→); il *Tractatus politicus* (incompiuto; trad. it. *Trattato politico*); il *Tractatus de intellectus emendatione* (incompiuto; trad. it. *Emendazione dell'intelletto*); le *Epistolae*; il *Compendium grammatices linguae hebraeae*. La formazione del pensiero di S. non è documentabile; certo il *Tractatus theologico-politicus* e, più indirettamente, le altre opere attestano una cultura ebraica, com'è certo che S. assunse lo schema e i termini delle questioni da opere scolastiche cinque e seicentesche. È probabile che S., frequentando i libertini e in partic. Franciscus van den Enden, suo insegnante di latino, abbia conosciuto la pubblicistica clandestina di carattere ateistico e materialista radicale, e forse anche gli scritti di Bruno. È difficile anche documentare lo svolgimento del pensiero di S.; si può parlare di una crescita, di una maturazione del pensiero spinoziano dai giovanili *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua beatitudine* (1660: noto soltanto in trad. olandese, benché composto originariamente in latino) e *Tractatus de intellectus emendatione* fino all'*Etica*, ma non proprio d'uno sviluppo che l'abbia, nel tempo, condotto ad affermazioni via via diverse. Il suo pensiero si svolge con molta coerenza e sostanziale unità, emancipandosi via via dalle sue matrici, e principalmente dalla filosofia di Descartes.

I primi scritti: emendazione dell'intelletto, esistenza di Dio e filosofia cartesiana. Nella formazione di S., accanto a temi baconiani e hobbesiani, matrici platoniche, fino alla filosofia dell'amore di Leone Ebreo, hanno un posto di primo rilievo gli scritti cartesiani, seppure su temi centrali, quali la dottrina della volontà, della libertà, o la concezione della mente come sostanza pensante, egli maturerà un profondo e radicale distacco dalle tesi del cartesianesimo. Il *Korte Verhandeling van God, deMensch en deszelvs Welstand* (*Breve trattato su Dio, l'uomo e la beatitudine*) composto intorno al 1660, presenta un orizzonte di riflessione in cui la dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio, formulata diversamente che nell'*Ethica*, si compone con il necessitarismo, il rifiuto del creazionismo, l'identificazione di pensiero ed estensione come attributi divini, fino ad arrivare all'equivalenza di Dio e natura: «della natura viene affermato tutto e [...] la natura consiste perciò di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere. E questo concorda esattamente con la definizione che si dà di Dio» (I, 2, 12). Nel *Tractatus de intellectus emendatione* (1662 ca.) la riflessione metodologica intorno al corretto modo di acquisire il sapere, mediante l'intelletto, individuando i gradi di sviluppo (empirici e razionali) che ne caratterizzano la vicenda sia sul piano individuale sia sul piano dell'umanità nel suo complesso confluisce con la necessità di ottenere una «suprema felicità»

di ordine contemplativo, che consiste nella «conoscenza dell'unità che collega la mente all'intera natura». L'esposizione dei Principi della filosofia di Cartesio presenta invece il ripensamento in forma sintetica euclidea della metafisica cartesiana, in cui il rifiuto del procedimento analitico comporta già un mutamento della prospettiva metafisica relativamente alla questione dell'ordine e della deducibilità causale del reale, in cui la sostanza individuale accertata dal cogito perde la centralità.

Metafisica. Movendo dai problemi più tipici del cartesianismo (concetto di sostanza, dualismo *res cogitans-res extensa*), S. svolge la sua opera maggiore, l'*Ethica*, «ordine geometrico», cioè dando al discorso una struttura di tipo euclideo, e quindi procedendo per definizioni, assiomi, dimostrazioni, corollari, scoli. Centrale il problema della sostanza: sostanza è ciò che è in sé e viene concepito per sé, ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa; tale sostanza – oggettivamente concepita – è causa sui: la sua essenza implica l'esistenza. Come tale la sostanza è unica, perché altrimenti sarebbe limitata e per ciò stesso condizionata da altro, il che è contro la definizione stessa di sostanza. Una è quindi la sostanza e questa è infinita. Tale sostanza – che può appellarsi anche Dio o natura – si manifesta in attributi o proprietà infinite: ogni attributo è infinitamente perfetto nel suo genere, ma non assolutamente infinito, perché ciascuno è determinazione o manifestazione dell'infinita sostanza. Degli attributi (che nel loro complesso sono la sostanza stessa) noi ne conosciamo due soli, il pensiero (la *res cogitans*) e l'estensione (la *res extensa*); cioè la sostanza si esprime a noi sotto due forme, quella dei fenomeni materiali e quella dei fenomeni spirituali. Ogni attributo è concepito per sé (in quanto costituente la sostanza), indipendentemente da ogni altro attributo, ma non per questo gli attributi rinviano a due sostanze distinte, bensì all'unica sostanza (superando così il dualismo di Cartesio). Ogni attributo si determina nei modi, affezioni della sostanza, che costituiscono l'insieme delle cose determinate e finite. I modi di ciascun attributo non agiscono sui modi dell'altro attributo (in quanto ogni attributo è concepito per sé e indipendentemente da ogni altro): ma i modi dell'attributo pensiero e i modi dell'attributo estensione si corrispondono perché hanno ciascuno per causa l'unica sostanza – o Dio – di cui gli attributi sono manifestazione. S. può dire che «l'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose», perché ciascun evento dell'una e dell'altra serie dei modi è lo stesso evento (data l'unicità della sostanza), visto ora sotto l'attributo pensiero, ora sotto l'attributo estensione: in questa prospettiva S. ritiene di aver superato il dualismo cartesiano anima-corpo. Riconotta tutta la realtà all'unica sostanza, ove quindi le cose particolari non sono altro che modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi e determinati, quell'unica sostanza – o Dio o natura – è la causa immanente di tutta la realtà e ogni cosa dipende necessariamente da essa nel suo essere e nel suo operare; nulla è contingente. La sostanza così intesa è la natura naturante (Dio in quanto causa libera); la natura naturata è invece la molteplicità dei singoli accadimenti quale segue necessariamente dalla sostanza e dai suoi attributi; Solo una visione parziale – legata al primo e inferiore grado di conoscenza, l'immaginazione – può far ritenere autonomi e contingenti i singoli esseri finiti; una conoscenza più profonda – intellettuale – fa cogliere il fondamento di tutti gli esseri nell'unica sostanza rispetto alla cui immanente causalità tutto è intrinsecamente determinato. Ma questa assoluta necessità – propria della natura di Dio – si identifica con l'assoluta libertà, in quanto Dio agisce libero da ogni condizione, come causa sui. In questa prospettiva, gli individui (i modi) rientrano nell'ordine eterno della realtà e sono tutti necessitati: le distinzioni e i giudizi di valore derivano da una visione settoriale e parziale della realtà, così come le distinzioni di bene e di male che

derivano dall'ignoranza e dal non vedere l'intrinseca necessità che regge gli atti di tutti gli individui; soltanto elevandosi alla visione dell'unica sostanza (visione intuitiva) si coglieranno le realtà singole come necessarie e determinate a esistere e a operare in un nesso infinito di cause.

Teoria della conoscenza. Giungere a questa visione della profonda unità del tutto (al di là quindi dell'immaginazione e anche della ragione che coglie discorsivamente il nesso causale del tutto) è proprio della forma più alta di conoscenza, la conoscenza intuitiva: conoscere diviene così ascesa da una conoscenza della realtà per frammenti a una conoscenza della realtà sub specie aeternitatis e con questa si realizza anche un compito etico, quello di liberarsi dagli errori dell'immaginazione e dalle passioni cui la mente è soggetta finché non ne ha un'idea chiara e distinta. Ultimo termine di questa conoscenza intuitiva, che è il coincidere della mente con l'idea della nostra mente in Dio, è l'amor Dei intellectualis che è l'amore stesso di Dio.

Morale e politica. L'ispirazione morale è fondamentale in tutta l'*Ethica* di S. la cui parte più ampia è dedicata all'esame delle passioni, della «servitù» e della «libertà» umana. Esame che vuole avere il rigore di un'analisi matematica, che non esprime lodi o condanne, ma vuole intendere la natura delle passioni: S. muove dall'analisi di quello sforzo (conatus) che si chiama volontà se riferito solo alla mente, appetito se riferito alla mente e al corpo. L'appetito fa perseguire all'uomo ciò che è utile alla sua conservazione e che per questo è chiamato bene; bene e male si definiscono in rapporto a ciò che è per noi utile o nocivo. Si configura così un'iniziale urto di interessi e di passioni tra gli uomini in cerca ciascuno del proprio utile. Da questa iniziale lotta gli uomini escono liberandosi progressivamente dalle passioni che li rendono schiavi: liberazione che ancora una volta è provocata dalla ricerca di un utile più alto (e quindi di un bene più alto) che consiste nel dominare le passioni con la ragione: la conoscenza – l'idea chiara e distinta – libera dalle passioni: sicché l'esercizio della ragione si definisce compito etico (nello sforzo di conoscere consiste la virtù), e poiché termine ultimo della conoscenza è Dio, suprema virtù della mente è conoscere Dio. Agire virtuoso è dunque realizzare il proprio essere come ragione; allora, al di là delle passioni, la sapienza è pienezza del proprio essere, *meditatio vitae*. Alla generale concezione metafisica si collega il pensiero politico di S.: diritto di natura (o diritto di Dio, posta l'equivalenza *Deus sive natura*) è la stessa potenza di Dio, e il diritto di ogni cosa naturale – ciascuna manifestazione della potenza di Dio – è ciò che ciascuna può e opera. Il diritto di natura da un punto di vista oggettivo è il complesso delle regole della natura di ciascun individuo, e tale diritto si estende fin dove si estende la potenza della natura; dal punto di vista soggettivo il diritto di natura viene a coincidere con la potenza di ciascuno. E poiché gli uomini, anziché farsi guidare dalla ragione, si lasciano dominare dalle passioni, ne nasce una condizione miserevole di lotta e di guerra: per uscire da questo stato (la cui descrizione è assai vicina all'analisi di Hobbes) gli uomini si sono uniti, esercitando collettivamente il diritto che ciascuno individualmente aveva, in modo che tale esercizio fosse determinato dal potere e dalla volontà di tutti. La società nasce quindi da un patto con cui gli uomini si sono impegnati a seguire non le passioni, ma il dettame della ragione che insegna a difendere il diritto altrui come proprio, e questo anche per l'utile di ciascuno. Così per superare l'originario stato di lotta, dominato dalle passioni, gli uomini hanno rinunciato al proprio illimitato diritto naturale assicurandosi di vivere in comunità senza danneggiarsi gli uni con gli altri: ne nasce una *societas* che rivendica a sé il diritto di giudicare il bene e il male e esercita il potere di prescrivere norme di vita comune: la società resa forte dalle sue leggi si chiama Stato. Mentre nello stato

naturale non c'è bene e male (se non ciò che è a ciascuno utile o nocivo), tali distinzioni si pongono nello stato civile, ove sono stabilite per comune consenso: bene e male, giusto e ingiusto sono cioè distinzioni convenzionali e dipendono dalla volontà dello Stato (che è la volontà di tutti), che ciascuno è tenuto a seguire. Va tenuto presente che tale volontà dello Stato è per S. espressione della ragione: è la ragione che fa uscire dallo stato di natura e che si afferma nello stato civile; in questo si realizza anche la libertà perché seguendo le leggi dello Stato si segue la ragione: fine dello Stato sarà quindi liberare dalle passioni e garantire a ciascuno di affermare pienamente il proprio essere come ragione. Di qui la difesa della libertà di pensiero la 'libertas philosophandi' (cfr. lettera a Oldenburg, 1670), diritto fondamentale dell'uomo, che lo Stato deve garantire e promuovere: «nessuno può, né può essere costretto a trasferire ad altri il proprio naturale diritto, e cioè la propria facoltà di ragionare liberamente e di esprimere il proprio giudizio intorno a qualunque cosa» (Tractatus theologico-politicus, 20, 1). Tale libertà di pensiero è anche libertà di religione (il potere dello Stato si ferma alle azioni esterne).

Critica biblica e teologia. La dottrina politica di S. svolta nel Tractatus theologico-politicus si congiunge nella stessa opera al problema della staticità della Bibbia, del valore dei profeti e del rapporto tra filosofia e teologia. In sede di critica storica, S. è uno dei primi a porre in termini di analisi testuale l'esame della Bibbia con il rifiuto di attribuire a Mosè il Pentateuco e con tentativi di nuove attribuzioni e datazioni dei libri del Vecchio Testamento. Quanto ai contenuti dell'insegnamento biblico, essi per S. non presentano verità filosofiche o scientifiche ma semplicemente insegnamenti etico-pratici e richiedono obbedienza, fede; nessun contrasto quindi con la filosofia che svolge il suo discorso su un piano razionale, indirizzandosi alla minoranza degli uomini capaci di acquisire la virtù con l'esercizio della sola ragione: «lo scopo della filosofia non è altro che la verità; mentre quello della fede è soltanto l'obbedienza e la pietà» (XIV).

Steiner, Rudolf

Pensatore austriaco (Kraljevica 1861 - Dornach, Basilea, 1925).

Fu il fondatore dell'antroposofia. Segretario generale della sezione tedesca della Società teosofica, ne uscì (1913) per un contrasto con Annie Besant, fondando una società dissidente, detta appunto di antroposofia, che ebbe la sua sede a Dornach in un edificio detto Goetheanum. Propugnava un potenziamento dei mezzi conoscitivi umani mediante pratiche di meditazione e di concentrazione che dovevano portare, attraverso l'ispirazione, fino all'intuizione. La storia era concepita da S. come svolgimento della lotta dualistica tra un Cristo solare e Ahriman. Importante l'influenza sulle sue concezioni del pensiero indiano e della filosofia di Nietzsche, e nel suo primo periodo della filosofia della natura di Goethe. Si fece inoltre attivo propugnatore delle sue idee in campo pedagogico, dando vita a un'istituzione scolastica privata, le Waldorfschulen. Tra le sue opere vanno ricordate: Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung (1886); Goethe als Vater einer neuen Aesthetik (1889); Die Philosophie der Freiheit: Grundzüge einer modernen Weltanschauung (1894; trad. it. La filosofia della libertà: linee fondamentali di una moderna concezione del mondo); Friedrich Nietzsche: ein Kämpfer gegen sein Zeit (1895); Goethes Weltanschauung (1897); Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens (1901; trad. it. I mistici all'alba della vita spirituale dei nuovi tempi); Theosophie, Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung (1904; trad. it. Teosofia:

introduzione alla conoscenza soprasensibile del mondo e del destino umano); *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft* (1907); *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (1909); *Geheimwissenschaft im Umriss* (1910); *Von Jesus zu Christus* (1912); *Vom Menschenrätsel* (1916); *Die Aufgabe der Geisteswissenschaft* (1916); *Von Seelenrätseln* (1917); *Eurythmie als sichtbare Sprache* (post., 1927); *Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik* (post., 1932).

Stirner, Max

Pseud. del filosofo Johann Caspar Schmidt (Bayreuth, Alta Baviera, 1806 - Berlino 1856). Studiò teologia e filologia a Berlino (dove fu allievo di Schleiermacher e Hegel) e a Erlangen, fu uno dei più vivaci hegeliani di sinistra e collaborò, insieme a Marx e ad altri, alla *Rheinische Zeitung*. La sua opera fondamentale, variamente criticata (da M. Hess, da Feuerbach e acutamente da Marx ed Engels in *L'ideologia tedesca*, post., 1932) è *Der Einzige und sein Eigentum* (1845, cui seguirono numerose altre ed.; trad. it. *L'Unico e la sua proprietà*). Radicale oppositore del feudalesimo, del liberalismo, dell'idealismo tedesco di tipo hegeliano e dei suoi esiti rivoluzionari, combatté lo Stato in ogni sua forma, i legami sociali, la religione, la morale, il diritto, i partiti. Punto nodale della sua concezione è l'individuo (l'«unico»), al di fuori e al di sopra del quale non esiste nulla, se non vuote e mistificanti astrazioni (come, per es., l'idea di umanità). In questa prospettiva l'individuo diviene incondizionato sovrano del proprio mondo, creatore dei propri valori, unica realtà effettiva; di qui l'esigenza, da parte di S., di un'abolizione della società e dello Stato, sostituiti con una semplice associazione di «unici», non diretta all'utilizzazione delle varie individualità, ma essa stessa suscettibile di essere sfruttata dal singolo. Le posizioni teoriche di S., esito estremo dell'idealismo tedesco, esercitarono un'indubbia influenza sulla cultura del suo tempo. Sia Proudhon sia Nietzsche ne furono attratti (quest'ultimo in partic. dalla sua critica dei valori), mentre i teorici dell'anarchismo si richiamarono a lui come a una delle fonti delle loro dottrine (pur se rimane dubbia la possibilità di una riduzione integrale del pensiero di S. alle posizioni anarchiche). Notevoli furono anche l'attività giornalistica di S., svolta nel suo primo periodo di attività, e le sue traduzioni da A. Smith e J.B. Say. Scarsa eco ebbe invece la sua *Geschichte der Reaction* (2 voll., 1852). Postuma è apparsa una raccolta dei suoi scritti minori (*Kleine Schriften*, a cura di J.H. Mackay, 1898; trad. it. *Scritti minori*).

Taine, Hippolyte-Adolphe

Storico e pensatore francese (Vouziers, Ardenne, 1828 - Parigi 1893). Allievo dell'École normale di Parigi, ammiratore di Spinoza e di Hegel, fu costretto (1851) a insegnare in provincia perché avversato dall'imperante eclettismo ispirato da Cousin; lasciato l'insegnamento, ritornò a Parigi, e con l'*Essai sur Tite Live* (1856; trad. it. *Saggio su Tito Livio*), l'*Histoire de la littérature anglaise* (3 voll., 1863) e altre opere, riuscì a imporsi al mondo accademico del tempo. Prof. dal 1864 di estetica e belle arti alla Scuola delle belle arti (*La philosophie de l'art*, 1865; trad. it. parziale *Filosofia dell'arte*. Parti 1. e 5.), fu indotto dalla guerra franco-prussiana del 1870 e dalle vicende della Comune di Parigi a occuparsi di questioni politiche. Studiò la formazione statale del suo paese nella classica opera *Les origines de la France contemporaine* (1876-94, 6 voll., di cui l'ultimo postumo; trad. it. *Le origini della Francia contemporanea*), che prende le mosse dall'ancien régime e cerca di

mostrare come la Rivoluzione francese e gli assetti istituzionali che ne derivarono, dominati dal radicalismo giacobino, fossero una deviazione dalla linea naturale di svolgimento della storia francese. T. è una delle figure più rappresentative del mondo culturale europeo del sec. 19°. Filosofo (ma in questo campo, con la sua costante contaminazione di idealismo germanico e di positivismo inglese, fu soprattutto un divulgatore); critico di lettere e arti con tendenze positivistiche e materialistiche, ma anche con gusto finissimo; storico viziato da schemi pseudofilosofici e sociologizzanti ma anche maestro nel creare 'tipi storici', anglosassoni fino a diventare francofobo, T. fu una personalità di studioso assai discussa. Il rilievo dato ai concetti di razza (complesso di caratteri psichici ereditari ed esclusivi di un popolo), di ambiente (inteso in un'accezione meccanicistica, quale sistema di forze condizionanti) e di momento (il periodo storico in cui il singolo è inserito) indirizzò la sua storiografia verso la ricerca delle «cause», lasciando ben poco spazio all'attività creatrice delle volontà individuali e collettive. In ambito psicologico, importante il suo saggio *De l'intelligence* (2 voll., 1870), dove la psicologia assume valore di disciplina scientifica autonoma (contro l'opinione di Comte) in stretto collegamento, secondo la sua impostazione coerentemente materialistica e positivista, con la psicopatologia e la fisiologia del sistema nervoso.

Talete di Mileto

Filosofo (n. forse 624 o 623 a.C.- m. tra 548 e 545 a.C.). Secondo la tradizione dossografica fu il più antico filosofo greco, fondatore della Scuola di Mileto, di cui avrebbero poi fatto parte Anassimandro e Anassimene, non legati da rapporti di discepolato ma da un comune atteggiamento nella ricerca. Poche e incerte le notizie sulla sua vita; inattendibili le attribuzioni delle opere di T., che fu considerato il primo dei Sette sapienti e viene rappresentato dalla tradizione come uno scienziato, distaccato dalla vita quotidiana, e insieme come un abile politico e uomo pratico. Un aneddoto narrato da Platone nel *Teeteto* (→) (174 a) ricorda come, assorto nella contemplazione degli astri, T. – archetipo del sapiente dedito alla pura speculazione teorica – fosse caduto in una buca, suscitando le risa della serva di origine tracia. Aristotele nella *Politica* (I, 11) racconta invece come T. – prevedendo un abbondante raccolto di olive – avesse comprato tutti i frantoi disponibili, ricavando una cospicua ricchezza. Entrambi gli aneddoti sembrano restituire una visione del sapiente elaborata più tardi dal pensiero greco, in partic. nel contesto della discussione circa il fine dell'uomo e la sua conquista della felicità. Aristotele, nella 'storia del pensiero' tracciata nella *Metafisica* (→) (I, 3, 893 b; framm. 12 Diels-Kranz) considera T. come l'iniziatore della ricerca dell'ἀρχή, del «principio», da cui tutte le cose si sarebbero generate. Tale principio, inteso in senso del tutto empirico, sarebbe secondo T. l'acqua, da cui tutte le altre cose avrebbero tratto origine. Quindi egli è da considerare come il primo «filosofo», nel senso in cui appunto vengono considerati «filosofi», nella tradizione greca, anche i primi indagatori delle scienze naturalistiche, matematiche, astronomiche, nell'ambito delle quali, del resto, gli vengono attribuiti molti teoremi e scoperte (secondo la tradizione, anche la predizione – negli anni della sua ἀκμή – dell'eclisse solare del 28 maggio 585, che coincise con la battaglia tra Medi e Lidi sul fiume Halys e che permette di collocare secondo alcuni le date di nascita e di morte rispettivamente tra 624 o 623 e 548 o 545 a.C.). Nessun frammento è superstito delle opere che gli vengono attribuite, e cioè una *Ναυτική ἀστρολογία*, manuale di conoscenze

astronomiche a uso dei navigatori, attribuito peraltro anche a Foco di Samo; un Περί ἀρχῶν («Sui principi»); un Περί τροπῆς («Sul solstizio»); un Περί ἰσημερίας («Sull'equinozio»).

Tarski, Alfred

Logico, matematico e filosofo polacco, naturalizzato statunitense (Varsavia 1901 - San Francisco 1983).

Fu uno dei massimi esponenti della Scuola logica polacca. Prof. di teoria degli insiemi nell'univ. di Varsavia, insegnò poi nell'univ. di Berkeley (1942-68). Numerosi i suoi contributi, che vanno dai problemi di metamatemática (teoria assiomatica dei sistemi formali, sistemi basati sulla logica proposizionale, descrizione di sistemi) alla semantica (interpretazione del calcolo proposizionale, modelli e teoria generale dei modelli, nozioni di conseguenza logica, nozione semantica e sintattica di definibilità, generalizzazioni della logica del primo ordine). Si è occupato inoltre di questioni di decidibilità, di logiche intuizionistiche (proponendo come matrici per il calcolo intuizionistico proposizionale sottoinsiemi chiusi di uno spazio topologico, e sviluppando ulteriormente la tendenza, già presente nel suo lavoro, a trattare algebricamente problemi metamatematici) e di algebre cilindriche. Da notare infine la sua ripresa del calcolo delle relazioni binarie di E. Schröder. Ha fornito inoltre importanti contributi anche in campo matematico con l'enunciazione del noto teorema sulla decomposizione della sfera (1924), e con la teoria dei cardinali inaccessibili, in collab. con H.J. Kreisler (1964). Sia dal punto di vista della logica matematica sia da quello filosofico sono risultati fondamentali i suoi contributi alla semantica, originariamente indirizzati a fornire una definizione materialmente adeguata e formalmente corretta di 'enunciato vero' rispetto a un linguaggio-oggetto dato e a elaborare i conseguenti problemi relativi al metalinguaggio (Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in *Studia philosophica*, vol. 1°, 1935-36; una formulazione divulgativa e più filosofica è *The semantic conception of truth and the foundation of semantics*, in *Journal of philosophy and phenomenological research*, vol. 4°, 1944). Tra le altre opere si ricordano: *A decision method for elementary algebra and geometry* (1948); *Undecidable theories* (in collab. con A. Mostowski e R.M. Robinson, 1953); *Logic, semantics and metamathematics* (a cura di J.H. Woodger, 1956).

Taylor, Alfred Edward

Filosofo e storico scozzese della filosofia (Saint Andrews, Fifeshire, 1869 - Edimburgo 1945). Fu prof. di filosofia morale nell'univ. di Saint Andrews (1908-24), poi (1924-41) in quella di Edimburgo. Il suo nome è legato soprattutto agli scritti di storia della filosofia antica (Aristotle and his predecessors, 1906; *The influence of platonism in our debt to Greece and Rome*, 1925; *Plato, the man and his work*, 1927; trad. it. *Platone, l'uomo e l'opera*; *A commentary on Plato's Timaeus*, 1928); acquistò vasta notorietà nell'ambiente filosofico inglese del suo tempo anche per le sue opere sistematiche *The problem of conduct* (1901) e *Elements of metaphysics* (1903). Sul piano teoretico la sua riflessione verte soprattutto sui problemi dell'etica, pervenendo a una prospettiva di tipo metafisico «neoplatonico» (*The faith of a moralist*, 2 voll., 1930), con una notevole inclinazione per le posizioni religiose del cattolicesimo e le correlative formulazioni della filosofia scolastica, anche nelle forme della sua ripresa nel Novecento. Tra le altre opere si segnalano: *The problem of evil* (1929);

Philosophical studies (1934); Does God exist? (1943); Christian hope of immortality (post., 1947).

Taylor, Charles Margrave

Filosofo canadese (n. Montreal 1931). Fu prof. nella McGill University (1961-76) di Montreal, nell'univ. di Oxford (1976-81) e, dal 1982, di nuovo nella McGill University. Pur appartenendo alla tradizione analitica, è stato particolarmente influenzato dalla filosofia hegeliana (alla quale ha dedicato l'importante monografia *Hegel, 1975*; trad. it. *Hegel e la società moderna*) e dalla filosofia ermeneutica contemporanea. Si segnalò nei primi anni Sessanta con un'opera, di vasta risonanza, sul concetto di azione (*The explanation of behavior, 1964*), in cui criticava le teorie comportamentistiche e, in generale, gli approcci esplicativi e meccanicistici all'azione umana, proponendo in alternativa un approccio di tipo teleologico. Successivamente ha approfondito le sue ricerche nella direzione di un'antropologia filosofica volta a sottolineare il ruolo costitutivo del linguaggio e dei contesti storico-culturali nella comprensione dell'agire umano. Tra le altre opere si ricordano: *Philosophical papers* (2 voll., 1985); *Sources of the self* (1989; trad. it. *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*); *Multiculturalism and «the politics of recognition»* (1992; trad. it. *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*).

Tertulliano, Quinto Settimio Florente

Apologeta e scrittore cristiano (n. Cartagine tra il 155 e il 160 - m. 230 ca.).

Ricevette un'educazione classica completa, comprendente anche una buona conoscenza del greco. Datosi presto allo studio della giurisprudenza, ne divenne assai esperto; tanto che si era supposta una sua identificazione con l'omonimo giurista di cui si hanno frammenti nel Digesto. T. fu probabilmente anche a Roma (ma si ignora quando e quante volte). La conversione al cristianesimo venne, tra il 190 e il 195, rapida e definitiva; da allora T. fu il più duro e pugnace combattente per la nuova fede, a vantaggio della quale impiegò tutte le risorse della sua vasta cultura e della sua dialettica, vigorosa se non sempre rigorosa. La severità della sua concezione etico-religiosa e le tenaci preoccupazioni escatologiche lo portarono attorno al 207 ad avvicinarsi al montanismo, cui successivamente aderì. In questo egli era coerente, poiché il suo cristianesimo aveva sempre portato l'impronta d'uno spirito nettamente realistico e d'una ferma fede nei valori escatologici originari. T. visse assai a lungo, ma sono ignoti il luogo e la data esatta di morte. Con T. la cristianità dell'Africa occidentale romana, che ebbe poi una parte decisiva nella storia del cristianesimo e dell'Impero, entra nella piena luce della storia. Con lui si fa cominciare la teologia latino-occidentale, che andava progressivamente differenziandosi dalla grande speculazione teologica greco-orientale. T. dette a questa teologia l'impronta della sua fede, dominata dalle questioni della vita della comunità e dai problemi etici. Così, notevole fu il contributo di T. al problema trinitario, da lui risolto in senso antimonarchiano, con una concezione dell'unità divina come molteplicità di ipostasi, ognuna in corrispondenza di un dato momento dell'evoluzione religiosa dell'umanità (e T. usava per primo, gettando i fondamenti della terminologia teologica latina, i termini *trinitas*, *substantia*, *persona*). Contro Marcione e gli gnostici, difendeva fortemente l'idea dell'unità di Dio e della sua rivelazione nelle Scritture, compreso l'Antico Testamento. Contro gli gnostici in partic., rigettava l'idea della salvezza

come esperienza personale del credente nell'insegnamento di Cristo, riaffermando energicamente la redenzione attraverso l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Gesù, preludio alla resurrezione dei morti e all'instaurazione del regno. Il contributo di T. alla definizione del dogma è tutto permeato di forte realismo, contrario a ogni versione puramente speculativa dei valori religiosi e teologici: nella considerazione dei problemi dell'anima e di Dio, egli portava questa sua ansia del concreto, parlando di corporeità dell'anima e di corporeità sui generis di Dio. Aspra e robusta, l'apologetica di T. rivendicò contro la persecuzione imperiale i fondamenti stessi del diritto romano, la giustizia e l'equità, violate dai giudici pagani, iniqui e parziali con i cristiani. Ma l'atteggiamento di T. verso le persecuzioni non è solo di difesa e di critica, ma soprattutto di sfida: di fronte alla battaglia egli non si trae indietro né cerca un accomodamento, bensì rivendica il pieno diritto alla vita della nuova fede, che egli sente come ricapitolazione della spiritualità precristiana, pienamente legittima di fronte alla filosofia, alla ragione, alla moralità e allo stesso diritto positivo. Incerta è la cronologia delle opere di Tertulliano. Tra le prime sono l'Ad nationes e l'Apologeticum (197: si discute se precedente o seguente all'Octavius di Minucio Felice, ma probabilmente precedente); un gruppo di trattatelli morali che affrontano i problemi della comunità cristiana, tranne l'Ad martyres (197 se non 202-203), si estende tra il 200 e il 212: De baptismo; De oratione; De patientia; De poenitentia; De idololatria; De virginibus velandis; De cultu feminarum. Scritti di polemica teologica e antiereticale sono il De praescriptione haereticorum (200 ca.); l'Adversus Hermogenem (206 ca.); l'Adversus Valentinianos (211 ca.); l'Adversus Marcionem (ne possediamo la 3a ed., in 5 libri, scritta tra il 207-208 e il 211); il De carne Christi; il De resurrectione carnis (211 ca.). Al periodo montanista appartengono ormai (212-222): De fuga in persecutione; Adversus Praxean; De monogamia; De ieiunio; De pudicitia. Si ricordano inoltre: Adversus Iudaeos; De pallio; De exhortatione castitatis; De corona militis; Scorpiace; Ad Scapulam. Non ha più seguito l'attribuzione a T. delle parti redazionali della Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis. Scrittore di grandi doti, T. fu il vero creatore del latino ecclesiastico e uno dei più grandi scrittori della letteratura latina, nella quale la sua opera rappresenta una svolta decisiva.

Teilhard de Chardin, Pierre

Paleontologo e pensatore francese (Sarcenat, Puy-de-Dôme, 1881 - New York 1955). Gesuita (dal 1899), prof. di geologia e paleontologia all'Institut Catholique di Parigi, condusse ricerche nel bacino del Fiume Giallo e in zone dell'India, della Birmania e di Giava; studiò la fauna pliocenica d'Europa; nel 1935 partecipò alla scoperta del *Sinanthropus pekinensis*, avendo poi parte nella sistemazione del Quaternario dell'Estremo Oriente. Al di là dei contributi scientifici nell'ambito delle ricerche antropiche, T. ha tentato di tracciare il disegno di una concezione integralmente evoluzionistica mostrandone l'accordo profondo con i dati della fede cristiano-cattolica. Da una materia originaria l'evoluzione si svolge, attraverso processi di condensazione, fino ai più complessi livelli organici, fino alla vita (per generazione spontanea) e fino all'apparire della coscienza riflessa; con l'uomo si congiungono così in un quadro unitario cosmogenesi, biogenesi, antropogenesi. Tutto il processo si svolge in quanto sorretto da Dio creatore per momenti successivi in una tensione e ascesa a Dio stesso: non si tratta quindi di una catena di eventi puramente casuali e naturali, quanto piuttosto della realizzazione da parte del creato dei disegni preordinati da Dio. Proprio per questo, secondo T., l'evoluzione non si arresta con la comparsa del «fenomeno umano» sulla Terra, ma avanza in una «noogenesi» che unifica e indirizza l'umanità verso un fine

divino e in essa rende solidali i destini del cosmo: alla fine di questo processo, spirituale, sta il «punto omega» che guida e orienta tutto il processo evolutivo. Torna qui il motivo neotestamentario e soprattutto paolino del Cristo mediatore, del significato cosmico dell'incarnazione, della divinazione dell'uomo e della solidarietà con lui del creato; Cristo si configura così come il principio, il fine e la condizione di tutto il processo evolutivo. Tra i suoi saggi più importanti, pubblicati in varie riviste, si segnalano: *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme* (1921); *La paléontologie et l'apparition de l'homme* (1923); *Le paradoxe transformiste* (1925); *L'humanité se meut-elle biologiquement sur elle-même?* (1949); *L'évolution rédemptrice* (1950). Tra i molti scritti, apparsi postumi nelle *Oeuvres complètes*: *Le phénomène humain* (1955; trad. it. *Il fenomeno umano*); *L'apparition de l'homme* (1956; trad. it. *La comparsa dell'uomo*); *La vision du passé* (1957; trad. it. *La visione del passato*); *L'avenir de l'homme* (1959; trad. it. *L'avvenire dell'uomo*); *Hymne de l'Univers* (1964; trad. it. *Inno dell'Universo*).

Telesio, Bernardino

Naturalista e filosofo (Cosenza 1509 - ivi 1588).

La vita. Primogenito di sette figli, si allontanò ben presto dalla città natale, seguendo a Milano (1518 ca.) e a Roma (1521 ca.-1527) lo zio Antonio, umanista e letterato. Nel 1527 risulta essere stato per due mesi prigioniero delle truppe che misero in atto il sacco di Roma. Passato poco dopo lo zio a insegnare a Venezia, si fermò all'univ. di Padova, dedicandosi principalmente a studi di matematica, ottica, medicina e filosofia. A Padova era allora dominante l'aristotelismo di tipo alessandrino, pur sopravvivendo qualche eco averroista. Dopo circa un decennio, lasciata Padova, si ritirò in solitudine in un convento benedettino, forse nella Grancia di Seminara, dove trascorse un lungo periodo di meditazione e ricerca. Più tardi (1553) sposò a Cosenza Diana Sersale, vedova con due figli, ma dopo pochi anni (1561) essa morì, lasciandogli altri quattro figli suoi. Difficili erano anche le condizioni economiche di T., che, risiedendo a Cosenza (dove nel 1554 era sindaco dei nobili), attendeva ai lavori dell'Accademia cosentina (alla quale diede vivo impulso modificandone l'orientamento, dapprima letterario, verso la filosofia naturale), ma non troppo alla cura del patrimonio di famiglia. Quando (1564) Pio IV gli offrì l'arcivescovado di Cosenza, T. lo declinò in favore del fratello; e neppure accettò pienamente l'invito, che gli venne prima da Roma a nome di Gregorio XIII e poi da Napoli, di tenervi un insegnamento pubblico sul suo *De rerum natura*, limitandosi a esporre il suo pensiero in conversazioni. Nonostante il conforto di una fama crescente, l'ultimo decennio della vita fu gravemente segnato dal dolore per l'assassinio del suo primogenito Prospero (1576). Della sua opera fondamentale, il *De rerum natura iuxta propria principia* (trad. it. *La natura secondo i suoi principi*), T. pubblicò a Roma (1565) i primi due libri, che ristampò rielaborati a Napoli (1570); l'opera completa, in nove libri, fu pubblicata a Napoli (1586). T. compose inoltre una serie di opuscoli di argomento naturalistico; nel 1570 pubblicò il *De his quae in aere fiunt et de terraemotibus*, il *De colorum generatione* e il *De mari*, che furono ristampati da Persio nel 1590 insieme ad altri scritti: *De cometis et lacteo circulo*, *De iride*, *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur contra Galenum*, *De usu respirationis*, *De saporibus*, *De somno*. Nel 1596 il *De rerum natura*, il *Quod animal universum* e il *De somno* vennero inclusi nell'Indice dei libri proibiti «donec expurgentur»; il nome di T. fu espunto dall'Indice soltanto nel 1990.

Il pensiero. L'opera di T. rappresenta uno dei momenti più significativi del naturalismo rinascimentale; il suo pensiero è fortemente caratterizzato da un acceso antiaristotelismo e dall'aspirazione a costruire una sapienza tutta umana, capace di indagare la natura e scoprire «quanto il senso rivela e quanto è raggiungibile per somiglianza del sensibile» (Proemio all'ed. 1586 del *De rerum natura*). In opposizione alla dottrina aristotelica degli elementi e del moto, costruita su ragionamenti a suo parere arbitrari, T. rivendica l'importanza della sensibilità quale fonte primaria ed esclusiva di ogni conoscenza: di qui il programma di costruire una fisica «iuxta propria principia», secondo quei principi, cioè, che operano all'interno stesso della natura. La natura infatti agisce in modo costante, «concordando sempre con sé stessa», producendo sempre gli stessi fenomeni; tale omogeneità della natura, fondata sul disegno razionale di Dio, è all'origine quindi della stessa possibilità della conoscenza umana di cogliere le forme del divenire naturale. E la natura si presenta come costituita da due principi, il caldo e il freddo, nature agenti, forze attive che ineriscono a un sostrato inerte, la materia. Tutti gli esseri naturali sono dunque costituiti da una stessa materia passiva e da due principi attivi che producono il nascere e il morire di tutte le cose. La realtà naturale è così dotata di movimento (il principio motore è interno, non esterno come il motore della fisica aristotelica) a causa del calore che tutto pervade come spiritus, e che ha la sua sede nei cieli (soprattutto nel Sole: qui una suggestione stoica sembra coniugarsi al tema aristotelico del calore celeste, principio di vita); tale spiritus è anche principio di sensibilità, sicché tutti gli esseri sentono: non c'è più differenza sostanziale tra organico e inorganico, ma una scalarità, un sentire più e meno. Il conoscere intellettuale non soltanto è legato alla sensibilità, ma è propriamente una forma di sentire, sicché anche l'uomo è allineato sotto questo aspetto con gli altri esseri naturali. Tuttavia c'è nell'uomo, oltre allo spiritus di cui tutti gli esseri naturali partecipano, un'anima razionale creata direttamente da Dio: due ordini interferiscono così nell'uomo, per cui egli è legato alla sfera della natura ma ha anche una tensione verso il soprasensibile, agisce secondo una morale naturale del piacere (che garantisce l'autoconservazione) e insieme secondo una morale che conduce a Dio. Tutto il sistema telesiano appare sospeso tra il meccanicismo e il sensismo postulati dall'indagine naturalistica, e le sue esigenze di sincero credente. Nelle sue ipotesi fisiche e cosmologiche un certo finalismo finisce con l'innestarsi sulla tendenza originaria a limitare la conoscenza all'ambito dell'empiria, mentre la provvidenza divina si affaccia a dirigere l'azione meccanica degli elementi. Il finalismo sembra configurarsi come il risultato provvidenziale del meccanicismo naturalistico. La stessa ammissione dell'esistenza di un'anima coincidente con il calore materiale e di un'anima intesa come sostanza spirituale e immortale presente soltanto nell'uomo rappresenta una soluzione vacillante all'annosa questione dell'immortalità dell'anima tanto discussa nel Rinascimento.

Teodorico di Chartres

Filosofo e teologo (m. dopo il 1156). È considerato uno dei rappresentanti più insigni della cosiddetta scuola di Chartres, ossia di quell'insieme di autori che nel 12° sec. hanno avuto rapporti, direttamente o indirettamente, con la scuola della cattedrale dell'omonima cittadina francese. Le opere di T. sono molteplici, e testimoniano l'interesse dell'autore nei confronti di diverse discipline. Innanzitutto bisogna menzionare l'*Eptatheucon*, un manuale nel quale vengono raccolte le opere dell'antichità che sono considerate utili allo studio delle arti liberali. Per quanto riguarda il trivio (grammatica, retorica e dialettica), T. fornisce un contributo importante alla tradizione e allo studio della retorica commentando il *De*

invenzione di Cicerone e la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*. In rapporto invece alla tradizione logica (dialettica), è importante sottolineare come T. sia probabilmente il primo a utilizzare in Occidente la versione latina degli Analitici primi e degli Elenchi sofistici di Aristotele. Come fonti del quadrivio (aritmetica, geometria, astronomia e musica), bisogna evidenziare per l'astronomia l'utilizzo delle tavole astronomiche di al-Khwārizmī nella traduzione latina di Adelardo di Bath. Nell'*Eptatheucon* T. attribuisce quindi grande valore allo studio delle arti liberali, le quali nel loro insieme vengono considerate come lo strumento propedeuticamente necessario allo studio della filosofia. Una delle caratteristiche più importanti che accomuna gli autori della scuola di Chartres è l'interesse verso la filosofia della natura, il cui testo di riferimento per il 12° sec. è il *Timeo* di Platone nella traduzione parziale con commento di Calcidio. A differenza di altri suoi colleghi, T. tuttavia non commenta il *Timeo*, ma lo utilizza ampiamente nel suo trattato *De sex dierum operibus*, un'esegesi dei primi capitoli del *Genesi* dove l'autore afferma esplicitamente di volere interpretare il testo sacro secondo i principi della filosofia naturale (*secundum physicam*), utilizzando l'interpretazione letterale a discapito di quella allegorica. In quest'opera viene affermata esplicitamente una dottrina della creazione per intermediari: secondo T. l'azione divina non si estende infatti oltre la creazione dei quattro elementi (identificati con il «cielo» e la «terra» di cui parla il *Genesi*), mentre i successivi passaggi (costituzione dei corpi celesti, nascita degli esseri viventi, ecc.) vengono spiegati attraverso l'azione del fuoco e del calore che pervadono l'intero Universo (dottrina questa che rimanda evidentemente a reminiscenze stoiche ed ermetiche), e al movimento dei cieli. In rapporto invece alla produzione teologica di T., è opportuno ricordare come nella scuola di Chartres abbiano goduto di grande diffusione gli opuscoli teologici di Boezio (*De trinitate*, *De hebdomadibus*, ecc.). Nel secolo scorso sono stati editi alcuni commenti a questi testi attribuiti dal loro editore a T. e ai suoi allievi, ma sulla esatta paternità di tali scritti la critica è tuttora incerta.

Teofrasto di Ereso

Filosofo (m. 287 ca. a.C.). Fu allievo di Aristotele, che dovette conoscere durante il soggiorno di questi ad Asso, e che seguì in Macedonia e poi ad Atene, e a cui successe (dal 322-21 alla morte) nella direzione del Peripato. Sotto il suo scolarcato la scuola proseguì e approfondì un indirizzo di ricerca naturalistica ed erudita, proseguito poi con Stratone di Lampsaco. Note sono, a questo proposito, le due opere di botanica di T.: *La storia delle piante* (*Περὶ φυτῶν ἱστορίας*) in 9 libri, e *«Cause delle piante»* (*Περὶ φυτῶν αἰτιῶν*) in 6 libri: la prima è una specie di botanica generale (morfologia, anatomia, sistematica, ecc.), la seconda tratta della fisiologia e delle applicazioni pratiche delle piante; in ambedue le opere T. si rivela il primo 'biologo' che abbia studiato i fenomeni naturali da un punto di vista puramente naturalistico (e non filosofico). Si hanno ampi frammenti della sua *Metafisica* e dell'opera di mineralogia *«Sulle pietre»*, e anche frammenti dei 18 libri di *«Opinioni dei fisici»* (*Φυσικῶν δόξαι*), in cui T. raccolse i risultati della sua dotta ricostruzione delle antiche dottrine filosofico-naturalistiche, e che esercitarono enorme influsso su tutta la dossografia posteriore. Molto interessanti sono poi i 30 *Caratteri morali* (*Θικαὶ χαρακτῆρες*), superstiti in una redazione alquanto divergente dall'originaria, e raffiguranti una serie di tipi umani, caratterizzati ciascuno da un certo difetto morale. Quest'opera costituisce un importante documento della vita sociale e culturale di Atene e della sua crisi alla fine del 3° sec. a.C., e si ricollega all'indirizzo dell'etica peripatetica, diretta a specificare sempre più minutamente, attraverso l'osservazione empirica della vita, gli schemi delle «virtù» e dei «vizi» già dedotti

speculativamente da Platone e ripresi e approfonditi da Aristotele. Secondo un'interpretazione più recente, i Caratteri andrebbero rilette attraverso il precetto aristotelico del riso 'innocuo' e inseriti nel solco della tradizione della commedia nuova e della commedia romana. È pervenuto integralmente un trattato *De igne*, secondo alcuni parte delle «Opinioni dei fisici»; si sono conservati inoltre frammenti di scritti logici, retorici e sulla religione e i rituali. Sotto molti aspetti il pensiero di T. si caratterizza come fortemente innovativo rispetto a quello aristotelico e in parte anticipatore di alcune posizioni tipiche di indirizzi filosofici successivi; in partic., negli scritti logici la definizione della logica come 'strumento', e non parte della filosofia, e la sensibilità verso l'aspetto formalistico della disciplina sembrano anticipare alcuni aspetti della logica stoica. La sua dottrina dell'anima insiste sull'immanenza dell'intelletto agente, comunque ingenerabile e immortale, e l'immaterialità dell'intelletto umano; la caratterizzazione della divinità come primo motore e delle sostanze sovrasensibili come cause dell'Universo accentuano infine la tendenza al meccanicismo della sua cosmologia.

Tommaso d'Aquino

Filosofo e teologo (Roccasecca, od. prov. Frosinone, 1225 o 1226 - Fossanova, od. prov. Latina, 1274), santo.

La vita e le opere. Ragazzo, fu accolto nel monastero di Montecassino; studiò poi a Napoli dove ebbe come maestri Martino di Dacia e Pietro d'Irlanda. Entrato tra i domenicani, ricevette l'abito religioso nel 1243-44. Sembra certo che abbia proseguito gli studi universitari (1245-48) a Parigi, quindi a Colonia, ove fu discepolo di Alberto Magno. Tornato a Parigi, vi insegnò tra il 1252 e il 1255 come baccalarius biblicus e sententiarum; ottenne la licentia docendi nel 1256, e nel 1257 fu nell'albo dei professori per la teologia. A questo periodo parigino risalgono il *Commento alle Sentenze* (1254-56) e ad alcuni libri della Bibbia, le *Quaestiones de veritate*, alcuni *Quodlibeta*, i commenti a Boezio (tra il 1255 e il 1261). Tornato in Italia (1259), creato *lector Curiae* da Urbano IV (1261), svolse un'ampia attività: terminò la *Summa contra Gentiles* (trad. it. *Somma contro i Gentili*), scrisse le *Quaestiones disputatae: De potentia, De spiritualibus creaturis*, il commento al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi; altri *Quodlibeta*, il commento all'*Etica* di Aristotele e iniziò quello alla *Metafisica*; cominciò la *Summa theologiae* (trad. it. *Somma teologica*) (→) e il *De regimine principum* (trad. it. *Del governo dei principi*). In questo periodo strinse amicizia con Guglielmo di Moerbeke (→), che per lui tradusse opere di filosofi greci, in partic. di Aristotele, o rivide sui testi greci le traduzioni già esistenti. Nel 1269 fu a Parigi e nel 1270 si impegnò nella polemica antiaverroistica con il *De unitate intellectus contra Averroistas* (trad. it. *Trattato sull'unicità dell'intelletto contro gli averroisti*), mentre si difese contro i maestri agostiniani, che diffidavano del suo aristotelismo. Continuò a lavorare alla *Summa theologiae*, scrisse altre *Quaestiones disputatae* (*De anima, De virtutibus*), commentò scritti aristotelici (*Metafisica, Fisica*; il commento alla *Politica* è incompiuto); iniziò, ma non condusse a termine, i commenti (perduti) al *Timeo* di Platone e al commento di Simplicio al *De caelo* di Aristotele. Lasciata Parigi, tornò in Italia e insegnò teologia nello *Studio di Napoli* (1272-74); proseguì la stesura della *Summa theologiae* (fino alla *quaestio* 90 della III parte; il *Supplementum* è di Reginaldo da Piperno che utilizzò il *Commento alle Sentenze* del maestro), scrisse il *Compendium theologiae* (incompiuto); chiamato nel 1274 al Concilio di

Lione, morì durante il viaggio. Canonizzato da Giovanni XXII nel 1323, Pio V lo dichiarò dottore angelico nel 1567.

La metafisica. Se è erronea prospettiva storica considerare la filosofia di T. come una semplice ripresa della filosofia aristotelica nell'ambito di una concezione cristiana del mondo (influiscono e convergono nella sua posizione l'aristotelismo arabo e certe tesi del neoplatonismo filtrate attraverso Agostino, Boezio, Dionigi, il Liber de causis e Avicenna), è tuttavia evidente che l'aristotelismo costituisce il punto di partenza del pensiero di Tommaso. Da questo punto di vista è fondamentale l'accoglimento della metafisica di Aristotele con la sua concezione dell'essere, la dottrina della causalità, la distinzione tra potenza e atto, sostanza e accidente. La composizione di atto e potenza è propria di tutti gli esseri finiti, anche delle nature puramente spirituali. La potenza, ossia l'essere della possibilità, non rappresenta una mera possibilità logica, nel senso di una mancanza di contraddizione intrinseca, bensì alcunché di reale nel senso di un essere incompleto, che può diventare un determinato ente, pur non essendo ancora tale. Ciò che è in potenza, non si può realizzare da sé stesso ma presuppone un essere in atto dalla cui causalità viene attuato. Su questa dottrina di atto e di potenza si basa anche la concezione di T. della reale distinzione fra essenza ed esistenza nelle cose create e finite. Questa distinzione, già chiara nei primi scritti di T., è sviluppata attraverso la ripresa di un tema proprio della metafisica di Avicenna, inserito su una concezione del concreto che prende le mosse da un ripensamento originale di Boezio: le creature sono esseri per partecipazione la cui essenza non coincide con l'esistenza (l'essenza partecipa all'essere per esistere) e questa struttura composta del concreto ne segna la caratteristica, distinguendo radicalmente le creature dal creatore, perfezione pura in cui essenza ed esistenza coincidono. A questa dottrina si ricollega quella dell'analogia dell'essere: l'essere non è un concetto di specie, univoco, bensì analogo e si estende dai limiti del più tenue esistere partecipato fino a Dio, essere assoluto. La metafisica aristotelica viene così approfondita e in più punti coerentemente sviluppata: di particolare importanza, da questo punto di vista, è la teoria dell'unità della forma sostanziale con cui, eliminando ogni tipo di dualismo platonico-agostiniano, T. giunge fino all'affermazione che anche nell'uomo unico è il principio formale per cui egli vive, sente e intende, e questo principio (l'anima) si unisce immediatamente al corpo come sua forma, senza intermediari. È lo sviluppo coerente del concetto di sinolo e la più rigorosa difesa dell'unità sostanziale dell'uomo. Attorno a questa dottrina dell'unità della forma sostanziale, combattuta dai francescani, si accesero vaste polemiche ed essa fu condannata (con altre tesi in prevalenza averroistiche) dal vescovo di Parigi Étienne Tempier (1277), dagli arcivescovi di Oxford Roberto di Kilwardby (1277) e J. Peckham (1284). La metafisica si corona nella dottrina di Dio. L'esistenza di Dio non è dimostrabile a priori (con l'argomento di Anselmo d'Aosta, detto poi ontologico) perché tale argomento comporterebbe un illecito passaggio dall'ordine del pensiero all'ordine dell'essere. L'esistenza di Dio si dimostra, per T., a posteriori, attraverso cinque vie: la prima via procede dalla considerazione che ogni mosso richiede un motore, e che nella catena dei mossi si deve giungere a un primo motore immobile perché non si può andare all'infinito; la seconda via procede dalla connessione delle cause efficienti disposte verticalmente: anche qui si deve arrivare a una prima causa perché è impossibile un processo all'infinito; la terza via è dalla distinzione del possibile e del necessario: ciò che è possibile (cioè che può essere e non essere, che è contingente) presuppone un necessario, e così via via fino a un necessario assoluto, libero da potenza e che ha in sé la ragione della sua necessità, puro atto; la quarta via è dalla gradualità delle perfezioni (bene, buono, ecc.): questa gradualità presuppone un

valore assoluto di cui i vari gradi partecipano; la quinta via è dall'ordine e finalità dell'Universo che rinvia a un principio di questo ordine e di questa finalità. Dio è creatore in quanto trae dal nulla tutti gli esseri, formandoli secondo le idee che sono in lui (esemplarismo platonico-agostiniano da tempo definitivamente acquisito nella teologia cristiana); ma gli esseri creati, sospesi all'atto della libera volontà creatrice (creazione continua), costituiscono un ordine naturale retto dalle leggi della causalità. T. respinge decisamente la dottrina di coloro che negano azioni proprie agli esseri naturali togliendo ogni autonomia alle cause seconde (la polemica è condotta in partic. contro i «loquentes in lege Maurorum», cioè i teologi musulmani; ma anche contro Avicenna e Avicenna); e l'accettazione della dottrina aristotelica lo sorregge nella difesa di un ordine naturale che non può essere semplice epifania del divino: anzi proprio nell'essere dotato di una reale capacità causativa esso manifesta la potenza e la carità di Dio che quella capacità ha concesso agli esseri creati. Tale difesa del concetto di natura, della sua attività e iniziativa, è di grande importanza anche in tutti i problemi in cui si discute del rapporto tra ordine naturale e ordine soprannaturale, come nel problema della libertà e della grazia. Con T. un'idea di natura schiettamente aristotelica si sostituisce all'idea di natura platonico-agostiniana tutta permeata di Dio. Gli enti creati, infatti, o sono composti di materia e forma, o sono forme pure (puri spiriti): nei primi il principio d'individuazione è la materia (materia quantitate signata); gli esseri spirituali invece costituiscono ciascuno una specie (anche la dottrina tomista dell'individualismo, molto combattuta dai francescani, viene condannata da Étienne Tempier nel 1277).

La psicologia. Coerente con la fisica e la metafisica è la psicologia; si è accennato alla tesi dell'unità della forma sostanziale; si deve qui ricordare la polemica sull'unità dell'intelletto sostenuta contro gli averroisti. Il processo della conoscenza in T., come in Aristotele, rientra sotto le generali leggi del movimento, ed è quindi inteso come passaggio dalla potenza all'atto; così nella sensazione l'organo di senso (in potenza a sentire) è attuato dal sensibile esterno; le sensazioni unificate dal senso interno passano nella fantasia e formano l'immagine sensibile dell'oggetto: questo contiene, in potenza (perché limitato dalle caratteristiche particolari della sensibilità), l'intelligibile, che, smaterializzato e universalizzato, cioè «astratto» dalle condizioni individuanti per opera dell'intelletto agente, diviene intelligibile in atto e come tale capace di attuare l'intelletto in potenza (l'intelletto coglie direttamente solo gli universali). Ma è appunto attorno all'intelletto in potenza che si apre la polemica con gli averroisti: questi accettavano l'interpretazione del commentatore di Cordova per cui l'intelletto possibile è una sostanza separata unica per tutta la specie umana. Contro questa interpretazione T. polemizza nel corso di varie opere e scritti, e infine nel *De unitate intellectus contra averroistas*, indirizzato, sembra certo, contro Sigieri di Brabante: la tesi centrale dell'Aquinate, che vuole salvare l'individualità dell'atto dell'intendere, è che se l'intelletto fosse uno non si potrebbe spiegare come «questo uomo» (*hic homo*) intenda, e tutti verrebbero a coincidere nell'identico atto dell'intendere; anzi, se l'unità e universalità dell'oggetto inteso richiedesse, come diceva Averroè, l'unità dell'intelletto, unico dovrebbe essere l'intelletto per tutti gli esseri intelligenti in tutto l'Universo. A garantire l'individualità del conoscere interviene poi (oltre la teoria della sensazione) la dottrina tomista dell'intelletto agente, inteso come facoltà dell'anima che è forma del corpo (non unico quindi, come, sia pure secondo diverse prospettive, sostenevano gli avicennisti-agostiniani): all'intelletto agente spetta la funzione di smaterializzare la specie intelligibile presente nell'immagine della fantasia perché, resa intelligibile in atto, si imprima nell'intelletto in potenza. Ed è

l'intelletto agente, luce divina impressa nell'anima, secondo una similitudine cara alla tradizione agostiniana, che contiene i principi primi del conoscere, evidenti per sé stessi.

L'etica. Dalla metafisica discende anche l'etica tomista: Dio, fine ultimo dell'uomo, è il termine della beatitudine che si risolve nella visione di Dio concessa ai beati. Dio come bonum universale muove la volontà necessariamente, ma nella vita terrena non si è davanti a questo bene assoluto, bensì a una molteplicità di beni, e la libertà del volere si fonda sulla possibilità di scelta tra questi beni relativi, ed è strettamente connessa alla loro affermazione intellettuale: vi è una valutazione oggettiva dei beni che diviene misura della bontà degli atti morali. Ma la moralità presuppone anche la presenza nel soggetto di «abiti» delle virtù naturali e soprannaturali, e, fuori di lui, di una legge divina. Un'impronta di questa legge è però anche nell'uomo (morale naturale), che conosce, se ha l'uso di ragione, i principi fondamentali della legge morale: l'abito della ragione che permette la scoperta dei principi dell'agire morale è chiamato *synteresis*. L'etica naturale si corona poi nell'etica cristiana ispirata al principio dell'amore di Dio.

La politica. Nelle questioni di natura politica T. segue Aristotele, sia nel Commento alla Politica aristotelica, sia nella parte da lui composta (fino a II, 4) del *De regimine principum*. Anche per T. «l'uomo è per sua natura un animale socievole (animal sociale)», in quanto egli vive all'interno di una famiglia, di un villaggio, di una città. La comunità sociale risponde quindi alla natura dell'uomo, ma, al pari del corpo umano che si disgregherebbe se non operasse in lui un'energia capace di governarlo, così anche la comunità – composta di molti uomini, ciascuno dei quali persegue ciò che gli conviene – si disgregherebbe in opposte direzioni se non vi fosse qualcuno che si prendesse cura del bene di tutti. Nella società deve dunque esserci un principio direttivo, ossia un governo. Ma il governo è retto e giusto soltanto se persegue il bene di tutta la società, e ingiusto e perverso se è ordinato al bene privato del governante. Seguendo la classificazione aristotelica, T. distingue tre forme di governo giuste (monarchia, aristocrazia, politia), e tre corrispondenti forme di governo degenerato (tirannide, oligarchia, democrazia). La preferenza di T. va alla monarchia, perché gli sembra la forma di governo più adatta a conservare la pace civile; e considera la tirannide come la peggiore (ma nega la liceità del tirannicidio). Grande rilievo ha nella concezione politica di T. la legge naturale, alla quale gli uomini devono conformare la loro condotta. Egli distingue quattro forme di leggi: aeterna, naturalis, humana, divina. La *lex aeterna* è la stessa ragione divina che governa il mondo, mentre la *lex naturalis* è «*participatio legis aeternae in rationali creatura*», ossia è il modo in cui l'ordine cosmico creato da Dio si manifesta nella creatura umana dotata di ragione. Il precetto fondamentale della legge naturale consiste nella massima *bonum faciendum, male vitandum*. La *lex humana* (o *humanitas posita*) consta di tutti i precetti particolari che la ragione ricava dalla legge naturale per regolarsi nelle diverse situazioni. Ne consegue che tutte le leggi positive devono ispirarsi alla legge naturale e non possono violarla.

Filosofia e teologia. La ripresa dell'aristotelismo da parte di T. non si limita all'ambito della filosofia naturale e della metafisica: essa ispira anche il metodo teologico e la sua opera rappresenta una tappa fondamentale nella teorizzazione della teologia come scienza. Proseguendo lo sviluppo che la speculazione teologica aveva avuto nel 12° sec. (quando, vicino alla semplice *lectio divina* e alla meditazione sulla sacra pagina, si era iniziata una teologia sistematica), T. utilizza in teologia la teoria aristotelica della scienza e della dimostrazione scientifica. La speculazione teologica ha per oggetto i dati della rivelazione (accettati per fede); da questi dati il discorso teologico muove secondo il metodo della

dimostrazione aristotelica per dedurre dalle premesse rivelate altre verità che traggono la loro certezza dai principi da cui muovono e dal rigore del ragionamento apodittico. La teologia è scienza: in questo il distacco dalla tradizione agostiniana è notevolissimo, ed è di fondamentale importanza per il successivo sviluppo teologico. Con la teologia di T., assunta poi nelle scuole cattoliche, una particolare filosofia (con i suoi fondamentali concetti: sostanza, accidente, atto, potenza; e i suoi metodi) è inserita all'interno della teologia cattolica: di qui i complessi problemi per la storia del dogma e per il valore di formulazioni dogmatiche espresse in termini di filosofia aristotelica. Ma resta comunque mirabile la sistematicità del pensiero teologico di T., la volontà di distinguere ragione filosofica e fede (quindi anche natura e soprannatura), come pure la massima utilizzazione della filosofia e delle sue tecniche nell'elaborazione delle formule dogmatiche e nella dimostrazione dei *praeambula fidei* che rientrano completamente nel dominio della ragione.

Teresa d'Ávila (T. di Gesù; al secolo T. de Cepeda y Ahumada)

Scrittrice e mistica spagnola (Ávila 1515 - Alba de Tormes 1582), santa. Vestì l'abito carmelitano nel convento dell'Incarnazione in Ávila (1536; professione 1537). Fino al 1555 soffrì molto per malattie e per crisi spirituali. Dal 1555 ebbe più volte visioni mistiche, che ella stessa raccontò (*Libro de la vida*, 1562-65; *Camino de perfección*, 1564-67; altre opere: *Libro de las fundaciones*, 1573-80, contenente la storia della sua vita; *Castillo interior* o *Libro de las siete moradas*, il capolavoro di T., che fu scritto fra il giugno e il nov. 1577; l'*Epistolario*, che raccoglie forse un terzo delle lettere da lei scritte; ecc.). Nel 1560 ebbe la prima idea della riforma dell'ordine delle carmelitane, che dal 1452 aveva mitigato la sua regola, e che T. con l'autorizzazione di Pio IV (1562) ricondusse all'antica severa austerità, attraverso una vigorosa attività di riforma che va dal 1567 alla morte; visitò tutta la Spagna e fondò complessivamente trentadue conventi di carmelitane e, con l'aiuto di Giovanni della Croce (→), di carmelitani scalzi. Morì durante uno di questi viaggi. T. non ebbe cultura propriamente letteraria; scrisse quasi tutto in prosa, in lingua schiettamente castigliana, ricca, spontanea come quella dell'uso vivo, anche nell'ortografia; con uno stile semplice e sobrio, pittoresco di modi popolari, nel quale seppe esprimere i più ardui concetti della teologia mistica. T. appartiene così al novero dei grandi scrittori spagnoli del secolo d'oro. Alcune sue opere si sono salvate a stento dalla distruzione in manoscritto ad opera dei persecutori della religiosa (il nunzio Filippo Sega, il generale dell'ordine, i carmelitani 'mitigati'). Beatificata nel 1614, fu canonizzata da Gregorio XV il 12 marzo 1622 e proclamata (1970) da Paolo VI dottore della Chiesa.

Tönnies, Ferdinand

Sociologo tedesco (Oldenwort, Schleswig, 1855 - Berlino 1936). Studiò a Jena, Lipsia, Bonn, Berlino e Tubinga e si dedicò poi all'insegnamento nell'univ. di Kiel (1881), rimanendovi fino all'avvento del nazismo (1933). Il suo lavoro più noto è *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1878, 8ª ed. ampl. 1935; trad. it. *Comunità e società*), in cui T. tenta un superamento delle due fondamentali teorie sulla società, quella storico-organicistica e quella contrattualista, introducendo la famosa tipologia comunità-società (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) quale strumento fondamentale per la comprensione del cambiamento sociale. Le «relazioni tra volontà umane» – afferma T. – danno luogo ad «associazioni» che possono essere concepite

«o come vita reale e organica – e questa è l'essenza della comunità – o come formazione ideale e meccanica – e questo è il concetto della società». La comunità deve quindi essere intesa «come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico». In base a questa distinzione, la comunità ha le sue radici nei rapporti di discendenza e si ritrova in associazioni più vicine a tali rapporti. La comunità di sangue, che si esprime in modo essenziale nei rapporti madre-bambino, uomo-donna come coniugi, e tra fratelli, è la forma primaria di comunità, che trova la sua «unità e perfezione» nel rapporto padre-figli; ma si danno pure comunità di luogo e comunità di spirito. Ne risultano tre forme originarie di comunità: la parentela, il vicinato, l'amicizia, «la forma propriamente umana e più elevata di comunità». Il tratto caratteristico della comunità, in tutte le sue forme, è «un modo di sentire comune e reciproco, associativo, che costituisce la volontà propria di una comunità». Partendo da questa matrice concettuale, T. delinea successivamente l'articolazione delle forme comunitarie essenziali e uno schema interpretativo dello sviluppo storico. È importante osservare che nella sua costruzione i concetti di comunità e società non sono separabili, dal momento che sono costruiti per opposizione, come elementi di un unico schema interpretativo. Se questa opposizione esprime le tensioni alla base della modernizzazione, l'emergere dei caratteri societari tende anche a produrre, secondo T., divisione di interessi e conflitto endemico, difficoltà di adattamento personale, riduzione ad apparenza dei valori morali, sottomissione dei molti alla discrezionalità non più eticamente controllata dei pochi. Le definizioni e la teoria di T. sono state influenzate dal pensiero di filosofi, giuristi, storici – contemporanei e precedenti – ai quali rivolgevano l'attenzione i fondatori della sociologia. Lo stesso T. ricorda in modo particolare Marx, senza peraltro citarne esplicitamente i lavori più vicini alla problematica della comunità, vale a dire gli studi sulle società precapitalistiche. Oltre a queste analisi, che T. sviluppò in seguito per delineare una teoria o filosofia complessiva della storia, vanno ricordati anche il suo studio delle norme sociali come espressione della volontà collettiva, nonché l'analisi critica del concetto di «opinione pubblica». Condusse inoltre ricerche di sociologia storica (comprese essenzialmente in *Geist der Neuzeit*, 1935) ed empirica (sociografia), prendendo in considerazione vari fenomeni di rilevante interesse sociologico. Notevole fu la sua influenza nell'ambito della sociologia tedesca (T. fu tra l'altro, dal 1909 al 1933, presidente della Società sociologica tedesca che aveva contribuito a fondare insieme a W. Sombart, Simmel e Weber). Tra le altre opere si ricordano: *Thomas Hobbes, Leben und Lehre* (1896); *Die Entwicklung der sozialen Frage* (1907); *Die Sitte* (1909); *Karl Marx, Leben und Lehre* (1921); *Kritik der öffentlichen Meinung* (1922); *Soziologische Studien und Kritiken* (3 voll., 1925-29); *Fortschritt und soziale Entwicklung. Geschichtsphilosophische Ansichten* (1926); *Einführung in die Soziologie* (1931).

Turing, Alan Mathison

Matematico e logico matematico inglese (Londra 1912 - Manchester 1954). Dal 1948 fu lettore di matematica nell'univ. di Manchester. Il suo nome è legato a un metodo da lui indicato per dare un significato preciso al concetto intuitivo di funzione effettivamente computabile mediante una macchina astrattamente definita, la macchina di T.: questa è costituita da un nastro diviso in celle, il quale può scorrere in un senso o nell'altro quanto si vuole; ciascuna cella è adatta a contenere al massimo un simbolo di un ben determinato alfabeto finito. La macchina inoltre possiede una memoria, capace di ritenere un numero finito di istruzioni, e un 'occhio' in grado di esaminare esattamente una cella per volta. Una

macchina di T., trovandosi di fronte a determinati simboli scritti (in conformità di precise istruzioni), esegue il relativo calcolo e si porta in una nuova posizione finale esibendo il risultato del calcolo. Naturalmente non tutte le operazioni o funzioni sono eseguibili con questo mezzo. Una funzione a n argomenti numerici sarà detta T. computabile esattamente quando esiste una macchina di T. capace di fornire il valore della funzione in corrispondenza di una determinata n -pla di numeri. Il nome di T. è legato anche ad altri importanti risultati di logica matematica, come una dimostrazione dell'indecidibilità del calcolo predicativo puro e alla dimostrazione dell'insolubilità del problema della parola per i semigrupperi. Tra le sue opere si segnalano: *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem* (1936-37); *Computability and λ -definability* (1937); *Systems of logic based on ordinals* (1939); *The word problem in semi-groups with cancellation* (1950).

Test di Turing. Nello scritto *On computing machinery and intelligence* (1950), T. solleva la questione se le macchine possono pensare. Egli riformula la questione nei termini di un gioco, chiamato gioco dell'imitazione, che si svolge tra tre persone tra loro estranee: un uomo (A), una donna (B) e un interrogante (C), dell'uno o dell'altro sesso. C viene chiuso in una stanza e separato da A e B con i quali comunica attraverso una telescrivente. Per C lo scopo del gioco è capire quale sia l'uomo e quale la donna, ponendo loro una serie di domande; per A lo scopo è di ingannare C facendo in modo che fornisca una identificazione errata; per B lo scopo è di aiutare C nell'identificazione. T. si chiede che cosa succederebbe se una macchina prendesse il posto di A nel gioco. Il test di T. consiste nell'ingannare un essere umano giocando al gioco dell'imitazione: se l'interrogante non è in grado di capire quale tra i suoi interlocutori è un essere umano e quale una macchina, allora siamo autorizzati a concludere che la macchina è intelligente.

Ugo di San Vittore

Teologo (m. Parigi 1141). È il maggiore rappresentante della scuola vittorina. Sono scarse le notizie biografiche: fu allievo di Guglielmo di Champeaux nel convento di S. Vittore, dove entrò verso il 1115-18, e dove divenne maestro (1125) e priore (1133). Tra le sue maggiori opere si ricordano: il *Didascalicon* (o *Eruditio didascalica*), una sorta di introduzione allo studio delle arti liberali, della teologia e della Sacra Scrittura; il *De sacramentis christianae fidei*, opera in cui la dogmatica cattolica viene sviluppata con intenti sistematici nella prospettiva della storia sacra, al cui centro sta l'azione mediatrice e redentrice di Cristo; il *De archa Noeh* e il *De archa Noeh mystica*, testimonianza del misticismo della scuola di S. Vittore, teso dalla ratio alla contemplatio, fortemente influenzato dallo pseudo-Dionigi del quale U. commenta la *Hierarchia caelestis*. La concezione unitaria del sapere che regge il *Didascalicon* (la filosofia come amore della sapienza coordina tutte le arti e culmina nella teologia) e che rispecchia una peculiare esperienza culturale del 12° sec., lo sforzo sistematico del *De sacramentis*, tappa importante nello sviluppo del metodo teologico, il misticismo di U. teso all'amore e alla contemplazione, costituiscono le principali caratteristiche del suo pensiero, che esercitò una larga influenza nel sec. 12°.

Vico, Giambattista Filosofo (Napoli 1668 - ivi 1744).

La vita e le opere. Di famiglia assai umile e numerosa (il padre era libraio ed egli era il terz'ultimo di otto fratelli), e di temperamento ombroso e collerico, acuito da una costituzione gracile, trascorse i primi anni alternando la vita di scuola con periodi in cui si chiudeva in casa e da solo portava avanti i suoi studi. Mantenne tale abitudine anche durante gli anni di università a cui si iscrisse nel 1688 ma dove si recò una sola volta. Conseguì poi la laurea, forse a Salerno, tra il 1693 e il 1694. Costretto, per le modestissime condizioni finanziarie della sua famiglia, a cercare ben presto lavoro, dopo un tentativo di dedicarsi all'avvocatura, accettò il posto di precettore dei figli del marchese Domenico Rocca. I nove anni di tale incarico (1686-95), trascorsi in parte a Vatolla nel Cilento, dove la salute di V. rifiorì, furono un periodo di studio intenso e ordinato, durante il quale V. partecipò a quel largo movimento culturale che dal 1660 ca. si era andato sviluppando intorno a T. Cornelio, Di Capua, F. d'Andrea, promotori di un'assidua polemica contro la cultura scolastica e di forti aperture verso la nuova cultura europea cartesiana, gassendiana, storico-erudita (ne nacque anche un processo di ateismo intentato dal Sant'Uffizio contro parecchi sostenitori di tali nuove dottrine). In quegli anni V. abbandonò lo studio del greco per dedicarsi interamente a quello del latino; s'impossessò pienamente della filosofia cartesiana, contro la quale venne prendendo il suo atteggiamento polemico; continuò i suoi studi di diritto, iniziando la conoscenza dei grandi teorici e storici del diritto francesi e olandesi; educò il suo gusto letterario al neopetrarchismo e al trecentismo. Tornato a casa, dovette provvedere al mantenimento del padre e dei fratelli, quindi incominciò a dare lezioni di retorica e anche di grammatica elementare, ad accettare per commissione ogni sorta di lavoro (poesie, epigrafi, orazioni funebri, panegirici, ecc.): lavoro che non poté tralasciare quando (1699) fu nominato, per concorso, lettore di eloquenza all'università, poiché lo scarso compenso era del tutto insufficiente ai bisogni della famiglia (in quell'anno egli prese moglie, dalla quale ebbe poi otto figli). L'obbligo imposto agli insegnanti di eloquenza di pronunciare una solenne orazione all'apertura di ogni anno scolastico, gli diede modo di comporre sei prolusioni (1699-1706), che costituiscono i suoi primi scritti filosofici, e che, rielaborate negli anni successivi, furono pubblicate postume nel 1869. Una settima prolusione, pronunciata il 18 ott. 1708 e pubblicata l'anno seguente con il titolo *De nostri temporis studiorum ratione*, segna la prima affermazione originale del pensiero vichiano. Negli anni seguenti, accentuatasi la sua posizione polemica contro Cartesio, approfonditi i suoi studi platonici (lesse e rilesse il *Cratilo* platonico), V. compose il *De antiquissima Italorum sapientia ex latinae linguae originibus eruenda*, che doveva constare di tre libri (uno sulla metafisica, con un'appendice sulla logica, uno sulla fisica e uno sull'etica) e di cui invece uscì soltanto il primo libro (1710) con il sottotitolo di *Liber metaphysicus*. Con il materiale preparato per il secondo libro, sulla fisica, V. compose nel 1713 un opuscolo (*De aequilibrio corporis animantis*), di cui sono andati perduti sia il manoscritto sia il testo a stampa, apparso postumo, pare, in una rivista napoletana alla fine del Settecento. Seguirono poi una *Risposta* (1711) e una *Seconda risposta* (1712) ad alcune censure sul *De antiquissima* che erano uscite anonime nel *Giornale de' letterati d'Italia*. Incaricato dal suo allievo, il duca Adriano Carafa, di scrivere in latino la vita del maresciallo Antonio Carafa (*De rebus gestis Antonii Caraphaei*), fra il 1713 e il 1715 si impegnò nello studio del *De iure belli ac pacis* di Grozio, e tanto ne fu preso, che Grozio fu da allora da lui considerato come il quarto dei suoi «autori» dopo Platone, Tacito e F. Bacone. In questo periodo egli elaborò e condusse a termine tutte quelle ricerche che poi costituiranno la *Scienza nuova* (→): i primi abbozzi della quale (annotazioni all'opera di Grozio, una prolusione del 1719, una trattazione in tre libri) sono andati quasi completamente perduti, mentre ci è pervenuto il *Diritto universale*, composto di

una specie di manifesto stampato in foglio volante (*Sinopsi del diritto universale*, 1720), di due libri (*De universi iuris uno principio et fine uno*; *De constantia iurisprudentis*), e di una lunga serie di *Notae* (1722). Nonostante il grave dolore causatogli dal non aver vinto il concorso a una cattedra di diritto romano (la cui retribuzione avrebbe sanato le finanze familiari), egli in questo tempo ricompose completamente l'opera in quella che si suole designare come la *Scienza nuova* in forma negativa, completamente perduta, e che fu poi riscritta e condensata in un mese (ag.-sett. 1725) nei *Principj di una scienza nuova* dintorno alla natura delle nazioni, stampati a Napoli a sue spese nell'ott. 1725 e da lui stesso chiamati poi con il nome di *Scienza nuova prima*. Nello stesso anno, nonostante la grave delusione sofferta per la freddezza con cui l'opera fu accolta e altre gravi preoccupazioni e sciagure familiari, scriveva l'*Autobiografia*, pubblicata a Venezia tra il 1728 e il 1729 e a cui nel 1731 faceva un'aggiunta, pubblicata postuma nel 1818. Dal 1725 al 1728 dava, in quattro lettere, notevoli saggi critici sull'indole della vera poesia, su Dante, sulla condizione degli studi in Europa, sul cartesianesimo; le due sue migliori orazioni funebri, mentre s'intensificava la sua attività didattica, che aveva sempre più successo fra i giovani; un opuscolo (*Vindiciae*, 1729) contro un denigratore della *Scienza nuova*, andato disperso, e finalmente (dic. 1729 - apr. 1730) la seconda *Scienza nuova*. Neppure questa volta l'opera ebbe successo; tuttavia ormai la multiforme attività di V. gli aveva procurato larga fama, e così anche le sue difficoltà economiche, essendogli stato raddoppiato lo stipendio e assegnata la carica di *storiografo regio* (1735), furono superate. Durante gli ultimi anni non cessò mai dall'aggiungere alla *Scienza nuova* commenti, note, correzioni, che, nuovamente rielaborate, e fuse nel testo, costituirono la *Scienza nuova terza*, uscita postuma nel giugno 1744.

La polemica anticartesiana: il vero e il fatto. V. è fortemente legato alla cultura umanistica (per la sua stessa preparazione retorico-letteraria) quale si era venuta arricchendo nell'ambiente napoletano della seconda metà del Seicento; qui avevano trovato diffusione le grandi opere che meglio rappresentavano la cultura europea del secolo: Bacone e Grozio, Descartes e Gassendi, Hobbes e poi ancora Spinoza e Bayle. Le idee e le polemiche della sua età sono ben presenti negli scritti di V.: nelle sei orazioni inaugurali e soprattutto in quella *De nostri temporis studiorum ratione*, interviene nella polemica anticartesiana difendendo il valore dello studio delle lettere e della storia, delle discipline morali e civili e polemizzando contro il primato cartesiano riconosciuto alle scienze matematiche e fisiche. Temi questi che vengono approfonditi nel *De antiquissima Italorum sapientia*: partendo da un'analisi di termini latini, V. vuole ritrovare in essi i principi dell'antica «sapienza italica», e anzitutto i fondamenti di una metafisica quale presupposto della fisica. Contro la riduzione cartesiana della materia a estensione, V. svolge la dottrina del punto metafisico e del conato: i corpi sono costituiti di punti metafisici, indivisibili, centri di forza (conati). Nella stessa opera, V. rifiuta il cogito come fondamento di scienza perché esso non esce dal piano della certezza soggettiva; criterio di verità e fondamento di una vera scienza è invece per V. la conversione del vero con il fatto (*verum et factum reciprocantur seu convertuntur*), nel senso che il principio e la regola di verità stanno nel conoscere la genesi delle cose e quindi nella capacità di produrle. Ciò posto, ne consegue che Dio solo conosce le cose della natura perché ne è il creatore; l'uomo invece non potrà attingere questo genere di conoscenza, ma semplicemente potrà conoscere gli aspetti esteriori delle cose, non la natura o causa che ne costituisce l'intima struttura; potrà tuttavia pienamente conoscere le matematiche perché qui l'uomo è il creatore del «mondo di figure e numeri» di cui esse sono costituite. Le matematiche quindi,

per il loro carattere convenzionale e arbitrario, sono perfettamente conosciute dall'uomo anche se per sé stesse non possono ritenersi costitutive della realtà esterna.

La nuova scienza dell'accadere storico. Il criterio della conversione del vero con il fatto, che affonda le sue radici nella cultura del Seicento europeo, avrà sviluppi assai più ampi nelle successive opere: accostatosi attraverso Grozio e la tradizione erudita antica e moderna ai problemi della storia, V. si avvia a costituire una nuova scienza, la scienza appunto dell'accadere storico. Questa è l'ispirazione centrale della Scienza nuova: una scienza della storia è finalmente possibile perché il mondo della storia è fatto dagli uomini, per cui se ne possono ritrovare i principi e le leggi «entro le modificazioni della nostra medesima mente umana». Il «mondo delle nazioni o sia il mondo civile» diviene così l'oggetto proprio della «scienza nuova» che unirà filologia e filosofia, cioè il «certo» offerto dall'erudizione storica con il «vero» della filosofia che indica le idee e leggi eterne che governano la storia. Compito della filosofia sarà dunque quello di contemplare «questo mondo delle nazioni nella sua idea eterna» in stretto rapporto con la verifica, che potremmo dire 'sperimentale', data dalle ricerche della filologia. Così la «nuova scienza viene a essere a un fiato una storia delle idee, costumi e fatti del genere umano». La storia si svolge, secondo V., scandita da una successione di momenti che riprendono momenti dello sviluppo dell'uomo: come in questi vediamo un succedersi di senso, fantasia e ragione, così nella storia si succedono l'età degli dei, degli eroi e degli uomini. La prima è l'età in cui gli uomini erano come «bestioni» e in una condizione di vita ferma: di qui lentamente, sotto l'incombente e ostile realtà naturale, gli uomini uscirono scoprendo la divinità, le leggi morali, e quindi istituendo i primi legami sociali. Inizia così il processo di incivilimento, fino all'età della dispiegata ragione, l'età degli uomini: processo che è guidato dalla provvidenza secondo disegni grandiosi che sovrastano i particolari fini perseguiti dagli uomini; da questo punto di vista la scienza nuova si vuole configurare come «teologia civile ragionata della provvidenza». Un significato di particolare importanza assume, nel quadro storico tracciato da V., lo studio delle prime fasi della vita degli uomini (resta escluso il popolo ebreo quale protagonista della storia sacra, guidato e aiutato da Dio): i primitivi «bestioni» che lentamente, attraverso istituzioni religiose e civili, raggiungono forme di vita sociale, prima di conquistare la ragione passano attraverso l'età degli dei e l'età degli eroi; lo studio di queste prime fasi della storia umana, in cui gli uomini prima sentono senza avvertire, poi «avvertono con animo perturbato e commosso», costituisce un tratto caratterizzante tutta la prospettiva vichiana. V. dà valore e significato positivo a questi momenti aurorali, primitivi, barbari, che ricordano la fanciullezza dell'uomo: furono i tempi della nascita del linguaggio, della piena espressione della «fantasia», della creazione dei grandi miti e della poesia. «I primi popoli furono poeti, i quali parlarono per caratteri poetici»: il linguaggio, inteso come creazione ed espressione della fantasia (non dunque artificio), è essenzialmente poetico perché quegli antichi uomini si esprimevano con immagini e metafore; ogni espressione della loro vita è poetica, cioè poetiche sono la teologia, la fisica, la politica degli antichi «barbari», forme di «sapere» intessute di «universali fantastici» o «caratteri poetici» che sono alla base dei grandi miti dei popoli primitivi. L'età eroica, cui soprattutto si riferiscono le considerazioni di V. sulla fantasia, il linguaggio, la poesia, trovò la sua massima espressione in Omero: i poemi a lui attribuiti – soprattutto l'Iliade (che V. considera anteriore all'Odissea) – sono l'espressione del popolo greco che narra la sua storia. All'età degli dei e all'età degli eroi, succede l'età degli uomini «nella quale tutti si riconobbero essere uguali in natura umana» che si esprime nella «dispiegata ragione». Ma la storia umana non realizza un processo lineare: dalla

«dispiegata ragione» gli uomini cadono nella «barbarie della riflessione» fino alla negazione di Dio; così gli uomini ritornano in una nuova barbarie da cui ricomincia un nuovo «corso» della storia. Esempio di questa caduta è il Medioevo, «nuova barbarie», con il suo lento riscoprire linguaggi, miti, organizzazioni civili: di questa età è massima espressione Dante, il «toscano Omero» il cui poema rispecchia, per V., l'età della «rinnovata barbarie». Si compie così in corsi e ricorsi – che non comportano ripetersi di accadimenti individuali ma ritorno di analoghe forme storiche – la storia delle nazioni in cui sempre «architetto» è la divina provvidenza.

Wolff (o Wolf), Christian

Filosofo (Breslavia 1679- Halle 1754).

Insegnò nell'univ. di Halle (dal 1706), eccettuati gli anni 1723-41 in cui fu all'univ. di Marburgo, essendo stato espulso dalla Prussia per gli intrighi di colleghi e l'avversione dei circoli pietistici nei confronti del suo razionalismo. Nel 1740 Federico II, appena salito al trono, lo fece richiamare a Halle, dove W. rimase fino alla morte, divenendovi cancelliere dell'università e consigliere segreto di Prussia. Allievo di Leibniz a Lipsia, ne è considerato il continuatore tanto nel campo dell'etica quanto nel razionalismo, talora ingenuo, del suo atteggiamento, anche se, nel campo metafisico e speculativo, abbandonò la dottrina delle monadi. La sua filosofia continua in parte, e in parte sostituisce e rinnova, la filosofia tradizionale delle università tedesche, formando una nuova «scolastica», che esercitò larga influenza fino alla rivoluzione filosofica kantiana, la quale scosse gli animi dal «sonno dogmatico» del razionalismo wolffiano, tutto fondato sul metodo deduttivo e privo di ogni valutazione positiva dell'esperienza, e di ogni altro aspetto della vita dello spirito, al di fuori dell'intelletto astratto. Con il suo concetto della filosofia come «scienza di tutte le cose, del modo e della ragione della loro possibilità», W. ha dato vita a un sistema filosofico di carattere enciclopedico ed eclettico, culminante in un teismo fondato sulla dimostrazione «cosmologica» dell'esistenza di Dio. In generale, però, più che per le sue dottrine, W. ha avuto importanza per l'esigenza, posta e sostenuta, che la filosofia debba avere utilità pratica, e che quindi debba essere chiara e precisa. Rilevanza storica, più che teorica, ha avuto la dottrina politica di W., per l'influenza che essa ha esercitato su Federico II; il bene dello Stato (concepito contrattualisticamente, al pari della morale, come Stato di polizia, organizzato allo scopo di procurare la maggior felicità possibile al singolo) è l'unica legge alla quale deve sottostare il sovrano, che altrimenti, in quanto despota illuminato, ha poteri assoluti. La filosofia di W. ebbe larghissima diffusione in Germania (e anche in Italia), perché corrispondeva all'esigenza del tempo, e preparava il terreno alle principali idee dell'Illuminismo tedesco, e soprattutto ai suoi motivi di filosofia morale, pratica. Kant celebrò lo «spirito di coscienza» che gli scritti di W. avrebbero contribuito a creare in Germania, tanto per l'esattezza delle formulazioni, per cui W. è stato il creatore della terminologia filosofica tedesca, quanto per la minuziosa ricchezza di particolari nelle trattazioni. Famoso, invece, le espressioni ironiche di Hegel a proposito di quelle minuzie e della ingenuità delle spiegazioni razionali che W. intese dare di ogni fatto e di ogni fenomeno, anche di secondaria importanza filosofica. Famosa anche la satira di questa filosofia offerta da Voltaire nel *Candide* (1759). Autore assai fecondo, scrisse buona parte delle sue opere in latino (23 voll., più volte ripubblicati), ma quelle composte in tedesco esercitarono maggiore influenza sui contemporanei. Del secondo gruppo si ricordano in particolare: *Vernünfftige Gedancken von*

den Kräften des menschlichen Verstandes (1712, 9^a ed. 1738); Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (1719, 5^a ed. 1732; trad. it. *Metafisica tedesca*: pensieri razionali intorno a Dio, al mondo, all'anima e anche a tutti gli enti in generale); Vernünfftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen (1720); Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen (1723; 5^a ed. 1740).

Voegelin, Eric Hermann Wilhelm

Filosofo politico tedesco, naturalizzato statunitense (Colonia 1901 - Palo Alto 1985). Prof. nell'univ. di Vienna (1936-38), in seguito all'Anschluss emigrò negli Stati Uniti, dove insegnò presso la Harvard University, nell'univ. dell'Alabama e, dal 1952, alla Louisiana State University. Rientrato in Europa, fu prof. nell'univ. di Monaco di Baviera (1958-66), per poi ritornare negli Stati Uniti, dove divenne senior research fellow presso la Hoover Institution della Stanford University. L'opera di V. è volta a recuperare il senso di 'apertura' alla trascendenza da parte dell'uomo, senso che, vivido nella tradizione greca e in quella cristiana, si sarebbe perduto nel pensiero politico moderno e contemporaneo. Su tale recupero, e sull'affermazione dei principi di giustizia a esso connessi, V. ha cercato di elaborare una rinnovata concezione antropologica e politica in grado di opporsi alle ideologie e alle società totalitarie del Novecento, che sarebbero l'esito di una «mentalità gnostica», ovvero di una teologia secolarizzata mirante a conseguire la salvezza dell'uomo nel mondo terreno. Alla base dello gnosticismo moderno vi sarebbe secondo V. un impulso a creare o a estendere un ordine politico che concretizzi la speculazione e che instauri una forma di «paradiso terrestre» nella storia, inteso come un «paradiso senza Dio», dato che secondo i fondamenti gnostici è affidata allo spirito umano l'instaurazione di tale «paradiso». Si ha qui quella che V. definisce «immanentizzazione dell'«eschaton»», ossia la chiusura della direzionalità escatologica all'interno dell'orizzonte intramondano, immanente e cosmologico. I totalitarismi del 20° sec. sarebbero per V. espressione dello gnosticismo in quanto tentativi di trasformare il mondo attraverso la politica, che assume pertanto un carattere mistico o cosmopoietico. Tale è inoltre, secondo V., l'unico vero senso del termine «totalitarismo», che appunto si distingue dalla mera «tirannia» in quanto quest'ultima è solo un regime politico della forza o della violenza, mentre l'altro è una sorta di teocrazia ove il Dio trascendente è stato, invece, immanentizzato nell'uomo o in alcuni uomini, e che per questo motivo è particolarmente avverso a ogni religione rivelata. Le sue principali opere sono: *The new science of the politics* (1952; trad. it. *La nuova scienza della politica*); *Order and history* (5 voll., 1956-88; trad. it. *Ordine e storia*); *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (1959; trad. it. *Il mito del mondo nuovo*); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966; trad. it. *Teoria della storia e della politica*); *From Enlightenment to revolution* (1975; trad. it. *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*).

Voltaire, François-Marie Arouet, detto Scrittore, filosofo e polemista francese (Parigi 1694-ivi 1778).

La vita. Nato da famiglia borghese, ricevette un'eccellente educazione umanistica al collegio Louis-le-Grand tenuto dai gesuiti. Precocissimo autore di versi leggeri e arguti, accolto presto per le sue doti di spirito in circoli eleganti e libertini, il successo della tragedia *Oedipe* (1718)

gli aprì l'accesso all'alta società. Attivissimo (nel 1723 uscì, semiclandestina, *La ligue, ou Henri le Grand*, che nell'ed. di Londra del 1728 assunse il titolo di *Henriade*), con il senso sicuro del proprio utile particolare, V. s'inserisce in una forma di vita brillante e insieme favorevole alla sua attività letteraria. Ma all'inizio del 1727, per un contrasto con il cavaliere de Rohan, V. è rinchiuso alla Bastiglia, ingiustamente. L'amara delusione da parte degli amici aristocratici spronerà fieramente il suo orgoglio di borghese. Messo in libertà dopo alcune settimane, ma costretto a lasciare la Francia, si reca in Inghilterra, dove rimane circa tre anni ottenendo larghi riconoscimenti. Ma, soprattutto, il soggiorno inglese determinò la sua carriera di filosofo e di polemista. In Inghilterra, infatti, V. conobbe una società assai meno raffinata di quella francese, ma più moderna, più progredita e libera; venne a contatto con una realtà politica, sociale, civile e culturale che contrastava totalmente con quella francese. Le *Lettres sur les Anglais* (o *Lettres philosophiques*; trad. it. *Lettere filosofiche*), entrate in circolazione in Francia nel 1734, sono l'espressione più matura e più aggressiva del primo periodo della sua attività di scrittore. Dietro il simulato scopo di un'informazione sulle cose d'Inghilterra, le *Lettres* – la prima bomba, fu detto, lanciata contro l'*ancien régime* – erano un violento attacco alle istituzioni politiche, sociali e religiose della Francia assolutista e feudale. Il successo fu enorme: mai un libro allargò d'un colpo come le *Lettres* l'orizzonte intellettuale di una nazione. Altrettanto grande, naturalmente, lo scandalo: l'opera fu condannata dal Parlamento di Parigi; V. fuggì in Lorena e, quando un mese dopo gli fu permesso di ritornare in Francia, gli fu vietata la residenza a Parigi. Si stabilì allora al castello di Cirey (Champagne) presso Madame du Châtelet. Da questa donna, appassionata di problemi scientifici, V. ricevette stimolo all'approfondimento delle matematiche e della fisica (nel 1738 comparvero gli *Éléments de la philosophie de Neuton*, violento attacco all'allora dominante fisica cartesiana). Insieme V. proseguì la sua feconda attività di poeta e drammaturgo affascinato dal miraggio di emancipare la scena francese dall'imitazione spagnola e inglese per ricondurla alla severa nobiltà dei greci e di Racine. Sono infatti di questi anni di ritiro le tragedie *Alzire*, *Mahomet*, *Mérope*. Nel 1738 è d'altronde già avanzata la redazione del suo capolavoro, *Le siècle de Louis XIV*. Nel 1744 con la nomina a ministro degli Esteri del marchese d'Argenson, suo vecchio compagno di collegio, migliorò la posizione di V. presso le sfere ufficiali francesi, fino ad allora a lui piuttosto ostili: nel 1745 M.me de Pompadour gli ottenne un diploma di storiografo di Francia con la carica di gentiluomo di camera del re; nel 1746 venne ricevuto all'Accademia; nel 1747 si trasferì con M.me du Châtelet a Lunéville. Dopo la morte di costei, teneramente rimpiaanta, nel 1749, V. si trasferì a Berlino presso Federico II che professava per lui incondizionata ammirazione. A Berlino, nel 1751, uscì *Le siècle de Louis XIV* (trad. it. *Il secolo di Luigi XIV*). Verso la fine del 1752 per gelosie e pettegolezzi avvenne la rottura tra il re e il filosofo. V. tornò in Francia, ma non gli fu permesso di stabilirsi a Parigi. L'opera che lo impegnava in quegli anni era l'*Histoire universelle*, che avrebbe preso poi il titolo di *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756; trad. it. *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*). Nel 1755 si stabilì in Svizzera, in una villa periferica di Ginevra, da lui acquistata e chiamata *des Délices*, dove visse dieci anni (anche dopo aver acquistato i castelli di Tornay e di Ferney, contigui alla città di Ginevra ma in territorio francese), costituendovi un centro intellettuale, cui convenivano scrittori, artisti, dame di ogni parte d'Europa. Era ormai ricco da poter vivere da gran signore, famoso in tutta Europa, corteggiato dai sovrani e dall'alta nobiltà. La sua parola aveva un effetto irresistibile: il suo intervento nei processi Calas, La Barre, Sirven, Lally ne fece dei casi clamorosi e portò persino alla revisione d'ingiuste sentenze. In questi anni in cui il moto filosofico rivoluzionario si faceva più impetuoso, V., impareggiabile e inesauribile

pubblicista, instaurava in Europa la sovranità tutta nuova dell'opinione. Portentosa fu la fecondità di V. in questi ultimi ventitré anni della sua esistenza. Con un numero quasi incredibile di scritti di ogni genere (e con innumerevoli lettere, di cui ancora moltissime inedite) riuscì a tenere desta su di sé l'attenzione di tutta l'Europa colta, impegnandosi in una polemica contro la superstizione, il fanatismo, il privilegio, il passato sempre più violenta ed esplicita, inesauribile di brio, d'invenzione, di eloquenza seria e di grazia leggera. Di questo periodo è il *Dictionnaire philosophique* (1764; trad. it. Dizionario filosofico), il suo testamento filosofico, dove in sentenze lapidarie prende forma definitiva la sua battaglia di mezzo secolo contro l'intolleranza, il miracolo, l'autorità, la falsificazione delle leggende e delle tradizioni. Nel marzo 1778 Parigi accolse trionfalmente il filosofo venuto ad assistere alla rappresentazione dell'ultima sua tragedia, *Irène* (trad. it. Irene); affaticato da queste emozioni V. morì poco dopo, a Parigi, il 30 maggio. Nel 1791, con solenne cerimonia, le sue ceneri furono deposte nel Panthéon.

L'attività letteraria. V. volle essere soprattutto poeta e si cimentò con tutti i generi letterari allora in voga trattando con versatilità impareggiabile la tragedia, il poema epico, il poema scherzoso e burlesco, la satira, l'epistola didascalica, l'epigramma, la lirica leggera. L'*Henriade*, il poema giovanile su Enrico IV, non ebbe il desiderato effetto di dotare la Francia di un grande poema nazionale: troppo aliena dal meraviglioso e dal soprannaturale era l'immaginazione di Voltaire. Più conforme al suo spirito polemico era invece l'epistola moraleggiante, dove lo scrittore diede forma plastica alle sue idee favorite e alla sua predicazione deistica e filantropica. Poemi come *Le temple du goût* (trad. it. Il tempio del gusto), il *Poème sur la loi naturelle* (trad. it. Poema sulla legge naturale), il *Poème sur le désastre de Lisbonne* (trad. it. Poema sul disastro di Lisbona), riboccano di quella grazia inimitabile che unisce la profondità speculativa alla disinvoltura briosa. Tuttavia sulla scena tragica V. raccolse i maggiori allori e suscitò le più fiere battaglie: *Oedipe* (1718; trad. it. Edipo), *Brutus* (1730; trad. it. Bruto), *Zayre* (1732; trad. it. Zaira), *La mort de César* (1735; trad. it. La morte di Cesare), *Alzire* (1736; trad. it. Alzira), *Mahomet* (1742; trad. it. Il fanatismo, ovvero Maometto profeta), *Mérope* (1743; trad. it. Merope), poi *Sémiramis* (1748; trad. it. Semiramide), *L'orphelin de la Chine* (1755; trad. it. L'orfano della Cina), *Tancredi* (1760; trad. it. Tancredi), *Olympie* (1762; trad. it. Olimpia), assicurarono a V. una larga popolarità e il gusto francese, prima dell'avvento del Romanticismo, le situò accanto ai più celebrati modelli del gran secolo. Oggi esse appaiono, nella loro secchezza e astrazione, vere e proprie dissertazioni in favore della tolleranza, della libertà, dell'abolizione degli odi di razza e di religione. La stessa vis polemica, che nelle tragedie sopraffà la forza rappresentativa e artistica, anima i romanzi: *Zadig* (1747; trad. it.), *Candide* (1759; trad. it. Candido, o l'ottimismo) (→), *L'homme aux quarante écus* (1767; trad. it. L'uomo dai quaranta scudi), *L'ingénu* (1767; trad. it. L'ingenuo), *La princesse de Babylone* (1768; trad. it. La principessa di Babilonia) non sono racconti ma rassegne satiriche delle stravaganze, delle follie e degli abusi ingenerati dalla superstizione e dal fanatismo. Più popolare e famoso tra tutti è rimasto meritatamente *Candide*, dove è beffeggiato sistematicamente l'ottimismo leibniziano. Sempre spregiudicato e innovatore, V. sacrificò invece alla tradizione e al gusto dominante quando giudicò di poesia, professando sempre reverenza incondizionata ai grandi modelli del secolo di Luigi XIV. Nondimeno i tanti suoi giudizi su scrittori antichi e moderni, se talora suonano bizzarri e avventati, sono spesso acuti e sensati.

Le grandi opere storiografiche. Sotto il riguardo strettamente scientifico l'ambito nel quale V. lasciò l'opera di valore più duraturo fu quello storiografico con *Le siècle de Louis XIV*. Al 1731 risale l'*Histoire de Charles XI*, nel 1753 uscirono *Les Annales de l'Empire*, nel 1759-63 l'*Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand* (trad. it. Storia dell'impero di Russia sotto Pietro il Grande), nel 1769 il *Précis du siècle de Louis XV*. Il *Siècle*, composto con inesausto fervore di ricerca, con amore di completezza d'informazione esemplare, inaugurava un nuovo genere di storiografia: è la prima opera storica moderna che rompe la tradizione annalistica, ordinando gli eventi secondo la loro interna connessione e illustrando la vita complessiva di uno Stato in tutti i suoi aspetti. Insieme V. introduceva nella storiografia un concetto nuovo e fecondo, quello di civiltà, che gli consentiva di discernere, ordinare e interpretare quella che nei suoi predecessori ed emuli contemporanei era rimasta congerie indigesta di materiale disparato. L'altra grande opera storiografica di V., l'*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, concepita in opposizione al *Discours* di Bossuet, è il primo tentativo in senso laico e critico di una «storia dello spirito umano» che ordini secondo poche grandi linee la storia universale. Con l'*Essai* tramontava la chiusa, statica visione della storia universale come accentrantesi nelle vicende prima del popolo ebraico, poi del mondo cristiano, alla cui recente formazione veniva contrapposta la veneranda antichità della Cina, dell'Egitto, dell'India. Ormai l'orizzonte dell'interesse storico veniva universalmente esteso a ogni manifestazione umana.

Voltaire

filosofo e scienziato. V. non fu propriamente un filosofo né tanto meno uno scienziato: su questo terreno non inventò né scoprì nulla, ma fu sempre pronto a scegliere con sicurezza tra le correnti filosofiche e scientifiche in contrasto quelle più avanzate e progressive, riuscendo a interessare a esse il grande pubblico e a farlo avvertito delle loro implicazioni sociali, religiose, politiche. Così egli si impegnò a combattere la fisica cartesiana, dominante in Francia, in nome della fisica newtoniana destinata a soppiantarla; ma ancor più combatté Cartesio e i sistemi metafisici del sec. 17°, contrapponendo all'*esprit de système*, che tendeva a dare una soluzione integrale del problema dell'Universo, la scienza sperimentale con il suo orizzonte che si allarga progressivamente. La sua metafisica, semplice e di buon senso, ammetteva Dio, ma si dichiarava incapace di determinarne l'essenza e gli attributi; la sua psicologia tagliava corto alle infinite discussioni sull'anima tenendosi ferma all'immediata evidenza: «io sono corpo e penso». D'altra parte l'agnosticismo gli forniva argomenti contro ogni forma di rivelazione. La sola legittima religione era quella naturale, che deve avere per tempio la natura, per culto la ragione, per sacerdoti gli uomini onesti. Queste idee, letterariamente variate all'infinito, tornano, variamente declinate, nei suoi scritti filosofici: il *Traité de métaphysique* (1734; trad. it. Trattato di metafisica), il *Traité sur la tolérance* (1763; trad. it. Trattato sulla tolleranza) *Le philosophe ignorant* (1766; trad. it. Il filosofo ignorante), le *Questions sur l'Encyclopédie* (1770-72), il *Dictionnaire philosophique* (una delle sue grandi opere), e in numerosi agili opuscoli. Infine, quale che ne fosse il valore scientifico, vanno ricordati gli scritti di critica al Vecchio e al Nuovo Testamento. V. vi riprendeva le tesi e gli argomenti che erano già stati proposti da Spinoza, da R. Simon, da Bayle, ma presentandoli con quel particolare brio polemico che li diffuse in tutti gli strati dell'opinione pubblica e fece sì che fossero universalmente letti libri come *La Bible enfin expliquée*, *Le tombeau du fanatisme*, *L'établissement du christianisme* (trad. it. Storia dell'affermazione del cristianesimo). In questi scritti, e soprattutto nel *Dictionnaire*

philosophique che ne riprende tutti i temi, è consegnato ciò che le generazioni successive (limitando il più vasto significato della complessiva opera di V.) avversarono o esaltarono come volterrianesimo, inteso come spirito di radicale incredulità e di perentorio rifiuto del soprannaturale.

Weber, Max

Sociologo e storico tedesco (Erfurt 1864 - Monaco di Baviera 1920). Laureatosi a Berlino alla scuola di L. Goldschmidt passò poi, sotto l'influenza di Th. Mommsen, alla storia agraria romana. Chiamato nel 1894 alla cattedra di economia politica di Friburgo in Br., poi nel 1897 alla stessa cattedra di Heidelberg, si trovò a dover prendere posizione tra scuola storica di Berlino (che faceva capo a G. Schmoller) e scuola teoretica di Vienna (di cui era principale esponente C. Menger). Nel 1903 assumeva con E. Jaffé la direzione dell'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, nel quale comparvero i due celebri saggi Über die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse (1904; trad. it. L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale in Il metodo delle scienze storico-sociali) e Über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus (1904-05; trad. it. L'etica protestante e lo spirito del capitalismo), che inaugurano la sua attività più originale e feconda. Questi studi lo condussero a formulare una nuova metodologia della ricerca scientifica nelle scienze sociali (storia, economia e, soprattutto, sociologia), che pose in atto nel volume Wirtschaft und Gesellschaft (post., 1922; trad. it. Economia e società). Nel 1918 accettò la cattedra di sociologia a Vienna, ma la catastrofe lo fece tornare in patria. Compilò con H. Delbrück e altri la risposta del governo tedesco all'accusa di responsabilità per la guerra, collaborò alla redazione della costituzione di Weimar e fu tra i fondatori del partito democratico tedesco. Nel 1919 venne chiamato alla cattedra di sociologia di Monaco. Postume apparvero le raccolte dei suoi saggi di Religionssoziologie (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920-21; trad. it. Sociologia delle religioni), di Wissenschaftslehre (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922; trad. it. Il metodo delle scienze storico-sociali), di Soziologie und Sozialpolitik (Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, 1924) e di Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 1924). I contributi principali di W. in campo sociologico sono rappresentati dall'indagine dei rapporti tra forme religiose e forme economiche, a partire dalla ricerca Über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus per finire allo studio comparato delle religioni orientali (taoismo, confucianesimo, induismo, buddismo, giudaismo), nell'intento di mostrare, contro le interpretazioni correnti di derivazione marxista (Stammler, W. Sombart), l'irriducibilità del comportamento sociale a cause puramente economiche. Celebre la sua tesi, molto discussa, che fa risalire la formazione dello «spirito» capitalistico (imprenditorialità razionale) all'influenza delle posizioni etiche calvinistiche che concepivano il lavoro come vocazione, asceti intramondana. Particolarmente importante l'impostazione data alla ricerca sociologica in Wirtschaft und Gesellschaft, dove al centro dell'analisi sono l'azione individuale provvista di senso (Sinn; onde la necessità di una verstehende Soziologie o sociologia della comprensione), la definizione dell'azione nella sua dimensione individuale e sociale, le indagini sui processi di formazione dei gruppi sociali sulla base di interessi materiali (ricomprendendo in quest'ambito anche le classi sociali) e di affinità di credenze e valori, lo studio delle relazioni sociali basate sull'autorità (tipologia dell'autorità e delle forme di potere: carismatica, tradizionale, legale). Nel campo metodologico W. ha formulato il

concetto di «tipo ideale» (Idealtypus) come strumento della conoscenza storica: concetto-limite che deve servire a ordinare i dati empirici. In generale, sotto l'influenza di Rickert, W. ha mirato a dare rigore di metodo e precisione di concetti alla scienza storica. La sua sociologia, concepita come scienza pura, è immune da concetti naturalistici e da costruzioni speculative: polemico al tempo stesso contro positivismo e storicismo, W. si proponeva di studiare le azioni tipiche, le probabilità calcolabili nel comportamento degli uomini, non i valori soggettivi determinanti nella realtà le azioni; onde la legittimità di una ricerca dei nessi mezzi-fine, non in vista di un giudizio di valore sui fini stessi, ma in vista dell'adeguatezza dei mezzi dati a conseguirli (Wertfreiheit «libertà dai valori»). Enorme la sua influenza, in particolar modo sulla sociologia statunitense (Parsons, Ch. Wright Mills). Notevoli anche le sue *Gesammelte politische Schriften* (1921), testimonianza della sua appassionata partecipazione alle vicende politiche della Germania tra conflitto mondiale e repubblica di Weimar.

Weil, Éric

Filosofo tedesco, naturalizzato francese (Parchim, Meclenburgo, 1904 - Nizza 1977). Dalla natia Germania, in cui era stato allievo di Cassirer, fu costretto dall'avvento del nazismo a emigrare in Francia, dove, dopo aver partecipato alla Resistenza durante la Seconda guerra mondiale, fondò nel 1946, con Bataille, la rivista *Critique*. Insegnò nelle univv. di Lilla e di Nizza. Segnato dall'influenza di Kojève, anche W. ebbe in Hegel il centro dei suoi interessi, in partic. dal punto di vista della filosofia politica, anche se non bisogna dimenticare il peso che ebbe su di lui il pensiero di Weber. In *Hegel et l'État* (1950; trad. it. in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*), in polemica con le letture 'stataliste' di stampo bismarckiano del filosofo tedesco, egli rivendicò il carattere aperto e liberale della filosofia di Hegel. L'altra opera fondamentale di W. è *Logique de la philosophie* (1950; trad. it. *Logica della filosofia*), in cui lo hegelismo antisistemico e aperto di cui si è detto si collega alla distinzione diltheyana di «spiegare» (erklären) e «comprendere» (verstehen) e alla conseguente distinzione fra scienze della natura e scienze dello spirito, secondo una strada che è molto affine a quella che, nei suoi primi lavori, aveva percorso Aron. Alla filosofia, in quanto disciplina del comprendere, è essenziale il momento del dialogo: per questo essa si contrappone al lavoro e all'utile e si distingue dalla scienza, che è legata alla tecnica. Delineando così la filosofia come un mondo di dibattito e di confronto dialogico estraneo alle preoccupazioni pratiche, W., in cui si avverte fortemente, in questo punto, l'ispirazione kantiana, oltre che weberiana, rivelava anche l'influenza della cultura filosofica francese che, da Bergson a M. Mauss fino a Bataille, aveva avuto nella polemica con l'utilitarismo uno dei suoi temi fondamentali. Altri aspetti importanti della riflessione weiliana, in cui, oltre all'influenza di Kant e Kojève, si avverte anche quella delle tematiche esistenzialistiche tipiche del dopoguerra francese, sono la riflessione sul male e sulla violenza, che egli considera inestirpabili, e quella sulla libertà come scelta non razionalmente giustificabile, anzi assurda; temi, questi, che svolse, oltre che nella citata *Logique de la philosophie*, nelle opere *Philosophie politique* (1956; trad. it. *Filosofia politica*), e *Philosophie morale* (1961).

Weil, Simone

Scrittrice e pensatrice francese (Parigi 1909 - Ashford, Kent, 1943) Di famiglia ebrea ma laica, compì gli studi di filosofia all'École normale supérieure (1928-31), sotto la guida di Alain. Fu insegnante di filosofia nelle scuole e militò nelle file dell'estrema sinistra, pur senza aderire mai a nessuna formazione politica. Lavorò (dal 1934) come operaia in vari stabilimenti; partecipò sin dall'inizio (1936) nelle file antifasciste internazionali alla guerra civile spagnola. Ammalatasi, ritornò all'insegnamento, che tuttavia dovette abbandonare (1941) a causa delle leggi razziali; e riprese allora il lavoro manuale. Nel 1942, W. lasciò la Francia: dopo un breve soggiorno negli Stati Uniti, passò a Londra, dove lavorò nella centrale in esilio della Resistenza francese. Animata dagli ideali di libertà, uguaglianza e giustizia sociale, W. fu vicina al sindacalismo rivoluzionario e al socialismo, mantenendosi tuttavia critica rispetto all'ortodossia marxista-leninista. Sperimentò su sé stessa le condizioni di vita della classe operaia, coniugando il ruolo di intellettuale critica della società industriale con quello di osservatrice partecipe. Avvicinatasi al cristianesimo, ne accentuò gli aspetti spirituali, orientandosi sempre più verso prospettive mistiche. Tra le sue opere, tutte pubblicate postume, poi raccolte nelle *Oeuvres complètes* (2 voll. in 4 tomi, 1988-89), si ricordano in partic.: *La pesanteur et la grâce* (1948; trad. it. *L'ombra e la grazia*); *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1949; trad. it. *La prima radice: preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*); *Attente de Dieu* (1949; trad. it. *Attesa di Dio*); *La connaissance surnaturelle* (1950); *La condition ouvrière* (1951); *Cahiers* (3 voll., 1951-56; trad. it. *Quaderni*); *Oppression et liberté* (1955; trad. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*); *Écrits de Londres et dernières lettres* (1957); *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (1962; trad. it. *Pensieri disordinati sull'amore di Dio*).

Weininger, Otto

Filosofo e psicologo austriaco (Vienna 1880 - ivi 1903, suicida). Tentò di fondare una filosofia dei sessi, considerando il sesso maschile come momento costruttivo del buono, del bello, del vero, dell'oggettivo, e quello femminile come momento opposto; ogni aspetto della vita conterrebbe i due elementi, in un perenne oscillare tra l'uno e l'altro. Elaborò così una sorta di nuova metafisica dei sessi, prendendo come spunto la dicotomia maschile-femminile per svariate applicazioni ai problemi più disparati (psicologici, sociologici, filosofici, morali). Secondo W., che si appoggia a tesi di scienziati dell'epoca, la divisione tra maschile e femminile non è riferibile soltanto al corpo, ma caratterizza addirittura i singoli organi e le singole cellule. Insistendo sulla fondamentale bisessualità dell'essere umano (tema ricorrente nella sua epoca), W. passa poi a definire articolate tipologie, concependo un continuum i cui poli estremi risultano l'«uomo assoluto» e la «donna assoluta». La concezione di W. si segnala per un misoginismo radicale, che lo porta tra l'altro a sostenere che il compito tipico dell'uomo è portare la donna, totalmente inconsapevole di sé, al livello della coscienza. In tale più che discutibile prospettiva, particolare rilievo assumono i due «tipi ideali» di donna contrapposti che W. individuò (e che appaiono decisamente legati alle problematiche etico-sociali del suo tempo): la donna «prostituta» e la donna «madre». L'applicazione di questi suoi principi, tra l'altro, all'antropologia e alla psicologia delle religioni, ebbe anche riflessi personali per W., il quale, scorgendo nell'ebraismo il principio negativo, femminile, e nel cristianesimo il principio positivo, maschile, finì per abbandonare la religione ebraica originaria per convertirsi al protestantesimo. Le sue opere principali sono: *Geschlecht und*

Charakter (1903; trad. it. Sesso e carattere); Über die letzten Dinge (post., 1904; trad. it. Delle cose ultime).

Whitehead, Alfred North

Logico, matematico e filosofo inglese (Ramsgate 1861 - Cambridge, Mass., 1947). Dal 1885 insegnò nell'univ. di Cambridge, dal 1911 fu prof. di matematica nell'univ. di Londra, dal 1924 al '36 negli Stati Uniti prof. di filosofia alla Harvard University. La sua attività speculativa è caratterizzata in un primo tempo da indagini sui fondamenti e i problemi della logica matematica e della teoria della relatività: di qui i volumi *A treatise on universal algebra* (1898), *An introduction to mathematics* (1911; trad. it. *Introduzione alla matematica*), i saggi dedicati all'approfondimento delle teorie einsteiniane (*Space, time and relativity*, 1915-16; *La théorie relationniste de l'espace*, 1916), la composizione, in collab. con Russell, dei celebri *Principia mathematica* (1910-13; nuova ed., 3 voll., 1950), uno dei testi fondamentali della logica matematica. Dopo il primo periodo più decisamente impegnato su problemi logico-matematici, Wh. ha svolto la sua riflessione filosofica nell'intento di dare una fondazione e una prospettiva alla stessa indagine scientifica: di qui l'elaborazione di una cosmologia filosofica ove fosse possibile superare la contrapposizione soggetto-oggetto e l'analisi matematico-meccanica della natura. Wh. indica come «luogo» cruciale della sua visione del mondo l'«evento» in cui la realtà si esprime nella sua interezza, in quanto l'«evento» intenzionalmente comprende la totalità, quasi in un atto di sentire profondo (*feeling*). Da questa impostazione Wh. svolge una teoria del «valore» che è colto in un'esperienza insieme estetica e religiosa. Nelle sue ultime opere (in partic. *Process and reality*, 1929; trad. it. *Il processo e la realtà: saggio di cosmologia*) il problema di Dio è quello stesso della radicale unità della natura e anche della tensione dinamica tra l'uno e i molti, tra «flusso» e «permanenza», fra tempo ed eternità. Rifluiscono così nell'esperienza speculativa di Wh., dopo la prima fase logica le cui suggestioni restano poi sempre presenti in lui, prospettive ontologiche che affondano le loro radici nell'esperienza romantica. La produzione più apertamente 'filosofica' di Wh. può farsi iniziare con *An enquiry concerning the principles of natural knowledge* (1919; trad. it. *Ricerca sui principi della conoscenza naturale*) e *The concept of nature* (1920; trad. it. *Il concetto di natura*), in cui si delineano alcuni fondamentali concetti gnoseologici e cosmologici che troveranno più organico svolgimento nelle opere successive, coincidenti con il suo insegnamento alla Harvard University: *Science and the modern world* (1926; trad. it. *La scienza e il mondo moderno*); *Religion in the making* (1926, nuova ed. 1956; trad. it. *Il divenire della religione*); *Symbolism* (1928; trad. it. *Il simbolismo: suo significato e sue conseguenze*); *The aims of education* (1928; trad. it. *I fini dell'educazione*); *The function of reason* (1929; trad. it. *La funzione della ragione*); *Adventures of ideas* (1933; trad. it. *Avventure di idee*); *Nature and life* (1934; trad. it. *Natura e vita*); *Essays in science and philosophy* (post., 1948; trad. it. *Scienza e filosofia*); *Modes of thought* (post., 1956; trad. it. *I modi del pensiero*); *Dialogues of A. N. W.* (post., 1956).

Windelband, Wilhelm

Filosofo e storico tedesco della filosofia (Potsdam 1848 - Heidelberg 1915). Allievo di Fischer e di Lotze, insegnò nelle univ. di Lipsia (dal 1873), Zurigo (nel 1876), Friburgo in Br. (dal 1877), Strasburgo (dal 1882), Heidelberg (dal 1903). Il suo pensiero è

particolarmente notevole per aver dato inizio alla cosiddetta scuola del Baden, ossia all'indirizzo neokantiano della filosofia dei valori (→ valori, filosofia dei), che interpretò in senso antipositivistico e antimaterialistico l'esigenza di una «rinascita della filosofia tedesca», individuando nell'indagine storica il proprio peculiare terreno di indagine, nonché l'ambito di una possibile sintesi tra apriorismo e idealismo. Per W. lo spirito della filosofia kantiana consiste infatti in un criticismo di tipo assiologico, per il quale la ragione pura è il complesso dei valori assoluti e universali, e la filosofia è la scienza critica dei valori aventi validità universale. Su questi principi si fondano i giudizi valutativi, che forniscono la coscienza normativa (e religiosa) del vero, del buono e del bello, sentiti come realtà trascendenti, laddove i giudizi di fatto costituiscono materia delle scienze empiriche. Più in partic., W. critica l'orientamento unilaterale della filosofia verso le scienze naturali, e nello stesso tempo propugna la necessità di una filosofia della cultura, non più caratterizzata, però, dal punto di vista dell'oggetto o del contenuto – come avveniva invece nelle «scienze dello spirito» di Dilthey – ma da quello del metodo. Di qui l'importante distinzione tra «scienze nomotetiche», volte a considerare la realtà sotto forma di un sistema di leggi generali, e «scienze idiografiche», orientate invece verso l'individuazione del loro oggetto (inteso sia come un evento naturale sia come un fatto umano). Oltre che con la dottrina del giudizio valutativo – cui si riallacciò, tra gli altri, Croce – e con la teorizzazione delle scienze idiografiche – ripresa in partic. da Rickert –, W. si segnalò per la maniera innovativa di affrontare la storia della filosofia, caratterizzata dal porre al centro dell'indagine i problemi e i concetti filosofici piuttosto che le grandi individualità. Tra le opere teoretiche si segnalano in partic.: *Präludien* (1884, 9ª ed., 2 voll., 1924; trad. it. *Preludi: saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*); *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil* (1884); *Vom System der Kategorien* (1900); *Über Willensfreiheit* (1904); *Die Prinzipien der Logik* (1912; trad. it. in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*); *Einleitung in die Philosophie* (1914). Tra le opere storiche si segnalano: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften* (2 voll., 1878-80; trad. it. *Storia della filosofia moderna*); *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum* (1888); - *Geschichte der Philosophie* (1892; trad. it. *Storia della filosofia*); *Platon* (1900; trad. it. *Platone*).

Wittgenstein, Ludwig Joseph

Logico e filosofo austriaco del linguaggio, naturalizzato britannico (Vienna 1889 - Cambridge 1951).

La vita. Interruppe gli studi di ingegneria, iniziati all'univ. di Manchester, per dedicarsi alla matematica e ai suoi fondamenti logici; nel 1912 seguì a Cambridge i corsi di Russell. Dopo la Prima guerra mondiale, cui partecipò come ufficiale austriaco, si dedicò all'insegnamento elementare (1920-26) nei villaggi della Bassa Austria; tornò quindi (1929) a Cambridge, dove nel 1939 divenne prof. di filosofia, ma si dimise nel 1947, per dedicarsi agli studi.

La prima fase. Il pensiero di W. ha attraversato essenzialmente due fasi: l'una, quale si esprime nel *Tractatus logico-philosophicus* (1922; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*) (→), l'altra, corrispondente al suo magistero a Cambridge, che trova espressione nelle opere postume *Philosophische Untersuchungen* (post. 1958; trad. ingl. 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*) (→) e *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1956; trad. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*) e in numerosi manoscritti inediti. La

prima fase ha come tema fondamentale l'indagine sulla natura del linguaggio e sulla sua capacità di raffigurare la realtà. Il linguaggio considerato da W. è quello idealmente perfetto e unico, la cui struttura rispecchierebbe la struttura essenziale della realtà. La sua costituzione poggia, secondo W., sul fondamento delle proposizioni elementari o atomiche, corrispondenti ai fatti semplici, cioè ai dati sensibili immediati. La scienza quindi sarebbe costituita dalla totalità di siffatte proposizioni elementari con significato empirico; invece le proposizioni della logica formale e della matematica pura, non avendo significato empirico, sarebbero pure tautologie, «pseudo- proposizioni», e risulterebbero dalla trasformazione dei segni linguistici. Le proposizioni della filosofia tradizionale, non riconducibili né alle proposizioni elementari di significato empirico, né a quelle logico-matematiche, sono dette pseudo-proposizioni «senza senso» (sinnlos), anzi «insensate» (unsinnig). La filosofia viene allora concepita da W. non più come dottrina, ma come attività, che avrebbe il compito di esplorare la struttura logica di quanto è detto, per es., in una certa dottrina scientifica, e di mostrare la corrispondenza di proposizioni elementari e fatti semplici. Poiché siffatta corrispondenza non si può esprimere, ma soltanto mostrare, il Tractatus conclude al silenzio: «Sopra ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere». Di qui la dichiarazione finale di W.: chiunque fosse riuscito a comprenderlo doveva ritenere le sue affermazioni prive di senso.

La seconda fase. Un avvicinamento di W. alle tendenze proprie della scuola inglese ispirate da Moore segna l'inizio della seconda fase e ha come conseguenza l'abbandono di alcune idee fondamentali del Tractatus, principalmente la considerazione del linguaggio idealmente unico e perfetto, a favore del linguaggio familiare o quotidiano. Denunciando come visione semplicistica e riduttiva quella del linguaggio-nomenclatura, del nome-etichetta biunivocamente collegato a un oggetto, W. sembra ormai interessato soltanto all'infinita complessità degli usi del linguaggio, ai suoi aspetti comunicativi, alle forme di vita (Lebensformen) che in esso si esprimono. Al posto di un'analisi logica del linguaggio legata alla nozione basilare di proposizione elementare impiegata nel Tractatus viene introdotta ora quella di 'gioco linguistico'. Come si possono immaginare una quantità di giochi (per es., quelli da tavolino, gli scacchi, ecc.), ciascuno con le sue regole e la sua logica interna, così si possono costruire i più svariati giochi linguistici (a prescindere dalla loro effettiva esistenza), fornendo per ciascuno di essi l'insieme delle regole cui obbediscono. Sbaglierebbe comunque chi volesse cercare nell'infinita varietà dei giochi linguistici i tratti comuni, le caratteristiche generali, l'essenza del linguaggio; ogni gioco è diverso dall'altro e solo parzialmente raffrontabile. È dunque un'indebita ontologizzazione del linguaggio quella che rende possibile porre problemi intorno all'essenza di qualcosa (o i problemi su ciò che è assolutamente semplice; come è espresso nel Tractatus dalla proposizione elementare che rappresenta una configurazione di oggetti semplici). Il significato delle frasi non è più ora da ritrovarsi in una qualche teoria della corrispondenza nome-oggetto, ma va piuttosto riportato all'uso che ne fa il parlante all'interno di un determinato gioco linguistico. Il problema del linguaggio come totalità, che era stato al centro della riflessione del Tractatus, è così vanificato; il linguaggio si decompone nella miriade dei giochi linguistici. L'attività del filosofo diviene, in questa prospettiva, in ultima analisi, un'attività di paziente chiarificazione, nello sforzo di risolvere, additando le confusioni linguistiche che li hanno determinati, i tradizionali problemi metafisici, e in questo senso acquistando un valore terapeutico. Se l'influenza del Tractatus era stata notevole, specie per quanto riguarda gli inizi del Circolo di Vienna (in partic. il pensiero di Schlick), l'insegnamento di W. a Cambridge ebbe un impatto ancora più ragguardevole, soprattutto in area anglosassone, fecondando importanti sviluppi

filosofici (→ analitica, filosofia), nonostante il fatto che le più recenti e plausibili interpretazioni storiografiche, volte a ricostruire nella sua globalità la riflessione di W., abbiano sicuramente evidenziato l'unilateralità dell'interpretazione tradizionale (in chiave appunto di filosofia analitica) della filosofia wittgensteiniana, ponendo invece l'accento sulla complessità della sua matrice originaria legata, sia dal punto di vista degli interessi epistemologici sia di quelli più generalmente culturali, alla tradizione mitteleuropea e specificamente viennese del suo tempo (con particolare riguardo all'importanza della dimensione etica, centrale in W. come nel suo contemporaneo K. Kraus).

Wolff (o Wolf), Christian

Filosofo (Breslavia 1679- Halle 1754). Insegnò nell'univ. di Halle (dal 1706), eccettuati gli anni 1723-41 in cui fu all'univ. di Marburgo, essendo stato espulso dalla Prussia per gli intrighi di colleghi e l'avversione dei circoli pietistici nei confronti del suo razionalismo. Nel 1740 Federico II, appena salito al trono, lo fece richiamare a Halle, dove W. rimase fino alla morte, divenendovi cancelliere dell'università e consigliere segreto di Prussia. Allievo di Leibniz a Lipsia, ne è considerato il continuatore tanto nel campo dell'etica quanto nel razionalismo, talora ingenuo, del suo atteggiamento, anche se, nel campo metafisico e speculativo, abbandonò la dottrina delle monadi. La sua filosofia continua in parte, e in parte sostituisce e rinnova, la filosofia tradizionale delle università tedesche, formando una nuova «scolastica», che esercitò larga influenza fino alla rivoluzione filosofica kantiana, la quale scosse gli animi dal «sonno dogmatico» del razionalismo wolffiano, tutto fondato sul metodo deduttivo e privo di ogni valutazione positiva dell'esperienza, e di ogni altro aspetto della vita dello spirito, al di fuori dell'intelletto astratto. Con il suo concetto della filosofia come «scienza di tutte le cose, del modo e della ragione della loro possibilità», W. ha dato vita a un sistema filosofico di carattere enciclopedico ed eclettico, culminante in un teismo fondato sulla dimostrazione «cosmologica» dell'esistenza di Dio. In generale, però, più che per le sue dottrine, W. ha avuto importanza per l'esigenza, posta e sostenuta, che la filosofia debba avere utilità pratica, e che quindi debba essere chiara e precisa. Rilevanza storica, più che teorica, ha avuto la dottrina politica di W., per l'influenza che essa ha esercitato su Federico II; il bene dello Stato (concepito contrattualisticamente, al pari della morale, come Stato di polizia, organizzato allo scopo di procurare la maggior felicità possibile al singolo) è l'unica legge alla quale deve sottostare il sovrano, che altrimenti, in quanto despota illuminato, ha poteri assoluti. La filosofia di W. ebbe larghissima diffusione in Germania (e anche in Italia), perché corrispondeva all'esigenza del tempo, e preparava il terreno alle principali idee dell'Illuminismo tedesco, e soprattutto ai suoi motivi di filosofia morale, pratica. Kant celebrò lo «spirito di coscienza» che gli scritti di W. avrebbero contribuito a creare in Germania, tanto per l'esattezza delle formulazioni, per cui W. è stato il creatore della terminologia filosofica tedesca, quanto per la minuziosa ricchezza di particolari nelle trattazioni. Famosa, invece, le espressioni ironiche di Hegel a proposito di quelle minuzie e della ingenuità delle spiegazioni razionali che W. intese dare di ogni fatto e di ogni fenomeno, anche di secondaria importanza filosofica. Famosa anche la satira di questa filosofia offerta da Voltaire nel *Candide* (1759). Autore assai fecondo, scrisse buona parte delle sue opere in latino (23 voll., più volte ripubblicati), ma quelle composte in tedesco esercitarono maggiore influenza sui contemporanei. Del secondo gruppo si ricordano in particolare: *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes* (1712, 9ª ed. 1738); *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1719, 5ª ed. 1732; trad. it. *Metafisica tedesca*:

pensieri razionali intorno a Dio, al mondo, all'anima e anche a tutti gli enti in generale); Vernünfftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen (1720); Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen (1723; 5ª ed. 1740).

Wundt, Wilhelm

Fisiologo, psicologo e filosofo tedesco (Neckarhau, Mannheim, 1832 - Lipsia 1920). Studiò medicina e si laureò in fisiologia (1857), e, dopo aver insegnato fisiologia ed essere stato assistente di Helmholtz, passò a insegnare filosofia prima a Zurigo (1874), poi a Lipsia (1875). L'Istituto di psicologia sperimentale, da lui fondato nel 1879, divenne il modello per gli istituti del genere che sorsero in Europa e fuori; un ruolo importantissimo svolse la sua rivista *Philosophische Studien* (1881-1905). Risulta essenziale il suo contributo alla fondazione di una psicologia come scienza autonoma, sia dal punto di vista metodologico – assumendo come paradigma sperimentale quello psicofisico di E.H. Weber e G.Th. Fechner –, sia dal punto di vista teorico, sia, infine, da quello della ricerca empirica in senso stretto. Lo strumento privilegiato per lo studio dei processi psichici elementari (sensazioni, sentimenti, ecc.) è, secondo l'impostazione di W., rigorosamente aderente alla tesi di un parallelismo psicofisico, alla tesi cioè dell'esistenza di due serie parallele di fenomeni, quelli fisici in generale e quelli psichici, che si rivelano all'introspezione. Dal punto di vista metodologico, l'introspezione va esercitata su contenuti psichici semplici e precisamente quelli che insorgono nella coscienza del soggetto in situazioni appropriate (quelle del laboratorio) con la somministrazione di stimoli opportunamente scelti in base alle loro proprietà fisiche. I processi psichici superiori (per es., il pensiero) non possono essere colti dall'indagine sperimentale e W. ne tratterà, in un'ottica di evoluzionismo sociale e culturale, nella sua *Völkerpsychologie* (2 voll., 1904, 3ª ed. 10 voll., 1911-20; trad. it. parziale *La psicologia dei popoli*) dove prenderà altresì in considerazione lingua, mito, costumi, ecc., sintetizzando i risultati delle indagini etnografiche, filologiche, linguistiche e storico-religiose del suo tempo. Nel campo della psicologia sperimentale si devono a W. direttamente o alla sua scuola una messe vastissima di ricerche (ricerche sui processi sensoriali, sulla visione in partic., determinazione di soglie percettive, studi sull'associazione, cronometria, ossia ricerche sui tempi di reazione al fine d'individuare la durata dei singoli processi psichici, come discriminazione, decisione, ecc.). In filosofia, pur accogliendo la concezione, propria del positivismo, del sapere filosofico come sistemazione delle conoscenze fornite dalle singole scienze, pervenne a una sorta di idealismo spiritualistico, con una particolare accentuazione della nota volontaristica. Grandissima fu la fama di W. presso i contemporanei e notevolissima la sua influenza sugli sviluppi della moderna psicologia scientifica. Tra i suoi allievi numerosi furono gli stranieri, che dopo un periodo di formazione a Lipsia, fondarono in altri paesi europei e negli Stati Uniti laboratori di psicologia. Tra le sue opere si ricordano: *Vorlesungen über der Menschen- und Tierseele* (1863-64); *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873-74; 6ª ed. 1911); *Logik* (3 voll., 1880-83); *Ethik* (1886); *System der Philosophie* (1889); *Grundriss der Psychologie* (1896; trad. it. *Elementi di psicologia*); *Einleitung in die Philosophie* (1901); *Einführung in die Psychologie* (1911).

Wyclif (o Wycliffe), John

Teologo, pensatore e riformatore inglese (Hipswell o Wiclif, 1330 ca. - Lutterworth 1384).

La vita e l'opera di riformatore. Originario dello Yorkshire, entrato nell'ordine dei francescani, divenne junior fellow nel 1356 nel Merton College di Oxford; acquisito nel 1360 il grado di magister artium, fu master del Balliol College, e nel 1361 rettore della parrocchia di Fillingham nel Lincolnshire. Nel 1363 intraprese gli studi di teologia nel Queen's College. Nominato nel 1365 guardian del Canterbury Hall dall'arcivescovo di Canterbury Simon Islip, dopo la morte di questi, avvenuta nel 1366, venne allontanato (nel 1370) dal successore, il monaco benedettino Simon Langham. Tornato a Oxford, vi acquisì il titolo di dottore in teologia nel 1372-73 con la dissertazione *De benedicta incarnatione*, commento alla trattazione dell'incarnazione di Pietro Lombardo. *Peculiaris clericus* del re Edoardo III (ossia scrivano al suo servizio) già verso la fine degli anni Sessanta, si adoperò negli anni 1374-77 a Londra per la difesa del primato del potere civile contro i diritti di tassazione e di concessione detenuti dalla Chiesa, provocando la condanna nel 1377, da parte del papa Gregorio XI, di 18 sue proposizioni. Risalgono agli anni 1373-76 le sue opere *De dominio divino*, *De civili dominio*, *De mandatis divinis*, *De statu innocentiae*. Protetto dalla corona, particolarmente da Giovanni di Gand, figlio di Edoardo III, tornò alla fine del 1377 a Oxford, dove compose gli scritti *De veritate Sacrae Scripturae* (1377-78), *De ecclesia* (1378-79), *De officio pastorali* (1379), *De officio regis* (1379), *De potestate Papae* (1379), *De eucharistia* (1380), e promosse il ritorno della Chiesa alla povertà e semplicità originarie. Difese la lettura diretta da parte di ogni credente del testo biblico tradotto nelle lingue volgari, la disobbedienza all'autorità ecclesiastica nel caso di indegnità di questa, un'interpretazione dell'eucarestia che nega in essa la transustanziazione del pane in corpo di Cristo dopo la consacrazione. Nel 1381 tale interpretazione venne condannata da una commissione nominata dal cancelliere dell'univ. di Oxford William Barton. A questa condanna seguì nel 1382 la condanna di tesi di W. giudicate erronee da parte dei domenicani londinesi. W. fu inoltre considerato l'ispiratore di una rivolta di contadini, avvenuta nella primavera del 1381, violentemente repressa. Nell'ottobre 1381 si ritirò in Lutterworth dove attese ad altre sue opere di tono antimonastico e antigerarchico, a commenti della Scrittura, a modelli di prediche.

Il pensiero. Nei testi filosofici e teologici composti negli anni Sessanta, W., richiamandosi all'agostinismo (tendenza diffusa nell'Università di Oxford) contro l'empirismo di Guglielmo di Occam, sostiene la realtà degli universali: questi non sono soltanto concetti o parole, ma idee che hanno un'esistenza reale al di là della coscienza umana; le idee, provenienti da Dio, si manifestano nelle cose concrete e attraverso le idee, gradualmente, dalla più bassa alla più alta, l'uomo giunge fino allo spirito divino. Negli anni Settanta, nel suo commento alla Bibbia e in *De veritate Sacrae Scripturae*, W. afferma di aver scoperto tale realismo meditando sui testi biblici, i cui insegnamenti, compresi però soltanto da coloro che si avvicinano a essi con umiltà e pronti all'espiazione, sono eterni: questi testi contengono anche le regole della grammatica e della logica alle quali la mente umana dovrebbe obbedire. Ispirato appunto dal realismo degli universali, W. oppone, negli scritti degli anni Ottanta, una Chiesa ideale di coloro che sono destinati alla salvezza alla Chiesa che è nella storia: il rapporto tra i singoli e Dio, essendo immediato, non ha bisogno di un clero che funga da mediatore; tuttavia, la Chiesa può esercitare una funzione di mediazione se, come ai tempi di Gesù e degli apostoli, si libera di ogni ricchezza e potere mondano, a essa concessi nel 4° sec. da Costantino. A questa epoca W. fissa la datazione della decadenza dell'istituzione ecclesiastica, che può essere arrestata solo da una ripresa dei temi e dei motivi presenti nei Vangeli.

La ricezione. Dopo la sua morte W. fu con sempre maggiore veemenza accusato di eresia, dapprima in Inghilterra (il re Riccardo II stabilì nel 1395 una commissione che condannò

alcune sue tesi; nel 1407 l'arcivescovo di Canterbury Thomas Arundel diede ordine alle università di far esaminare i suoi scritti prima di permetterne la lettura; nel 1411 alcune sue opere furono bruciate a Londra); poi a Praga (furono condannate 45 sue tesi nel 1403); a Roma (il Concilio del 1412 proibì il possesso e la lettura dei suoi libri); a Costanza (il Concilio che condannò Hus, suo seguace, al rogo nel 1415 condannò anche W.: le sue ossa furono riesumate nel 1428 in Lutterworth, bruciate e disperse). Da lui trassero forza, nella seconda metà del 15° sec. e nella prima metà del 16° sec., in Inghilterra, il movimento dei lollardi e la Riforma promossa da Enrico VIII; in Germania la Riforma di Lutero. Nei secc. 19° e 20° gli studi sulla figura e gli scritti di W. sono stati condotti anche da un punto di vista storico-filologico e storico-religioso: la Wyclif Society ha pubblicato negli anni 1884-1922 la sua intera opera, in 35 voll., e vari autori hanno ricostruito la sua biografia e il suo tempo.

Zenone di Cizio

Filosofo greco, fondatore della scuola stoica (336-35 a.C - 264-63 a.C). Figlio di un mercante di Cizio (nell'isola di Cipro), esercitò inizialmente la professione paterna; costretto (forse a causa di un naufragio) a fermarsi ad Atene, si avvicinò alla filosofia, divenendo discepolo del cinico Cratete, in cui probabilmente Z. vedeva incarnarsi l'ideale autarchico di vita che gli scritti di Platone e i Memorabili di Senofonte rappresentavano come tipicamente socratico. Successivamente subì l'influsso anche dei megarici Stilpone e Diodoro Crono, e dei platonici Senocrate e Polemone. Intorno al 300 a.C. fondò una sua scuola, che derivò il nome di stoica, o, più semplicemente, di Stoa (lat. Porticus), dalla Στοὰ ποικίλη, il «Portico dipinto» (così chiamato per le pitture di Polignoto che lo adornarono) in cui ebbe sede. Secondo la tradizione – che del resto attribuisce tale scelta a numerosi filosofi stoici – morì di morte volontaria. Suo successore nella direzione della scuola stoica fu Cleante. Difficile è distinguere con precisione le concezioni di Z. nell'ambito di quel complesso dottrinale che fu in gran parte comune a tutto lo stoicismo antico, con cui esse appaiono fuse nella tradizione; questa difficoltà si estende anche alla trattazione più estesa del suo pensiero che ci sia pervenuta, e cioè al cap. 1° del VII libro delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio, dedicato a Zenone. Secondo Diogene (VII, 39), va fatta risalire proprio a Z. la distinzione della filosofia in tre parti: fisica, etica e logica da lui introdotta nel Περί λόγου e successivamente accolta dagli stoici successivi. Tratto caratteristico della figura di Z. è l'energia con la quale le originarie dottrine morali del cinismo sono riprese e trasmesse alla tradizione stoica, che in seguito ne attenua gli aspetti più estremi (come l'ἀναίδεια, la proverbiale «svergognatezza» cinica): così, per es., si ritrova in lui la tipica indifferenza cinica per ogni norma etico-giuridica che si discosti dalla semplice e autosufficiente naturalità del vivere (da cui la negazione di ogni autonomia familiare e statale, in nome di un ideale comunistico e cosmopolitico). Accanto a questo motivo di rigorismo etico, Z. manifesta d'altronde un vivo interesse per i problemi gnoseologici, logici e linguistici, in cui si evidenzia anche l'influsso esercitato su lui dai maestri megarici e accademici. Centrale è inoltre l'idea della natura intesa come logos presente sia nell'uomo sia nell'Universo, capace di unificare la fisica e l'etica. Secondo le indicazioni di Diogene Laerzio, Z. compose le seguenti opere, di cui ci restano per lo più pochi frammenti: Πολιτεία («Lo Stato»); Περί τοῦ κατὰ φύσιν βίου («Della vita conforme a natura»); Περί ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως («Dell'istinto o della natura umana»); Περί παθῶν («Delle passioni»); Περί τοῦ καθήκοντος («Del dovere»); Περί νόμου («Della legge»); Περί τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας («Dell'educazione

greca»); Περί ὄψεως («Della vista»); Περί τοῦ ὅλου («Dell'universo»); Περί σημείων («Dei segni»); Πυθαγορικά («Dottrine di Pitagora»); Καθολικά («Universali»), Περί λέξεων («Dei modi stilistici»); Προβλήματα Ὀμηρικά («Questioni omeriche»); Περί ποιητικῆς ἀκροάσεως («Della lettura dei poeti»); Τέχνη («Arte retorica»); Αὔσεις («Soluzioni»); Ἐλεγχοί («Confutazioni»); Ἀπομνημονεύματα Κράτητος («Memorie di Cratete»). Non citati da Diogene Laerzio, ma diversamente attestati, sono inoltre: Διατριβαί («Dissertazioni»); Εἰς Ἡσιόδου Θεογονίαν («Sulla Teogonia di Esiodo»); Περί λόγου («Logica»); Περί οὐσίας («Dell'essere»); Περί φύσεως («Della natura»); Χορεία («Aneddoti morali»).

Zenone di Elea

Filosofo (5° sec. a.C.). Discepolo di Parmenide, nacque – come il maestro – a Elea, l'od. Velia dei Romani (Salerno) e fu uno dei maggiori rappresentanti della scuola eleatica. Apollodoro pone la sua ἀκμή tra il 464 e il 460 a.C., egli sarebbe quindi nato al principio del secolo. Della sua vita si conoscono pochissimi particolari: figlio di Teleutagora, fu successivamente adottato da Parmenide, con il quale – stando al racconto di Platone – si recò ad Atene, dove incontrò il giovane Socrate; le fonti antiche ne ricordano, con particolari diversi, la tragica morte, in cui sarebbe incorso per avere cospirato contro il tiranno della sua città, che lo lasciò morire tra atroci tormenti, affrontati da Z. con coraggio esemplare. La testimonianza più antica riguardo alla sua dottrina è contenuta nel Parmenide platonico (127 a-128 e), in cui si narra di uno scritto giovanile di Z. concepito come una sorta di «aiuto» (βοήθεια τις) del suo maestro Parmenide «contro coloro che cercano di ridicolizzarlo sulla base dell'affermazione per cui, se l'Uno è, da essa derivano innumerevoli conseguenze ridicole e contraddittorie» (γελοῖα [...] καὶ ἐναντία). Gli argomenti di Z., invece, dimostrano – secondo la dichiarazione che Platone gli fa pronunciare – che, accettando l'ipotesi della molteplicità, conseguono effetti ancora più ridicoli (γελοιότερα) che dalla tesi dell'esistenza dell'unità. In tale scritto, secondo Platone, Z. non sosterebbe una tesi diversa da quella di Parmenide, giungendo alla stessa conclusione per via differente. Se infatti Parmenide mira, nel suo poema, a dimostrare che la sola realtà esente da contraddizioni è «ciò che è», l'«ente», nella sua indipendenza da ogni predicazione particolare, Z. tende a contrapporre agli argomenti del senso comune, che nel monismo parmenideo vede paradossalmente negata ogni evidenza e molteplicità fenomenica, la tesi che conseguenze non meno assurde derivano dalla stessa presupposizione di tale molteplicità. La testimonianza platonica è fondamentale per comprendere il significato storico delle famose argomentazioni zenoniane contro la molteplicità e il movimento, giunteci attraverso una esigua documentazione diretta; solo cinque sono i frammenti superstiti dello scritto zenoniano, i più estesi sono tramandati dal commento di Simplicio alla Fisica di Aristotele, che nel libro VI confuta infatti i più celebri paradossi di Z. contro il movimento. I frammenti pervenuti si riferiscono quasi interamente alla polemica contro la molteplicità, riguardo alla quale particolarmente significativo appare il framm. B 3 Diels-Kranz, l'unico superstite nella sua integrità: «Se gli enti sono molti, è necessario che siano tanti quanti sono, e non più né meno. Ma se sono tanti quanti sono, saranno limitati. Se gli enti sono molti, sono infiniti: infatti in mezzo agli enti ce ne sono sempre altri, e in mezzo a questi di nuovo altri. E in tal modo gli enti sono infiniti». In questo frammento si mostrano le caratteristiche fondamentali del procedere zenoniano, basato sulla *reductio ad absurdum*, cioè sulla possibilità di ricavare

due conclusioni tra loro contraddittorie dalla stessa premessa, e quindi volto a dimostrare l'incongruenza della premessa medesima. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (*Le vite dei filosofi*, VII, 57 e IX, 25) e di Sesto Empirico (*Contro i matematici*, VII, 7), questo modo di procedere valse a Z. il titolo di «inventore della dialettica», riconosciutogli da Aristotele (framm. 65 Rose) mentre Platone (*Fedro*, 261 d) lo definì «Palamede eleate», alludendo all'eroe omerico celebre per le sue invenzioni. Lo stesso procedimento sembra essere alla base anche degli argomenti contro il moto, almeno per quanto di autenticamente zenoniano è dato cogliere al di là delle interpretazioni critiche di Aristotele e delle innumerevoli deformazioni posteriori. Gli argomenti contro il moto discussi da Aristotele (*Fisica*, VI, 9, 239 b e segg.) sono: la dicotomia (basato sulla progressiva «bipartizione» delle distanze: un mobile A non potrà mai pervenire dal punto B al punto C, perché prima dovrà giungere al punto D, intermedio tra B e C, e prima ancora al punto E, intermedio tra B e D, e così via all'infinito); l'Achille (partendo da un punto B più avanzato rispetto all'inseguitore, il piè veloce Achille, la lenta tartaruga non sarà mai raggiunta, poiché quando questi avrà raggiunto il punto C, essa sarà già al punto D, e così all'infinito); la freccia (un oggetto che si crede in movimento, è in ogni istante del tempo in uno spazio uguale alle sue dimensioni; ma essere durante un tempo determinato in uno spazio uguale alle proprie dimensioni, è la definizione di immobilità); lo stadio (a un punto fermo A, due oggetti collocati in punti opposti e che si muovano poi in direzioni contrarie, percorrono al tempo stesso uno spazio che è uguale e doppio). Tramandatoci da Epifanio e Sesto Empirico è infine l'argomento del luogo (se ogni cosa che esiste è in uno spazio e lo spazio esiste, allora lo spazio è in uno spazio, e così all'infinito); secondo la tradizione, l'argomento del grano di miglio (se un grano di miglio non produce alcun rumore cadendo, come può far rumore un medimno di grani di miglio che cada?) sarebbe stato proposto da Z. al sofista Protagora. Considerati talvolta come geniali anticipazioni del calcolo infinitesimale, talvolta come vuoti sofismi, gli argomenti di Z. – «giochi seri» (Parmenide, 137 b) – promuovono l'analisi filosofica delle nozioni di infinito e di continuo, di numero, di spazio e tempo e di movimento e rappresentano una tappa importante della storia della metafisica classica, come dottrina dell'essere contro le apparenze, dell'unità contro la molteplicità.

Zwingli, Hulderich (o Huldrych)

Riformatore religioso svizzero (Wildhaus, Toggenburg, 1484 - Kappel, Toggenburg, 1531). Fu il fondatore della Chiesa propriamente detta «riformata», l'espansione e il rafforzamento della quale si devono invece all'opera di Calvino.

La vita e l'attività di riformatore. Di formazione umanistica (studiò a Basilea e a Vienna, dal 1498 al 1506), fu presto seguace di Erasmo da Rotterdam, con il quale si incontrò nel 1515, e venne considerato, prima della sua attività di riformatore, come uno dei principali umanisti svizzeri. Come parroco di Glarona e predicatore al servizio pontificio (fino al 1520 percepì una pensione papale) partecipò anche alle questioni politiche e all'attività militare dei suoi Glareani (1513, 1515). Nel 1515 dovette abbandonare Glarona, dove era prevalso il partito francese da lui avversato, e fu nominato pievano presso il santuario di Einsiedeln, dove cominciò una predicazione di tipo erasmiano; pievano quindi (1519) della Grossmünsterkirche di Zurigo, vi cominciò subito a predicare secondo un preciso programma, commentando il Vangelo in vista di un rinnovamento etico-religioso della vita cristiana, e polemizzando politicamente contro la curia avida di denaro e umanisticamente

contro il culto dei santi, gli ordini religiosi degenerati, il purgatorio, e per una dottrina religiosa più elevata e semplificata. In primo luogo Z. ottenne che la città di Zurigo si sciogliesse dal sistema di pensioni che legavano, in vista del servizio mercenario, i cantoni svizzeri ai grandi Stati europei, invitando tutta la Svizzera a seguirne l'esempio (1521-22); insieme con questa opera d'indipendenza politica, Z. promosse quella religiosa: nel 1520 il Senato della città ordinava ai preti di predicare unicamente su base scritturale, lasciando da parte le «aggiunte e interpretazioni e innovazioni»; nel 1522 aveva inizio anche la lotta contro le «cerimonie», con una riunione di canonici (fra i quali Z. era stato nominato dal Senato nel 1521) e cittadini per rompere solennemente il precetto pasquale. Così, nella lotta contro l'arcivescovo di Costanza, Z. ebbe sempre l'appoggio del Senato, dal quale emanarono alcune importanti misure di riforma (luglio 1522, imposizione di predicare scritturalmente anche al clero secolare; fine 1522, libertà di predicazione della Riforma; 1523, assunzione dell'amministrazione della Chiesa da parte del Senato; 1528, istituzione del sinodo). Tali misure furono da Z. ispirate, preparate dottrinalmente (Archeteles sulla dottrina come unica autorità e contro il primato del papa, 1522; disputatio di Zurigo e presentazione delle 67 conclusiones, programma di riforma eseguito poi gradualmente dal Senato, 1523; Commentarius de vera et falsa religione, dedicato a Francesco I, 1525, l'esposizione sistematica della teologia di Z.) e propagate. Z. si trovò presto, come Lutero, a dover combattere contro elementi radicali ed estremisti (anabattisti, «spiritualisti»); ma a differenza di Lutero egli cercò di avversarli sul piano politico-dottrinale (elaborando i concetti della Chiesa del popolo e dell'autorità statale, mentre la sua dottrina teologica rimaneva vicina a quella dei gruppi radicali), riuscendo a frenare con relativamente scarso uso di violenza il movimento anabattistico. Intanto anche Berna (1528) e Basilea (1529) passavano alla Riforma sull'esempio di Zurigo, mentre i cinque cantoni cattolici insieme con Friburgo e il Vallese si univano in alleanza sotto la protezione di Ferdinando d'Asburgo; così, quando Z. ebbe riunito attorno a Zurigo, oltre a Berna e Basilea, Costanza, Biel, San Gallo, Mülhausen (poi Sciaffusa e Strasburgo), si venne alla guerra, iniziata da Zurigo, e terminata in una tregua contro la volontà di Z., il quale tuttavia cercò di approfittarne per sviluppare la primitiva alleanza di città in una lega europea antiasburgica; ma il fallimento del colloquio di Marburgo e l'ostilità di Berna la fecero fallire, mentre la Fidei ratio inviata ad Augusta non vi veniva neppure presa in considerazione. Quando si ripresero le armi, gli Zurighesi si trovarono sulla difensiva contro i cantoni cattolici esasperati dal blocco del grano, del sale, del vino, del ferro, posto contro di loro da Zurigo su consiglio di Z.; la guerra finì rapidamente con lo scontro di Kappel, dove Z., ferito e trovato dai cattolici, essendosi rifiutato di confessarsi e d'invocare i santi e la Madonna, fu ucciso, e il suo cadavere squartato come quello di un traditore della Confederazione e bruciato come quello di un eretico.

Il rapporto con Lutero. Il colloquio di Marburgo (1529), che segnò il punto culminante della disputa sacramentaria, mostrò palesemente il distacco fra Z. e Lutero, rivelando l'impossibilità di conciliare la dottrina di Z. dell'eucarestia, come simbolo commemorativo della cena, con il tradizionalistico concetto che ne aveva Lutero; il che fece fallire i piani di Filippo d'Assia per un'alleanza antiasburgica di tutti i paesi e di tutte le forze della Riforma. Ma tutta la dottrina della religione e l'attività di Z. hanno un'impronta originale di fronte a quelle di Lutero: vanno rilevati il forte e persistente influsso umanistico, non solo erasmiano, ma anche di Pico della Mirandola (concetto universalistico della fede cristiana, che va al di là dello stesso scritturalismo); la concezione della maestà assoluta e unica di Dio creatore e della inattività delle opere umane, che conduce alla critica radicale dei sacramenti e delle

tradizioni; e infine il concetto rigorosamente soggettivistico della fede, derivante sì solo da *vocatio, destinatio et electio divina*, ma consistente in un atto dell'individuo, avente valore soltanto per l'individuo interiore, e inseparabile da tutto il generale atteggiamento del suo spirito. Z. non si distaccava da Lutero soltanto nella questione dell'eucarestia (la quale poneva per la prima volta criticamente la questione dell'essenza del cristianesimo), ma anche nella cristologia, tacciando di absurdità la dottrina luterana dell'ubiquità di Cristo, e nella concezione della Chiesa come «popolo dei fedeli», che si identificava, sì, con lo Stato, teoricamente (Stato cristiano, che ha il compito di realizzare la volontà di Dio espressa dalla Bibbia), ma in partic. con lo Stato repubblicano dei Cantoni svizzeri, governato non da un principe assoluto, ma da uomini educati dalla «Chiesa del popolo» stessa. Z. subordinò sempre la politica alla religione: questo spiega come egli non esitasse a spezzare l'unità della Confederazione, e anche a rinunciare ai suoi piani di politica internazionale. Le opere di Z. sono state edite da W. Köhler e O. Farner, in prosecuzione di E. Egli, nel *Corpus reformatorum* (1905-91, voll. 87-101).

PERSONAGGI STORICI

Bakunin, Michail Aleksandrovič.

Anarchico russo (Torjok, Tver', 1814 - Berna 1876). Elaborò la sua teoria della rivoluzione basata sull'individuazione dello Stato come principale strumento dell'oppressione di classe e, quindi, come principale ostacolo all'emancipazione delle classi subalterne, sul protagonismo rivoluzionario delle masse contadine, considerate meno integrabili del proletariato urbano nell'ambito della società borghese, sull'ideale di una società collettivista, risultante dalla libera federazione dei gruppi di produttori, dove sarebbe divenuta superflua qualsiasi forma di autorità. La sua opera principale, *Dieu et l'état*, fu pubblicata, postuma, nel 1882.

Vita e attività Dall'adesione alla filosofia hegeliana passato, a Berlino (1840-41), all'hegelismo di sinistra, venne a contatto in Germania, poi in Svizzera e quindi a Parigi con i radicali tedeschi, russi e polacchi. Nel 1848 intervenne in molte zone investite dal processo rivoluzionario: a Parigi, nel febbraio, in Germania nell'aprile, nel giugno a Praga per il primo congresso slavo e poi di nuovo in Germania, propugnando le sue idee di uguaglianza fra tutti, di comunanza di beni, di salario unico, di lotta contro l'assolutismo, di intesa fra i democratici di ogni nazionalità. Imprigionato, poi estradato in Russia e inviato in Siberia, nel 1861 riuscì a fuggire riparando a Londra, da dove, in contatto con Mazzini, Garibaldi e Kossuth, riprese le fila del movimento rivoluzionario degli slavi contro l'oppressione zarista. Passò quindi in Italia (1864), che credeva matura per un rivolgimento radicale, dove i tentativi di creare, soprattutto nel Mezzogiorno, focolai rivoluzionari non ebbero, però, successo; né più concrete di risultati furono dopo il 1867 la lotta condotta dalla sua corrente in seno all'Internazionale (fino alla scissione tra la fazione marxista e quella bakuniana, ostile alla prospettiva della dittatura del proletariato, ritenuta foriera della formazione di una nuova classe di oppressori, nonché alla tesi marxiana della necessità della fondazione di un partito politico dei lavoratori, che sarebbe stato, secondo B., senz'altro egemonizzato da un gruppo

dirigente di intellettuali estranei alle masse; la scissione avvenne nel congresso dell'Aia del 29 sett. 1872), e, sul piano dell'azione rivoluzionaria, la propaganda svolta in altri paesi d'Europa: così in Francia (dove dopo la sconfitta di Sedan gli anarchici godettero di un effimero trionfo, a Lione, il 28 sett. 1870), e in Spagna nel 1873-74. Sempre nel 1874 organizzò un tentativo insurrezionale nel Bolognese, che fallì miseramente.

Godwin, William.

Scrittore inglese (Wisbech, Cambridgeshire, 1756 - Londra 1836). Dopo alcuni romanzi dimenticati e alcuni saggi storici, pubblicò l'opera per cui è noto: *The enquiry concerning the principles of political justice* (1793). Empirista e razionalista, G. tende qui ad accentuare nella concezione della libertà l'aspetto individualistico, quale si era venuto elaborando nel corso delle lotte per la tolleranza religiosa (dopo varie esperienze, egli era passato infine al socinianesimo). Ogni vincolo della società e della tradizione era per G. un limite alla libertà dell'uomo che leggi, governi, istituti valevano solo a corrompere nella sua innata propensione al bene. La tesi di G., che svolge e sistematizza la tendenza "eretica" del liberalismo inglese del '700, esercitò notevole influsso sul radicalismo politico-filosofico del secolo successivo. In seguito, G. tornò al romanzo con *Caleb Williams* (1794), che illustra le sue teorie sociali, e *Saint Leon* (1799), che segue la voga del romanzo gotico, e tentò il teatro: *The tragedy of Antonio* (rappr. 1800 senza successo) e *Abbas, King of Persia* (1801, mai rappresentata). Un suo saggio, *Avarice and profusion* (1797), provocò l'*Essay on population* di R. Malthus, che G. accolse con riserva e poi confutò in *Of population* (1820). Un'impresa come editore e libraio con lo pseudonimo di E. Baldwin si risolse in fallimento ed egli dovette essere aiutato dal genero P. B. Shelley. Pregevole, anche, *The history of the Commonwealth of England* (1824-28).

Lutero, Martino

Forma italianizz. del nome del teologo e riformatore religioso Martin Luther (Eisleben, 1483 - ivi 1546).

L'attività di riformatore. Nato in una famiglia di origini contadine, ma ambientatosi nella cittadina di Mansfeld (il padre, dapprima minatore, era imprenditore nel settore della lavorazione dei metalli), dopo aver studiato in Mansfeld, Magdeburgo, Eisenach, frequentò dal 1501 l'univ. di Erfurt, divenendo *magister artium* nel 1505. Abbandonati gli studi di diritto, cui il padre lo aveva indirizzato, nel 1505, in seguito a una crisi interiore, entrò nel convento degli agostiniani di Erfurt. Nel periodo del noviziato lesse soprattutto intensamente la Bibbia; ordinato sacerdote nel 1507, si dedicò agli studi teologici e filosofici, acquisendo nel 1509 i titoli di *baccalaureus biblicus* nell'univ. di Wittenberg, dove era stato chiamato nel 1508 per insegnare l'etica di Aristotele, e di *baccalaureus sententiarium* nell'univ. di Erfurt, dove lesse nel 1509 le *Sententiae* di Pietro Lombardo. Inviato a Roma nel 1510-11 per trattare con il generale dell'ordine la questione dei rapporti tra i vari conventi agostiniani, fu chiamato nell'autunno 1511 come prof. di Bibbia all'univ. di Wittenberg, dove fu nominato dottore in teologia nell'ottobre 1512. All'attività di docente, che mantenne fino alla morte, L. affiancò dal 1514 quella di predicatore nella chiesa della città e dal 1515 quella di vicario

provinciale dell'ordine agostiniano. Negli anni 1517-18 si accese il suo conflitto con la Chiesa ed ebbe luogo la svolta riformatrice: contro le indulgenze riguardo ai peccati commessi concesse dalla Chiesa in cambio di denaro – un'indulgenza plenaria era stata dichiarata da Leone X nel 1515 – L. prese posizione inizialmente nelle prediche di Pasqua del 1517, poi il 31 ottobre dello stesso anno nelle lettere all'arcivescovo di Magonza e al vescovo del Brandeburgo cui allegò 95 tesi sulla questione, ben presto rese note. Scritte in latino, affinché potessero essere discusse in ambito accademico, le tesi si diffusero soprattutto dopo la stampa, alla fine del 1517, e la loro traduzione in tedesco. Nel corso del 1518, attraverso i sermoni, le lezioni sulla lettera paolina agli Ebrei, la Disputatio di Heidelberg, L. intensificò la sua battaglia a favore della giustificazione per sola fede. Nell'estate 1518, anche a causa dell'accusa dei domenicani sassoni, si aprì a Roma il processo contro di lui: Federico il Savio, che aveva fondato nel 1502 l'univ. di Wittenberg, ottenne che L., piuttosto che recarsi a Roma, come gli era stato ingiunto l'8 agosto, si incontrasse ad Augusta con il legato papale cardinale Gaetano – ciò che avvenne tra il 12 e il 14 ottobre. L'incontro approfondì la divergenza: mentre L. richiese la convocazione di un concilio per dirimere la questione delle indulgenze, Gaetano richiese a Federico il Savio, che la rifiutò, la consegna di Lutero. A causa dell'imminente elezione dell'imperatore, che rendeva necessario per il papato un accordo con l'elettore Federico il Savio, venne tentata una mediazione. Tra il 27 giugno e il 15 luglio 1519 si svolse la Disputatio di Lipsia tra Johann Eck e L. sull'autorità della Chiesa e dei concili da essa convocati, nella quale L. difese Hus e il suo concetto della comunità cristiana. Ciò provocò prese di posizione di teologi, umanisti, governanti nei confronti di L.: Melantone si schierò decisamente dalla sua parte, Erasmo da Rotterdam si dichiarò benevolmente neutrale, il duca Giorgio di Sassonia divenne suo avversario. Mentre, tra il 1518 e il 1520, venivano elaborati i punti che avrebbero separato la Riforma dalla Chiesa di Roma (abbandono della scolastica come presupposto della teologia, etica fondata sulla fede, esaltazione dell'impegno mondano, sacerdozio di tutti i credenti, riduzione dei sacramenti al Battesimo e alla Cena), lo scontro si riaccese: nell'ottobre 1520 L. ricevette la bolla papale Exsurge Domine in cui gli si ingiungeva di ritrattare 41 sue proposizioni, pena la scomunica; il 10 dicembre 1520, alla scadenza del tempo concessogli, bruciò la bolla e, insieme a essa, i testi del diritto canonico; il 3 gennaio 1521 venne scomunicato. Invitato alla dieta imperiale di Worms da Carlo V, rifiutò davanti a lui il 18 aprile 1521 la ritrattazione, dichiarando come giudice solo la sua coscienza legata alla Scrittura. Con l'editto di Worms del 26 aprile dello stesso anno Carlo V mise al bando L. e i suoi seguaci. Rientrando da Worms a Wittenberg, L., protetto da Federico il Savio, che ne simulò il rapimento, venne condotto nel castello di Wartburg, dove rimase per circa un anno e dove compose scritti esegetici e prediche e avviò la traduzione in tedesco della Bibbia (nel 1534 si ebbe la pubblicazione della traduzione dell'intera Bibbia, riveduta fino al 1546). Il 1521 fu anche l'anno in cui venne avviata la realizzazione (in un primo tempo a Wittenberg) del programma della Riforma sia sul piano del sacerdozio, a proposito del quale L. si espresse nello stesso anno in *De votis monasticis*, sia sul piano liturgico. Poiché l'introduzione di audaci innovazioni nel culto (iconoclastia, la Cena da intendersi solo come simbolo), promossa da Andrea Carlostadio, prof. nell'univ. di Wittenberg, aveva suscitato disordini, L. fu costretto a intervenire, tornando nella città nel marzo 1522 e moderando il movimento riformistico. Altri avversari, che in parte concordavano con le sue dottrine, si profilavano all'orizzonte: negli anni 1523-25 L. si oppose a Thomas Müntzer (sostenitore di una radicale teologia mistica, capo di una ribellione di contadini nella Turingia, che terminò in una sanguinosa repressione) poiché critico nei confronti di una utilizzazione politica del Vangelo e nemico della violenza e del disordine

sociale; nel 1525 pubblicò contro Erasmo il trattato *De servo arbitrio* in cui affidava solo alla grazia divina la salvezza dell'uomo; soprattutto tra il 1526 e il 1528 si impegnò in una controversia con i teologi Zwingli, G. Ecolampadio, M. Bucero, K. Schwenckfeld a proposito dell'interpretazione della Cena, affermando il valore reale, e non spirituale o soggettivo, dei mezzi di grazia. Quest'ultima controversia si sarebbe prolungata fino al 1543 portando a una separazione della Chiesa riformata svizzera da quella tedesca. Nel 1525 L. sposò una ex monaca, Catarina von Bora (1499 - 1552), da cui ebbe sei figli. A partire dal 1522, a Wittenberg, L. si dedicò all'organizzazione della Chiesa intervenendo nella scelta dei pastori e nelle questioni inerenti il servizio liturgico, le scuole per i fedeli, i rapporti con le autorità civili, componendo anche preghiere, canti, catechismi. Non solo come riformatore religioso, fin dal 1521, ma anche come decano della Facoltà teologica della città, incarico che assunse dal 1535, fu impegnato nella trasmissione della teologia evangelica alle generazioni seguenti e nella diffusione di essa in altre regioni, non solo di lingua tedesca (ebbe contatti con Enrico VIII d'Inghilterra, Cristiano III di Danimarca, Gustavo Vasa di Svezia, oltre che con ambienti riformatori in Boemia, Romania, Ungheria, Venezia). Ma fin dal 1521 la difesa della Riforma si era compiuta anche con strumenti squisitamente politici. Al riguardo, i principi tedeschi si divisero in due campi avversi: il fatto che L. nel 1521 non riconoscesse un diritto di resistenza dei principi aderenti alla Riforma nei confronti dell'imperatore e propendesse per una pacificazione, non impedì la formazione di un partito 'protestante' alla dieta di Spira del 1529. Nel 1530, alla dieta di Augusta, fallito un nuovo tentativo di conciliazione, i principi tedeschi evangelici si unirono religiosamente in una *Confessio augustana* redatta da Melantone; nel 1531 si formò una loro unità militare contro i cattolici nella Lega di Smalcalda sotto la guida di Filippo d'Assia, che lo stesso L. approvò. Soltanto la pace di Augusta, stipulata nel 1555, mise fine alle ostilità, confermando la divisione religiosa della Germania. L., prendendo atto della rottura ormai insanabile e della volontà della Chiesa di Roma di contrastare la Riforma spingendo l'imperatore alla guerra, rinnovò nel 1545 la sua polemica con lo scritto *Wider das Papstum zu Rom vom Teufel gestiftet* (trad. it. *Contro il papato a Roma fondato dal diavolo*).

Il pensiero teologico. Nella esegesi di testi biblici svolta nei suoi corsi anteriori al 1518 (1513-15: Salmi; 1515-16: lettera ai Romani; 1516-17: lettera ai Galati), L. preannuncia i principali temi affrontati negli scritti successivi, i più importanti dei quali sono: *Von den guten Werken* (trad. it. *Sulle buone opere*); *Von dem Papstum zu Rom* (trad. it. *Sul papato a Roma*); *An den christlichen Adel deutscher Nation* (trad. it. *Ai nobili cristiani della nazione tedesca*); *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (trad. it. *Preludio sulla cattività babilonica della Chiesa*); *De libertate christiana* (trad. it. *Sulla libertà cristiana*), apparsi tutti nel 1520, e inoltre *Von weltlicher Obrigkeit* (trad. it. *Sull'autorità secolare*), del 1523, e *Vom Abendmahl Christi* (trad. it. *Sulla cena di Cristo*), del 1528. Oggetti della teologia sono per L. non più, come per la scolastica, l'uomo, il mondo e Dio in quanto compresi nella loro essenza dalla ragione umana, considerata in grado di elevarsi alle supreme verità metafisiche, ma esclusivamente l'uomo, colpevole e incapace di salvarsi con le sue forze, e Dio che giustifica e salva. Il Cristo salvatore è visto come il centro della Sacra Scrittura accolta come autorevole in quanto tale: al *solus Christus* e alla sola *fides* corrisponde la sola *scriptura*. La Bibbia va interpretata secondo il suo proprio spirito, il quale si trova solo all'interno di essa. Secondo L., la Bibbia ha in Cristo sia *claritas* sia *unitas*, perché da un lato, come testo, contiene una chiara verità che porta chiarezza nel cuore umano, dall'altro unifica tutte le sue narrazioni e prescrizioni nel Vangelo: la legge del Pentateuco e dei Profeti, che dà

consapevolezza della colpa, prefigura l'amore del Nuovo Testamento. Solo alla luce della Sacra Scrittura va interpretata la tradizione, dai padri della Chiesa ai concili, e solo da essa traggono validità i dogmi, i simboli, i riti della Chiesa. L. afferma contro la teologia naturale, che sopravvaluta i poteri della ragione, e contro i critici della teologia naturale, che ritengono impossibile per l'uomo conoscere Dio, la *theologia crucis*: il Cristo che è stato crocifisso ed è risorto è il *deus revelatus*. Attraverso la fede giungiamo a Dio e lo definiamo come amore: l'attributo fondamentale dell'essere divino, considerato in sé stesso, è però l'assoluta libertà. Anche il Dio creatore è conosciuto solo attraverso il Dio che si rivela: la creazione si lega alla redenzione. In Cristo vediamo anche l'uomo come immagine di Dio, sebbene l'uomo non abbia perduto la sua *ratio* dopo la caduta. La grazia soltanto libera l'uomo dal peccato che, eredità del peccato originale, rimane in lui come male radicale. E il peccato implica la morte: la vita futura, come anche la libertà, si apre solo a chi ha fede, è cioè sotto il dominio dello spirito. Prima delle opere vi è per L. la persona credente, sola, con la sua coscienza, davanti a un Dio redentore. Riguardo alla cristologia, L. sottolinea la reale stretta unità della natura umana e della natura divina in Cristo, il ruolo di conciliatore che questi svolge tra Dio e l'uomo peccatore, il compimento della legge attuato mediante la sua espiazione al posto dell'uomo la quale implica anche la liberazione dalla legge stessa. Il Cristo, che redime l'anima con amore, rendendo giustizia, fa sì che l'uomo divenga giusto per Dio, rimanendo però nello stesso tempo in sé stesso e davanti alla legge peccatore. La fede, dono divino, è *cognitio Christi* e fiducia, ossia adesione del cuore a tale *cognitio*: da essa solo sorgono l'amore e la speranza. La fede non separa lo «spirito» (*Geist*) dalla «lettera» (*Buchstaben*): ignorare la Scrittura come parola divina o la Chiesa come creatura verbi divini o i sacramenti come segni della promessa divina conduce o al disprezzo della 'lettera', proprio dei mistici, o al disprezzo dello 'spirito', proprio delle potenze mondane. Separati non sono neppure la fede e le opere: se l'uomo non è cooperatore di Dio nella giustificazione, lo è nelle opere, frutti della fede nel triplice ordine della chiesa, oeconomia e politica. Se i primi due ordini sono dati già con la creazione, il terzo nasce con il peccato originale allo scopo di impedire il male mediante il potere civile: la politica si separa dalla chiesa, ma rimane da questa limitata in quanto rivolta al Regno di Dio. Quest'ultimo acquista per L. un aspetto escatologico, oltremondano, come Regno delle anime beate: i corpi avranno resurrezione alla fine dei tempi. L'edizione critica dell'opera completa di L., avviata a Weimar nel 1883, è tuttora in corso.

Münzer (o Müntzer), Thomas.

Riformatore religioso e sociale (Stolberg, Harz, 1490 circa - Mühlhausen 1525).

Durante la sua predicazione diffuse i temi rivoluzionari di un escatologismo a sfondo sociale e diede inizio (1523) a riforme liturgiche vicine alle correnti radicali dell'anabattismo. Fu promotore di un comunismo cristiano che lo portò a scontrarsi con M. Lutero.

Vita e opere

Studiò a Lipsia e a Francoforte sull'Oder; nel 1515 era prevosto nel monastero di Frohse, presso Aschersleben. Conobbe Lutero nel 1519 a Lipsia; e quello stesso anno, confessore nel monastero di suore di Beutwitz (Weissenfels), maturava il proprio distacco dalla Chiesa di Roma, che divenne poi esplicito nella predicazione a Zwickau. Quivi egli diffuse non solo le dottrine luterane della salvezza, ma anche (guidato dalla convinzione, derivantegli dai mistici

tedeschi e dalla tradizione gioachimita, di essere ispirato dallo Spirito Santo) i temi rivoluzionari di un escatologismo a sfondo sociale: i legami stretti con gli strati più umili dell'ambiente artigianale, dove reclutava gli adepti per una sua comunità di «ispirati», e l'amicizia con l'«entusiasta» Nicola Storch lo resero perciò sospetto alle autorità ecclesiastiche e a quelle civili, sicché nell'apr. 1521 dovette abbandonare Zwickau. Cercò allora rifugio fra gli ussiti di Boemia; ma a Praga, nel novembre, dovette ancora una volta rinunciare alla fondazione di quella Nuova Chiesa di cui egli si dichiarava il profeta, ispirato dalla Parola vivente (in contrasto, su questo punto, con la stessa dottrina luterana della Parola scritta, quale fonte della predicazione). Collaborò quindi con Carlostadio, ma la sua polemica contro i «nuovi papisti» luterani lo costrinse ad abbandonare anche il nuovo rifugio di Wittenberg; e solo nella primavera del 1523 a Nordhausen (Allstedt), ricevuto il secondo battesimo, poté finalmente dare inizio a riforme liturgiche, con il culto interamente in tedesco, ispirate al suo pensiero religioso. Poco dopo lasciava Nordhausen per Mülhausen, dove insieme a H. Pfeiffer promuoveva moti di comunismo cristiano che provocarono l'espulsione dalla città di ambedue i predicatori; fu quindi a Norimberga, dove attaccò con grande violenza Lutero (celebre lo scritto polemico *Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanfftlebende Fleysch zu Wittenberg*); tornato a Mülhausen, riuscì a trasformarvi il governo cittadino in una sorta di teocrazia comunista. Era ormai in atto, nella Germania merid., la guerra dei contadini: in unione con gli anabattisti, M. si pose allora a capo degli insorti e mosse su Frankenhausen, dove però il 15 maggio 1525 l'esercito contadino fu battuto da quello di Filippo, langravio d'Assia; M. cadde prigioniero nella battaglia e il 27 maggio fu decapitato.

Kropotkin, Pëtr Alekseevič.

Rivoluzionario anarchico russo (Mosca 1842 - Dmitrov, Mosca, 1921). Come geografo, compì viaggi scientifici in Siberia e in Manciuria (1862-67), studiando in particolare i periodi glaciali. Nel 1872 si recò in Svizzera e in Belgio, dove ebbe contatti con esponenti del movimento operaio internazionale e abbandonò il liberalismo per l'anarchismo. Arrestato in Russia (1874), si rifugiò all'estero, dove fu più volte imprigionato ed espulso e divenne, di fatto, il continuatore delle idee di M. A. Bakunin. Stabilitosi in Inghilterra (1886), K. elaborò le teorie anarchiche di un comunismo libertario concepito su basi solidaristiche e federalistiche. Rientrato in Russia (1917), si oppose al potere sovietico in nome dei suoi ideali anarchici, rivolti alla distruzione dello stato e contrarî, quindi, alla dittatura del partito bolscevico. Fra le opere si ricordano: *Paroles d'un révolté* (1884; trad. it. 1885); *La conquête du pain* (1888; trad. it. 1948); *L'anarchie, sa philosophie, son idéal* (1896); *Memoirs of a revolutionist* (1899; trad. it. 1952); *Reči revoljucionera* ("Discorsi di un rivoluzionario", 1906).

Piaget, Jean.

Psicologo svizzero (Neuchâtel 1896 - Ginevra 1980), creatore della psicologia e dell'epistemologia «genetiche». Uno dei più importanti studiosi della psicologia infantile, P. elaborò una teoria sistematica dello sviluppo dell'intelligenza in cui l'evolversi del pensiero del bambino è spiegato alla luce dell'esigenza dell'organismo di adattarsi all'ambiente circostante.

Vita.

Dopo essersi laureato in scienze naturali, P. si avvicinò allo studio della psicologia e alla psichiatria, prima a Zurigo e Parigi, poi a Ginevra. Frequentò la clinica psichiatrica di E. Bleuler, e i laboratori psicologici di G. F. Lipps e A. Binet. La collaborazione alle Archives de psychologie di E. Claparède lo avvicinò all'Istituto J.-J. Rousseau di Ginevra, dove entrò nel 1921 come direttore di ricerca, mentre approfondiva la conoscenza della «psicologia della forma» e ne assimilava il concetto del «campo» psichico. Nel 1923 iniziò un insegnamento di filosofia a Neuchâtel, donde nel 1929 passò a insegnare storia della scienza nell'università di Ginevra. È stato, dal 1952, prof. di psicologia genetica alla Sorbona e, in questa stessa università, dal 1955, docente di psicologia infantile; direttore del Centro internazionale di epistemologia genetica, primo presidente della Società svizzera di psicologia e condirettore del suo periodico, la Revue suisse de psychologie, dagli anni Quaranta. Dal 1951 socio straniero dei Lincei.

Opere e pensiero

Attraverso Bergson giunse a intuire la possibilità di un nuovo rapporto tra biologia e psicologia, in termini di «sviluppo». Alcune monografie (*Le langage et la pensée chez l'enfant*, 1923; *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, 1924; *La représentation du monde chez l'enfant*, 1926; *La causalité physique chez l'enfant*, 1927; *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932) avevano esposto i primi risultati delle ricerche di P. sulla psiche infantile: l'esistenza, nel bambino, di due linguaggi, «egocentrico» e «socializzato»; l'originario valore «giustappositivo» della congiunzione causale; l'indistinzione di io e mondo; il passaggio da una moralità «costrittiva» a una «cooperativa». La nomina a direttore del Bureau international de l'éducation (1929) lo indusse a interessarsi delle conseguenze pedagogiche delle sue teorie, mentre nuove ricerche, eseguite fra il 1935 e il 1941 con B. Inhelder e A. Szeminska, investirono altri aspetti dello sviluppo cognitivo della media infanzia (*Le développement des quantités chez l'enfant*, 1941; *La genèse du nombre chez l'enfant*, 1941), e da esse prendeva corpo l'ipotesi di strutture, insite nell'attività cognitiva. La prima struttura analizzata da P. è stata il «gruppo» (1937), ma l'orientamento e l'interesse strutturalistici hanno dominato tutta la fase successiva del suo lavoro, determinandone intime correlazioni con la logica formale e la gnoseologia. Cominciava intanto a delinearsi il concetto di «epistemologia genetica» (*Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 voll., 1950) quale «studio dei meccanismi attraverso cui si forma la conoscenza», con una duplice applicazione: all'ontogenesi del soggetto umano e alla storia del pensiero scientifico (*Psychologie et épistémologie*, 1970). Momento intermedio fra analisi della struttura cognitiva ed epistemologia era stata la determinazione dello sviluppo psichico in *Psychologie de l'intelligence* (1947). Lo sviluppo della psiche umana passa, secondo P., attraverso i seguenti «stadi»: intelligenza sensorio-motrice, prima dei diciotto mesi; periodo della rappresentazione preoperativa, fino ai sette-otto anni; periodo delle operazioni concrete, fra i sette e i dodici anni; periodo delle operazioni proposizionali o formali. In tale successione l'ordine è fisso, mentre la cronologia varia per fattori individuali o ambientali. L'asse evolutivo andrebbe dalle operazioni concrete alle simboliche, mediate queste ultime dal linguaggio. Nozione centrale della teoria piagetiana dello sviluppo psichico è lo «sfasamento» (*décalage*), per cui in dati soggetti può mancare la piena sincronia evolutiva. Tale variabilità soggettiva dello sviluppo, e l'esservi strutture cognitive agenti nel soggetto prima che egli ne sia consapevole, ha anche portato P. ad affiancare un «inconscio cognitivo» all'«inconscio affettivo» della psicanalisi. P. è stato anche attivo sul terreno della ricerca

psicofisiologica con lavori sui meccanismi percettivi (*Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant* e *Le développement de la notion chez l'enfant*, 1946; *La géométrie spontanée chez l'enfant*, con B. Inhelder e A. Szeminska, 1960; *Les mécanismes perceptifs: modèles probabilistes, analyse génétique, relations avec l'intelligence*, 1961), che hanno dato occasione, in particolare, a stimolanti confronti con l'assiomatica della relatività einsteiniana, e a vivaci polemiche contro la psicofisica e il positivismo logico. È stato autore ed editore, con P. Fraisse, del vasto *Traité de psychologie expérimentale* (1963-65; trad. it. 1972-79), in 9 voll., opera fondamentale che riunisce i saggi dei più eminenti studiosi francesi.

Tylor, Sir Edward Burnett.

Antropologo ed etnologo britannico (Camberwell 1832 - Oxford 1917). Insieme allo statunitense L. H. Morgan è considerato il fondatore dell'antropologia moderna. Nell'opera *Primitive culture* (1871), vero fondamento teorico dell'antropologia evoluzionista, T. elaborò la prima definizione scientifica della nozione di cultura. T. inaugurò, inoltre, il campo della comparazione interculturale, prendendo in considerazione sia evoluzioni parallele e indipendenti, sia la diffusione di complessi di tratti culturali.

Vita

Compiuti gli studi in una scuola di quaccheri (tali erano i genitori) a 16 anni si occupò nella fonderia di metalli paterna dove si era occupato anche il fratello Alfred, geologo. Ma nel 1855 per ragioni di salute fu costretto a viaggiare; all'Avana conobbe l'etnologo H. Christy che seguì al Messico, dove si dedicò sotto la sua guida a studi di archeologia ed etnografia. Dopo aver lavorato al Museo Pitt-Rivers di Londra, fu il primo titolare di una cattedra di antropologia in Gran Bretagna (Oxford, 1896). La sua opera ebbe enorme popolarità e ne fece uno dei protagonisti della vita intellettuale britannica; anche per questo fu nominato baronetto nel 1912.

Opere e pensiero

In *Primitive culture*, T. propose tre stadi dell'evoluzione sociale che intese come stadi evolutivi della religione, dall'animismo al politeismo e infine al monoteismo. Formulò anche il concetto di cultura in senso etnografico quale insieme di "conoscenze, credenze, arte, morale, diritto, costumi e qualsiasi altro prodotto e modo di vivere propri dell'uomo che vive in società". Con il saggio *On the method of investigating the development of institutions* (1889) T. inaugurò e fondò teoricamente il metodo comparativo in antropologia. All'interno dell'evoluzionismo sociale, l'opera di T. si caratterizza per la centralità da lui attribuita alla dimensione culturale della storia evolutiva delle società umane, differenziandosi in questo da studiosi come L. H. Morgan o H. Spencer, che privilegiarono invece l'evoluzione delle forme di organizzazione sociale.

II

OPERE (in ordine alfabetico)

Analitici
Città di Dio, La
Contratto sociale, Il
Così parlò Zarathustra
Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale
Critica del giudizio
Critica della ragion pratica
Critica della ragion pura
Discorsi alla nazione tedesca
Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini
Discorso sul metodo
Elogio della pazzia
Emilio
Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio
Essere e il nulla, L'
Essere e tempo
Etica nicomachea
Evoluzione creatrice
Favola delle api
Fedone
Fedro
Fenomenologia dello spirito
Fondamento dell'intera dottrina della scienza
Gaia scienza, La
Genio del cristianesimo
Lettere filosofiche
Lettere persiane
Leviatano
Logica di Port-Royal
Manifesto del partito comunista

Materia e memoria
Meditazioni cartesiane
Menone
Monadologia
Mondo come volontà e rappresentazione
Nascita della tragedia, La
Nuovo Organo
Origine delle specie
Pensieri
Politica, La
Principe, Il
Provinciali, Lettere
Repubblica
Ricerca sull'intelletto umano
Ricerche filosofiche
Ricerche logiche
Saggio sull'intelletto umano
Scienza della logica
Scienza nuova
Sei libri dello Stato, I
Simposio, Il
Sistema dell'idealismo trascendentale
Sistema di logica deduttiva e induttiva
Sofista
Somma contro i gentili
Somma teologica
Spirito delle leggi, Lo
Teeteto
Teologia platonica sull'immortalità degli animi
Timeo
Tractatus logico-philosophicus
Trattato sui principi della conoscenza umana
Trattato sulla natura umana

Analitici

Titolo di due opere di logica di Aristotele: Analitici primi (gr. Ἀναλυτικὰ πρότερα, lat. Analytica priora) e Analitici secondi (gr. Ἀναλυτικὰ ὑστερα, lat. Analytica posteriora), che, con le Categorie, il De interpretatione, i Topici e gli Elenchi sofistici, costituiscono il gruppo degli scritti logici aristotelici raccolti nel periodo bizantino sotto il nome di Organon. Gli A. primi (in due libri) riguardano il sillogismo (→) in generale, gli A. secondi (anch'essi in due libri) trattano della dimostrazione (→).

Città di Dio, La (De civitate Dei)

Opera, in 22 libri, di Agostino di Ippona, composta fra il 413 e il 426, in cui la storia dell'umanità è ripercorsa alla luce della polarità fra «città terrena», segnata dal peccato, e «città di Dio», luogo della grazia. La città terrena si configura come male, in opposizione al bene celeste, dopo la caduta degli angeli ribelli, e l'agire terreno dell'uomo è sempre sospeso fra «amor di sé» e «amor di Dio». Sei epoche, sul modello dei sei giorni della creazione, scandiscono la storia: da Adamo fino al ritorno di Cristo e alla fine dei tempi. Agostino traccia una storia che è progressiva realizzazione di un disegno della provvidenza, in cui la concezione lineare del tempo scandito dalla creazione, dall'incarnazione e dalla fine dei tempi, si contrappone all'idea pagana della ripetizione ciclica degli eventi, esemplata nella concezione stoica dell'eterno ritorno.

Contratto sociale, Il (Le contrat social)

Opera di J.-J. Rousseau, pubblicata nel 1762 come frammento di un più ampio lavoro sulla politica e sulle leggi. Il trattato concepisce il «contratto sociale» come un patto attraverso il quale gli individui che decidono di abbandonare lo stato di natura e di dar vita allo Stato, alienano tutti i loro diritti (compreso il diritto alla vita) alla comunità di cui entrano a far parte. In tal modo essi diventano cittadini, e, in quanto tali, costituiscono (tutti, senza esclusione alcuna) l'assemblea sovrana che approva le leggi. La sovranità è inalienabile (dove il rifiuto della democrazia delegata o rappresentativa), è indivisibile (dove il rifiuto della divisione dei poteri), ed è indistruttibile. Rousseau distingue la «volontà di tutti», che è la somma delle volontà dei singoli cittadini, dalla «volontà generale», che mira all'utile pubblico, ed è «sempre retta». La libertà, garantita dallo Stato, consiste nell'obbedire alla legge che ci si è prescritta. Nel capitolo conclusivo sono delineati i «dogmi» di una «religione civile»: riconoscimento di una divinità potente e provvidente, del premio o del castigo nella vita futura, della santità del contratto sociale e delle leggi. L'opera costituì il manifesto teorico delle ideologie rivoluzionarie della fine del sec. 18°.

Così parlò Zarathustra, un libro per tutti e per nessuno (Also sprach Zarathustra, ein Buch für Alle und Keine)

Una delle maggiori opere di F. Nietzsche, composta tra il 1883 e il 1884, e pubblicata nel 1891. Dopo dieci anni di solitaria meditazione, Zarathustra, vuole «tramontare», ossia tornare fra gli uomini a portare il suo insegnamento, le cui idee fondamentali sono la «morte di Dio», vale a dire l'inaccettabilità di fondamenti e valori metafisici tradizionali, il «superuomo», ossia la necessità di superare l'uomo quale è venuto determinandosi storicamente per produrre l'«oltreuomo» (Übermensch), e l'«eterno

ritorno dell'uguale», negazione del significato storico-lineare degli eventi. Zarathustra critica e ridefinisce i valori, gli istinti e i rapporti umani, dall'altruismo (fuga da sé stessi verso l'altro) fino allo Stato, la donna («il riposo del guerriero», «il più freddo dei mostri freddi») e l'amico (superiore alla donna). Nella seconda parte dello scritto la vita è riportata alla «volontà» di creare valori più alti, contro i «nemici della vita» quali i preti o i «predicatori dell'eguaglianza».

Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, La (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)

Opera incompiuta di E. Husserl, pubblicata postuma nel 1954. Con la nascita della filosofia in Grecia, il momento teoretico si è reso autonomo da motivazioni pratiche; i metodi di ricerca e di spiegazione hanno costituito un'unità spirituale che, però, nella prima metà del sec. 19°, è entrata in crisi, insieme alla fiducia stessa nella ragione. Secondo Husserl ciò deriva dalla riduzione della razionalità a «naturalismo» e «oggettivismo» che identifica l'Universo con ciò che la scienza (da Euclide a Galileo) considera «mondo oggettivo», escludendo la soggettività, da cui, invece, quella deriva e che non può essere conosciuta con metodo naturalistico-oggettivo. Si pone allora un'alternativa: o il «tramonto dell'Europa», «estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita», o la «rinascita dell'Europa», attraverso un «eroismo della ragione» capace di superare il naturalismo e rivolgersi alle forme più aperte della razionalità scoperte dalla fenomenologia trascendentale, con la presa in carico del «mondo della vita» (Lebenswelt), «regno di evidenze originarie» irriducibile a intenzioni puramente epistemologiche.

Critica del giudizio (Kritik der Urteilskraft)

Opera (1790) di I. Kant dedicata alla «facoltà di giudizio», inteso, a differenza di quello determinante (scientifico), come giudizio «riflettente», che sorge dall'esigenza di ammettere un ordinamento intrinsecamente finalistico nella natura, collocandosi, nel soggetto trascendentale, fra la necessità dell'intelletto (fenomenico) e la libertà della ragione (noumenica). Esso è universale in quanto non è determinato da condizioni empiriche, ma dalla struttura a priori delle facoltà conoscitive del soggetto trascendentale. Il giudizio riflettente è distinto in estetico e teleologico. Il giudizio estetico, «accordo spontaneo di immaginazione e intelletto» coglie spontaneamente, nella rappresentazione dell'oggetto, una conformità con le esigenze dell'intelletto; da ciò deriva il «sentimento del bello», disinteressato e legato al libero gioco delle facoltà dell'animo. La capacità di giudicare il piacere derivato dal bello è il «gusto». Dal bello si distingue il «sublime», che sorge quando l'oggetto rappresentato è al di là di ogni comparazione e suscita sgomento e ammirazione che appartengono non all'oggetto, ma all'animo; all'«io» che, superando la misura dei sensi, per opera della volontà, attinge il mondo intellegibile (sublime dinamico). Il giudizio teleologico («principio regolativo generale») coglie invece una finalità «oggettiva» nella natura, considerata non soltanto mediante scientifiche leggi meccaniche e antifinalistiche, ma tenendo presenti i problemi biologici legati alla vita e all'«organismo». Tale «finalità della natura» è una «massima della ragione» che indica il limite delle spiegazioni meccanicistiche.

Critica della ragion pratica (Kritik der praktischen Vernunft)

Opera (1788) di I. Kant in cui si studiano le condizioni trascendentali dell'agire morale, la cui legge si presenta come un «imperativo categorico», ossia pura legge del dovere, scevra da ogni contenuto. A differenza di quello «ipotetico», che comanda in vista di un fine, l'imperativo categorico è fondato sulla norma dell'«agire secondo ragione», dove la ragione è intesa in senso universale, ossia estesa a tutti gli

esseri razionali. Ne derivano tre formulazioni: «Agisci secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga legge universale» (dove «massima» è il principio soggettivo, contrapposto all'oggettività della legge); «agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura»; «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine, mai solo come mezzo». È la conformità fra volontà e principio razionale a determinare la moralità dell'azione che, non legata a premi o ricompense, si iscrive entro un razionale «regno dei fini», in cui si realizza l'unione di tutti gli esseri razionali mediante leggi «oggettive» comuni. La ragion pratica infatti, mediante la legge morale, postula la «libertà», che esula dalle determinazioni della natura fenomenica dell'uomo, l'«immortalità dell'anima», che proietta lungo un progresso infinito la tensione verso l'unione di felicità e bene, e l'«esistenza di Dio», inteso come garante di tale accordo.

Critica della ragion pura (Kritik der reinen Vernunft)

Opera (1781; 2a ed., con importanti modifiche, 1787) di I. Kant con la quale si inaugura la serie delle tre «Critiche» (seguono quella della «ragion pratica» e quella del «giudizio»), dove critica è l'«esame della nostra facoltà di conoscere a priori», che renda ragione dei limiti della prospettiva empiristica e di quella razionalistica, ovviando alle critiche scettiche. L'opera è divisa in: (1) Dottrina trascendentale degli elementi, che comprende due parti: Estetica (=sensibilità) e Logica, a sua volta suddivisa in Analitica (=intelletto) e Dialettica (=ragione); (2) Dottrina trascendentale del metodo. Per trascendentale si intende lo studio di tali facoltà non dal punto di vista del «contenuto», ossia del dato di conoscenza, ma della «forma», in quanto possibilità a priori della conoscenza. Nell'Introduzione, Kant individua una forma di giudizio, sintetico a priori, che sussume la possibilità di ampliamento della conoscenza (giudizio sintetico) e l'universalità e la necessità (giudizio analitico) ovviando sia alla dipendenza dall'esperienza (a posteriori) sia alla non estensione della conoscenza (tautologia), sull'esempio dei giudizi matematici del tipo $7+5=12$. Spazio e tempo, forme pure a priori della sensibilità mediante le quali vengono organizzati tutti i dati di esperienza, sono individuate, nell'Estetica, come trascendentali; esse non dipendono dall'esperienza, ma la fondano, rovesciando quindi il consueto rapporto fra soggetto e oggetto (è la cosiddetta «rivoluzione copernicana»). I concetti, di cui tratta l'Analitica, sono ricavati formulando «giudizi» a partire dall'intuizione sensibile, elaborata mediante le «categorie», funzioni logiche che rendono possibile unificare la molteplicità delle intuizioni sensibili secondo quantità, qualità, relazione e modalità; gli atti unificatori dell'intelletto rinviano all'«unità sintetica dell'appercezione o Io penso». Ciò che permette di applicare legittimamente concetti «puri» (a priori) a «fenomeni» (→) è la «deduzione trascendentale» resa possibile dal tempo, omogeneo a entrambi, che determina gli «schemi trascendentali» mediante i quali opera l'«immaginazione produttiva», intermedia fra intelletto e sensibilità. L'intelletto conosce gli oggetti in quanto «fenomeni», non i «noumeni», ossia le «cose in sé», intuizioni del puro intelletto, cui non possono applicarsi le categorie. La metafisica, non potendo cogliere mediante l'esperienza i suoi oggetti (Dio, anima, mondo), non può emettere giudizi, dunque non è scienza, né in senso positivo né in senso negativo. Nella Dialettica, Kant esamina la ragione, intesa come «facoltà delle idee»; queste sono concetti puri, come le categorie, ma non potendo essere applicate all'esperienza hanno soltanto una funzione «regolativa»; rinviano a noumeni, non a fenomeni. Esse tendono a ricondurre all'«unità incondizionata» la conoscenza riguardo al soggetto pensante (idea di anima), riguardo alla serie delle condizioni del fenomeno (mondo), riguardo alle condizioni di tutti gli oggetti del pensiero (Dio). La dialettica della ragione consiste nel suo oscillare, senza mai risolversi, fra due polarità. I ragionamenti intorno all'anima producono infatti paralogismi, quelli intorno alla cosmologia antinomie, mentre le pretese prove dell'esistenza di Dio cosmologica e fisico-teologica si riconducono all'argomento di Anselmo, da Kant definito «ontologico», che

impropriamente predica l'esistenza (giudizio sintetico) a partire dal concetto (giudizio analitico) e non dall'esperienza.

Discorsi alla nazione tedesca (Reden an die deutsche Nation)

Opera (1808) di J.G. Fichte in cui sono raccolti i testi di una serie di discorsi pronunciati durante l'inverno 1807-08, nell'Accademia di Berlino. È il periodo della sconfitta della Prussia per opera dell'armata di Napoleone, e Fichte esorta la «nazione tedesca» alla rigenerazione degli spiriti e alla rinascita nazionale della Germania oppressa e divisa. I forti toni di condanna del liberalismo pedagogico («la moralità dell'allievo si ottiene mediante il timore») convergono con il centrale richiamo all'identità tedesca; «la lingua germanica», considerata unica «lingua vivente», è lo strumento per il recupero dell'identità originaria della «nazione» e per l'organizzazione etico-politica della sua rinnovata forma di unità. Sulla base della propria filosofia della storia, Fichte avverte come necessaria l'uscita dall'«epoca presente», segnata dalla rivolta contro l'autorità e la ragione, in vista della realizzazione di un «mondo nuovo».

Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)

Scritto (1754) di J.-J. Rousseau in cui si descrive, in opposizione al giusnaturalismo precedente, il costituirsi della società civile a partire da un ipotetico stato di natura («uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai»). Mediante quel che si può «ricavare dalla natura dell'uomo coi soli lumi della ragione», Rousseau ricostruisce il passaggio dal primitivo stato di felicità, libertà e indistinzione della proprietà, alla moderna situazione di disuguaglianza e ingiustizia, sancita e giustificata da istituzioni politiche che, di fatto, stabiliscono la legge del più forte e il dispotismo. L'invenzione dell'agricoltura e della metallurgia hanno provocato, con l'appropriazione della terra e dei prodotti del lavoro, il sorgere della proprietà privata; il progresso delle conoscenze e delle tecniche, allontanando l'uomo dall'originario stato di felicità (che, secondo Rousseau, ancora vigeva fra i selvaggi), ha accentuato e fissato le disuguaglianze culturali ed economiche.

Discorso sul metodo (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences)

Scritto anteposto da R. Descartes ai tre Saggi pubblicati a Leida nel 1637 (La dioptrique, Les météores, La géométrie). Composto successivamente ai saggi di cui costituisce la premessa metodologica, il D. è diviso in sei parti. Nella prima parte l'autore ripercorre la propria biografia fino alla determinazione di dedicarsi alla filosofia; di seguito (2a parte) espone i quattro «precetti» (o regole) del metodo di ricerca: l'evidenza, garantita dalla chiarezza e dalla distinzione che escludono «ogni possibilità di dubbio»; l'analisi, ossia la divisione delle difficoltà nelle parti necessarie «per meglio risolverle»; la sintesi, vale a dire l'ordinare i pensieri a partire dagli «oggetti più semplici e più facili a conoscere per ascendere a poco a poco [...] alla conoscenza dei più complessi»; l'enumerazione, che consiste nel ripercorrere i passaggi dimostrativi per essere sicuri di non aver ommesso nulla. Segue (3a parte) l'esposizione di una «morale provvisoria» che, in attesa di quella definitiva, consenta di attendere ai comportamenti pratici; Descartes propone tre «massime», improntate a un conservatorismo stoiceggiante: obbedire alle leggi e ai costumi (anche religiosi) del paese in cui si è nati o ci si trova; essere determinati nelle proprie azioni, una volta che si è scelta la risoluzione più probabile; cercare di vincere piuttosto sé stessi che non la

fortuna o il mondo. Nella parte successiva (4a) Descartes espone la propria metafisica, dal dubbio radicale fino alla scoperta del fondamento nel cogito («penso dunque sono») dell'esistenza di Dio e delle due sostanze, pensante ed estesa. Nella 5a parte riassume la fisica e la fisiologia antiscolastiche che va elaborando, in cui la formazione del mondo e dell'uomo sono spiegate in base alle sole leggi meccaniche. Infine, nella 6a e ultima parte, sottolineando la grande importanza delle scoperte che il metodo rende possibili, auspica la collaborazione fra i dotti e il finanziamento di nuove accademie.

Elogio della pazzia (Ἐγκώμιον μωρίας, seu laus stultitiae)

Opera di Erasmo da Rotterdam, composta nel 1509 e dedicata all'amico T. Moro; fu pubblicata dapprima a Parigi (1511 ca.), poi a Basilea (1515; a cura dell'autore). «Follia» tiene un'ironica ed erudita declamatio in proprio favore dove sono satireggiate le condizioni sociali, culturali e religiose del tempo. «Follia» è l'«illusione» che rende possibile la «commedia della vita» («Tutto è una finzione, ma non esiste nessun'altra interpretazione della commedia della vita», cap. 29) in cui «saggezza» e «prudenza» sarebbero fuori luogo. È a «Follia» che gli uomini prestano più volentieri ascolto: la sapienza rende timidi, poveri, affamati; i sapienti «vivono trascurati, ignoti, invisibili, mentre i folli annegano nel denaro, sono chiamati al governo degli Stati» (cap. 61). Vi è però una forma più alta di follia, che è quella insegnata dal cristianesimo cui Erasmo richiama (anche i teologi) nei capitoli conclusivi dell'opera.

Emilio (Émile ou sur l'éducation)

Opera di J.-J. Rousseau, pubblicata nel 1762, in cui si descrive l'educazione «negativa» del fanciullo E., tesa a prevenire i vizi della cultura e delle forme sociali tradizionali, lasciando invece che egli sviluppi le proprie «facoltà naturali» vivendo isolato dagli altri. Distaccandosi dal sensismo, Rousseau orienta tale sviluppo verso l'emergere del senso morale e del sentimento religioso. Centrale è l'ampia «professione di fede» proferita dal «vicario savoiardo» nel lib. 4°; esposizione di una religione «naturale» in cui l'esistenza e la provvidenza di Dio, l'immortalità e immaterialità dell'anima e la libertà sono assunte senza alcuna concessione alla teologia razionale o alle religioni storiche. Come nel Contratto sociale, Rousseau insiste sulla necessità della tolleranza e della connessione fra religione e ordinamento politico: «disubbidire alle leggi è un male».

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)

Opera di G.W.F. Hegel, pubblicata nel 1817, poi in ed. accresciuta, nel 1827, e nel 1830 nella forma definitiva. L'enciclopedia vi è intesa non come accumulo di conoscenze, ma come presentazione della filosofia nella forma di un sistema organico e unitario di conoscenze, articolato in tre parti: scienza della logica (l'idea in sé e per sé); filosofia della natura (l'idea nella sua alterità); filosofia dello spirito (l'idea che dall'alterità ritorna in sé). La logica è divisa in dottrina dell'essere, dell'essenza e del concetto. Il 'reale', transitorio, è manifestazione dell'idea; la filosofia lo coglie come 'concetto', non in quanto rappresentazione soggettiva (neanche nel senso della soggettività trascendentale kantiana), ma come essenza stessa del reale, come 'in sé' delle cose. La dialettica, «natura stessa del pensiero» (§ 11) e legge del reale, si dispiega mediante la posizione del concetto «astratto e limitato» (momento intellettuale), la soppressione di questo attraverso il suo «opposto» (momento dialettico) e la sintesi delle due precedenti determinazioni (momento speculativo). Ogni sintesi avvia ulteriori processi dialettici attraverso i quali il

reale si attua in un continuo superamento teso verso l'assoluto. Tematizzato nella terza parte dell'E. come 'spirito assoluto', l'assoluto è insieme oggetto e soggetto della filosofia, caratterizzato dalla 'infinità positiva' (diversa dalla cattiva infinità, indagata in relazione alla categoria della quantità nella «dottrina dell'essere»), ossia è oltre ogni realtà finita e comprende in sé ogni realtà finita. L'idea assoluta avvia la trattazione dalla logica alla natura, che è secondo Hegel negazione dell'idea, la quale si estrinseca nello spazio e nel tempo, ma che, nella sua impotenza a realizzare il concetto (che si realizza soltanto nello spirito), rappresenta una «contraddizione assoluta». L'esame dello sviluppo graduale della natura è diviso in tre parti: meccanica, fisica e fisica organica. Lo spirito rappresenta il superamento della natura in cui l'Idea viene colta per sé, mediante il passaggio dialettico dall'anima alla coscienza (autocoscienza) e allo spirito soggettivo, in cui si unificano l'anima come attività produttiva inconscia e la coscienza come sapere. Lo spirito oggettivo, superamento di quello soggettivo, si esplica dialetticamente nelle tre forme dello Stato, dell'eticità e della storia. Il superamento dell'oggettività mediante un sapere pieno e assoluto, sintesi fra finito e infinito, si attua nei tre momenti dello spirito assoluto: l'arte, in cui l'assoluto è colto in maniera immediata; la religione (rivelata), ove l'assoluto è colto in maniera mediata; la filosofia, ove l'assoluto è colto come concetto, unica forma in cui esso «è per sé stesso».

Essere e il nulla, L' (L'être et le néant)

Opera di J.-P. Sartre, pubblicata nel 1943, in cui è esposta un'«ontologia fenomenologica» sviluppata come superamento della fenomenologia di Husserl, dell'ontologia di Heidegger e della «concezione dialettica del nulla» di Hegel. L'essere è considerato nel fenomeno (essere del fenomeno) e nella coscienza (essere della coscienza); l'analisi, condotta con metodo fenomenologico, giunge dall'«essere del fenomeno» alla coscienza che, nel «cogito preriflessivo», si rivela come «coscienza (di) sé», il cui «tipo di essere» non è «un possibile prima dell'essere, ma [...] la sorgente e la condizione di ogni possibilità». In tale prospettiva è l'«esistenza» stessa della coscienza a implicarne «l'essenza» (Introduzione). La coscienza «è causa del proprio modo d'essere» ed è, al tempo stesso, «coscienza di essere» e coscienza di «non essere ciò di cui è coscienza». Vengono a porsi, in tal modo, due diversi «tipi» o «zone di essere»: l'«essere-in-sé» (être-en-soi), ossia l'essere dei fenomeni, statico e atemporale, «massiccio», «opaco» e «brutalmente esistente», che «non può mai essere altro che ciò che è»; l'«essere-per-sé» (être-pour-soi), ossia l'essere della coscienza, dinamico e temporale, che si «crea» costantemente e «non può coincidere con sé». L'essere-per-sé, antitetico all'essere-in-sé, in quanto lo nega, delimitandolo e circoscrivendolo continuamente, si configura come non-essere e ciò avvia la riflessione ontologica sul nulla; l'essere-per-sé della coscienza è infatti negazione (négativité) mediante la quale essa genera il «nulla» (néantisation) dentro e intorno a sé; in tale prospettiva: «l'uomo si presenta [...] come un essere che fa apparire il nulla nel mondo, in quanto si investe del non-essere a questo scopo» (I, 5). La negazione riposa sulla condizione ineliminabile della «libertà»; l'uomo, per poter porre il nulla, «deve» essere libero, poiché in caso contrario la coscienza apparirebbe completamente all'essere-in-sé e le modalità dell'interrogazione e della negazione non sorgerebbero: «L'uomo non è affatto prima, per essere libero dopo, non c'è differenza fra l'essere uomo e il suo essere-libero». Tale libertà è presenza del «nulla» dentro di noi, è «angoscia» di essere proiettati verso un cangiante essere-per-sé, cui le «routines» e i comportamenti di «malafede» non possono ovviare; l'uomo è «condannato alla libertà». In tale scenario si colloca la riflessione sul «solipsismo» (III, 2); il per-sé comporta un mondo in cui sono presenti altre coscienze e la relazione con gli altri comporta una reciproca oggettivazione e reificazione, ossia il «per-altri» (par-autrui) rivelato dall'analisi fenomenologica dello «sguardo», della «vergogna», dell'«odio» e del linguaggio, in cui Sartre recupera la riflessione hegeliana della dialettica servo-padrone. L'esistenza degli altri definisce lo scenario in cui l'anelito

all'«autenticità» si realizza, diversamente che in Heidegger, mediante l'assunzione della propria libertà e il riconoscimento dell'altro come libertà.

Essere e tempo (Sein und Zeit)

Opera di M. Heidegger, pubblicata nel 1927. La riflessione sull'ontologia e sul «problema del senso dell'essere» è condotta a partire dall'uomo, «ente» il cui «modo di essere» è «l'esser-ci» (Da-sein), ossia la cui «peculiarità ontica [...] sta nel suo esser-ontologico» (I, 4). L'uomo interrogando sé stesso interroga l'«essere», progettandone e stabilendone il senso, che si manifesta nell'esistenza: «L'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza» (I, 9). Tale approccio avvia un'«analisi dell'esserci» distinta dall'antropologia, dalla psicologia e dalla biologia, in quanto autenticamente filosofica e tesa a stabilire un'«ontologia fondamentale». Rispetto ai «modi di essere», l'esserci si determina come «essere-nel-mondo» (In-der Welt-sein); ciò apre le questioni relative al mondo («mondo-ambiente», in senso non biologico, ma come insieme dei contesti pragmatici), all'ente (inteso non come un «che cosa?», ma come un «chi?»), all'«in-essere» o «inesistenza», che è un «esser-presente in una cosa presente», un «essere situato» in senso non spaziale ma esistenziale. L'aprirsi dell'esserci si esplica nel «prendersi cura» (Besorgen) di un «chi» esistente entro un mondo inteso non come insieme o somma delle cose che vi sono presenti, ma come «ciò con cui si ha a che fare», ciò che ha «significatività». Mediante l'analisi della filosofia di Descartes, Heidegger si sofferma sui presupposti ontologici «surrettizi» dell'«interpretazione del mondo» e poi sulla «spazialità dell'esserci». La costituzione esistenziale dell'esserci, la sua «apertura al mondo», assume i modi della «situazione emotiva» (29), della «comprensione» (31) e dell'«interpretazione» (32), da cui sorge il «prendersi cura delle cose». La questione dell'«esserci» è assunta nella sua intrinseca «temporalità» (45); le possibilità dell'esistenza si manifestano «nel tempo», e nell'orizzonte temporale è centrale il tema della morte (46). Il senso dell'«angoscia» (Angst) e il «precorrimento» della morte sono parte dell'esserci: «la morte come fine dell'esserci, è nell'essere di questo ente, in quanto esso è-per-la-fine» (52). Fra le «possibilità» dell'esistenza è la consapevolezza della morte, autenticamente ineludibile e propria, che permette di aprirsi alla «chiamata della cura» e di attingere il «poter-essere autentico attestato dalla coscienza». In tale prospettiva le possibilità dell'esserci si inscrivono progettualmente non più nell'«oggi», ma nell'orizzonte della temporalità e nella «storia», che conferisce senso all'essere.

Etica nicomachea (Ἠθικὰ Νικομάχεια)

Opera di Aristotele. Suddivisa in dieci libri, raccoglie la trattazione più compiuta dell'etica aristotelica. L'indagine deve chiarire quale sia il fine della vita dell'uomo e quali i mezzi mediante i quali ottenerlo. Essendo tale fine il bene, bisogna stabilire in quale modo sia possibile conseguirlo; la scienza che consente di raggiungere il bene e il giusto è la politica, la quale, rispetto alle altre scienze pratiche riguardanti la comunità sociale, ha un ruolo architettonico, ossia ne determina i fini in vista di un bene più perfetto, quello della città. Essendo i beni molteplici e legati ai diversi generi di vita, è necessario stabilire come raggiungere un equilibrio tra fini particolari e bene, e come conseguire la felicità (εὐδαιμονία); quest'ultima consiste, per Aristotele, nell'attività conforme alla virtù (lib. 1°). Le virtù sono di due tipi: etiche, ossia relative alla prassi e concernenti la parte appetitiva dell'anima, e dianoetiche, ossia relative all'intelletto, e nell'esercizio delle quali la natura dell'uomo si realizza pienamente. Il criterio che regola le virtù etiche è la medietà (μεσότης), il «giusto mezzo» fra eccesso e difetto, mentre le condizioni cui deve sottostare l'azione virtuosa sono: la sufficiente conoscenza della situazione concreta in cui si agisce; la scelta deliberata; la scelta del fine condotta in base a una

disposizione stabile nei confronti della virtù (lib. 2°). Un'azione può essere valutata moralmente soltanto quando è frutto della scelta e della deliberazione riguardo ai mezzi per conseguire il fine (lib. 3°). Le virtù etiche, in quanto non intellettuali, non sono insegnabili, ma devono essere apprese mediante la pratica, l'abitudine e seguendo l'esempio di uomini saggi. La più importante, fra le virtù etiche, è la giustizia (δικαιοσύνη), che si divide in distributiva, e segue la proporzione geometrica, o correttiva, e segue la proporzione aritmetica. La distributiva è impartita tenendo conto delle differenze e dei meriti; la correttiva interviene allorché si presentino squilibri nei rapporti fra gli uomini. L'equità (ἐπιείκεια) è invece la virtù che interviene a correggere la legge laddove essa presenta carenze, in quanto universale, nell'applicarsi a casi particolari (libb. 4°-5°). Le virtù dianoetiche, poiché realizzano il fine dell'uomo come intelligenza, attengono al piano teoretico e sono insegnabili. L'anima razionale si suddivide in base all'oggetto che le è proprio in quanto scientifica, ossia rivolta alle cose eterne e immutabili (necessarie); o in quanto opinativa, ossia rivolta a ciò che può essere o non essere (il contingente). Alla parte scientifica dell'anima afferiscono le virtù dell'intelligenza (νοῦς; la capacità di cogliere i principi di tutte le scienze intuitivamente), della scienza (ἐπιστήμη; la capacità di dedurre la verità dai principi), della sapienza (σοφία; che risolve in un'unica conoscenza ciò che si deduce mediante intelletto e scienza). Alla parte opinativa dell'anima attengono invece la ragionevolezza o saggezza (φρόνησις), ossia il saper deliberare e ben dirigere la propria vita, e l'arte (τέχνη), la capacità di produrre cose che non esistono in natura. La virtù più alta, in cui consiste la felicità, è la sapienza, «scienza con fondamento delle realtà più sublimi», superiore per questo alla saggezza, la quale è comunque condizione necessaria di tutte le virtù (lib. 6°). Dopo l'analisi della continenza e dell'incontinenza (lib. 7°), con la condanna del piacere in quanto tale, Aristotele passa (lib. 8°) a trattare dell'amicizia (φιλία), che «è una virtù o s'accompagna alla virtù» ed è «necessarissima per la vita» (1155 a); essa deve rispondere a tre requisiti: la mutua benevolenza, la volontà del bene, la manifestazione esteriore dei sentimenti. Amicizia perfetta è quella dei buoni, che si assomigliano per la virtù. L'uomo virtuoso (lib. 9°) intrattiene anche con sé stesso un rapporto di amicizia, ossia di «amore di sé» (φιλαυτία), una forma di egoismo non deteriore che gli deriva dall'essere consapevole della propria virtù e dall'amarla. «L'amicizia è comunanza» e con gli amici virtuosi si attua un completamento reciproco della virtù. A questo punto (lib. 10°) Aristotele può parlare della felicità considerandola come raggiungimento del fine proprio dell'anima razionale, il conoscere, al quale si accompagna un piacere che consiste nell'esercizio non ostacolato della facoltà. Essa è un'attività di contemplazione individuale e distaccata fine a sé stessa che rende quasi simili agli dei: «se [...] in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto a quella umana» (1177 b). Vi è, però, «al secondo posto», una felicità inerente alla vita attiva; essa è conforme all'esercizio delle virtù etiche e trova la sua espressione più completa nella politica.

Etica eudemia e Grande etica. Sono le altre due opere di Aristotele consacrate all'etica che ci sono pervenute. L'Etica eudemia ripercorre con stile più ricercato molti dei contenuti dell'Etica nicomachea, con la quale converge in taluni libri, mentre la Grande etica si presenta come un mosaico delle altre due opere.

Evoluzione creatrice (Évolution créatrice)

Opera di H. Bergson, pubblicata nel 1907. Il tema dell'evoluzione, centrale nella riflessione biologica e scientifica del sec. 19° (→ evoluzionismo), viene rielaborato da Bergson evidenziando le insufficienze del positivismo. Sia l'approccio meccanicistico, secondo il quale l'evoluzione risulta da parti preesistenti per causalità e automatismo, sia l'approccio finalistico, ove la finalità è intesa come piano preesistente secondo il quale le specie si evolvono «intenzionalmente», sono insufficienti per spiegare

l'e., che è processo «creativo» in cui la vita «agisce» mediante forze che ne «organizzano» lo «slancio» (élan vital) e in cui la «materialità» delle forme fisse è inerzia. L'organismo risulta da tale «organizzazione» (contrapposta alla «fabbricazione») ed è caratterizzato dalla «durata», ossia dal tempo della vita e della «coscienza», eterogeneo rispetto al tempo «spazializzato» e omogeneo della scienza. La «coscienza» del vivente permette di superare l'«istinto», immediato e sicuro, ed elabora, in quanto «intelligenza», possibilità di adattamento. La vita è una «creazione» che continuamente «disfa» la materia, mediante processi di organizzazione «invisibili» dei quali l'organismo «visibile» costituisce soltanto una temporanea realizzazione. Le coppie vuoto-pieno, disordine-ordine, nulla-essere rinviano a cristallizzazioni concettuali illusorie; le esigenze di assolutezza e autosufficienza che esse veicolano, sono di natura meramente psicologica.

Favola delle api, La (The fable of the bees)

Opera di B. de Mandeville. A partire dal poema L'alveare scontento, pubblicato nel 1704, il testo si stratifica, nelle diverse versioni edite fra 1714 e 1729, fino a raggiungere la forma definitiva. Al poemetto iniziale fanno seguito la Ricerca sull'origine della virtù morale, le Note, il Saggio sulla carità e sulle scuole di carità, la Difesa del libro. Come indica il sottotitolo, «vizi privati, pubblici benefici», la F. mostra come il vizio faccia prosperare le società e gli Stati, mentre la virtù ne provochi la rovina; tale è il destino dell'«alveare» allorché Giove decide di impedirvi ogni frode. Contro gli astratti precetti dei moralisti, Mandeville propone una concreta «anatomia» delle passioni, in cui i «vizi» sono il motore del benessere economico e sociale, da cui deriva anche l'espandersi della cultura, motore di più alti bisogni, e l'istituzione di scuole pubbliche.

Fedone (Φαίδων; Phaedo)

Dialogo di Platone in cui si racconta l'ultimo giorno di vita di Socrate (399 a.C.), trascorso in carcere a dialogare con i discepoli. La filosofia è «preparazione» alla morte, mediante cui l'anima si scioglie dal corpo e prosegue la sua esistenza (precedente alla nascita, come è provato dalla «reminiscenza»). Rispondendo a Simmia e Cebete, Socrate confuta la tesi pitagorica dell'anima come «armonia» e quella anassagorea dell'«intelligenza cosmica»; poi fornisce nuovi argomenti a sostegno dell'immortalità e del destino delle anime, e descrive, in forma di mito, i luoghi abitati dalle anime dopo la morte.

Fedro (Φαίδρος; Phaedrus)

Dialogo di Platone in cui Socrate confuta il paradosso di Lisia secondo il quale bisogna cedere a colui che non è innamorato. L'amore in quanto passione irrazionale sembra indurre alla rovina, ma le diverse forme di mania (profezia, divinazione, ispirazione poetica e delirio erotico) sono doni divini e producono beni. Per descrivere la divinità e l'immortalità dell'anima Socrate ricorre al mito dell'auriga che deve condurre un carro alato trainato da due cavalli: uno, bianco e temperante, tende verso le cose immortali; l'altro, nero e protervo, verso quelle mortali. L'anima, naturalmente alata, perde le ali allontanandosi da ciò che è bello e buono, dalla perfezione dell'iperuranio; l'amore può farle rinascere. Diversamente dalla retorica di Lisia, che ha di mira la verosimiglianza e l'opinione della moltitudine, la dialettica è ricerca della verità; la scrittura, inventata dal mitico Theuth, con le sue tecniche retoriche, è un ostacolo e non un ausilio per chi pratica la filosofia.

Fenomenologia dello spirito (Phänomenologie des Geistes, 1807)

Opera di G.W.F. Hegel. La F. dello s. ripercorre il «divenire della scienza o del sapere» scandendo i gradi attraverso i quali la coscienza infinita o universale si forma mediante uno sviluppo, concettuale e reale al tempo stesso, che giunge fino al sapere assoluto (absolutes Wissen), in cui essa come soggetto coincide con sé stessa come oggetto. Nella Prefazione Hegel, polemizzando con Schelling a proposito del 'formalismo' in cui l'Assoluto come identità pura è contrapposto alla conoscenza distinta e compiuta, lo paragona alla «notte in cui tutte le vacche sono nere». Hegel evidenzia la sterilità delle filosofie edificanti che si affidano al sentimento dell'immediatezza, considerando la riflessione come un ostacolo e contrapponendovi l'Assoluto, il quale è invece un «risultato» (soltanto «alla fine è ciò che è in verità»), e la cui natura consiste «nell'essere realtà, soggetto, nel divenire-sé-stesso». Tale accento sulla finalità è motivato dal fatto che la ragione stessa è un agire teleologico: «la ragione è l'agire in conformità a un fine». Diversamente dal procedimento «raziocinante» che implica soggetti e predicati che hanno già un significato determinato e determinabile al di là del loro rapporto, il procedimento speculativo ne coglie il reciproco determinarsi mediante il rapporto dialettico. Il sapere è dialettico e speculativo; lo Spirito muove dalla coscienza come rapporto all'alterità (il suo farsi altro) e supera tale alienazione acquisendo i risultati del processo dialettico che scandisce il proprio divenire, ripercorrendo i passaggi, necessari, in cui tale processo si è compiuto rimanendo «interiorizzato» (il termine Erinnerung indica tale appropriazione dello sviluppo passato che avviene in ogni fase dello sviluppo della coscienza). Il ripercorrimento della serie delle proprie «figurazioni (Gestaltungen) è necessario affinché la coscienza si rischiarisca a Spirito e, mediante la piena esperienza di sé stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in sé stessa». Le «figure» sono le unità costituite dalla disposizione della coscienza nei confronti dell'oggetto e dall'oggetto stesso; esse vengono superate mediante il «rovesciamento», negazione che origina un nuovo oggetto e il sapere che vi corrisponde, ma che contiene anche quel che è stato «tolto», ossia negato. Il togliere (Aufhebung) è, infatti, al tempo stesso superamento e conservazione. La filosofia comprende lo sviluppo nella successione delle figure come necessario per costituire una totalità strutturata in cui appunto il «vero è l'intero». La verità infatti, al di là di ogni estrinseco rapporto fra soggetto e oggetto, ragione e realtà, metodo e contenuto, è verifica interna al processo medesimo; l'«intero» non è una somma di momenti, ma la loro totalità organica e dialettica. La coscienza, nel suo sviluppo dialettico, dapprima esperisce la nullità degli oggetti esterni, scoprendosi come autocoscienza, in un secondo tempo supera le rappresentazioni soggettive o inadeguate dell'autocoscienza (dalla fisiognomica a Kant all'ebraismo) e si scopre come autocoscienza effettuale oggettiva; infine, supera la forma immediata e incosciente di tale effettualità (eticità greca) per raggiungere l'unione cosciente di autocoscienza oggettiva e sostanza soggettiva. Ciò è reso possibile dall'incarnazione dell'Assoluto (religione rivelata). Con la Rivelazione sono poste le premesse perché, una volta afferrato secondo il 'concetto' il senso della manifestazione storica dell'Assoluto (fine del «regno del Figlio» e avvento della Riforma), la sostanza acquisti coscienza di sé nell'autocoscienza, e l'autocoscienza si faccia oggettività nella sostanza. Si collocano entro tale percorso la necessità del riconoscimento da parte di altre autocoscienze (l'autocoscienza ha bisogno di realizzare la propria libertà e identità mediante un altro essere altrettanto libero e autocosciente), il rovesciamento dialettico esemplificato dal rapporto servo-padrone, che si scopre successivamente come duplicità della coscienza stessa nella condizione della «coscienza infelice», la quale proietta la sua essenza in un immutabile ed essenziale cui si contrappone come mutabile e inessenziale, e cerca poi di colmare tale scissione mediante la «devozione» e il «sacrificio», fino a giungere all'«ascetismo». Il «sapere concettuale» raccoglie la totalità delle figure giungendo alla scienza, dove i movimenti dello Spirito non si presentano più come figure, ma come concetti determinati nella loro purezza, nel sapere assoluto.

Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer)

Opera di J.G. Fichte, pubblicata in forma di dispense per i corsi universitari a Lipsia fra il settembre del 1794 e l'agosto del 1795. Lo scritto è suddiviso in tre parti: Principi dell'intera dottrina della scienza (§§ 1-3); Fondamento del sapere teorico (§ 4); Fondamento della scienza pratica (§§ 5-11). Il principio assoluto e incondizionato del sapere umano non può essere 'dimostrato' o 'determinato'; esso «deve esprimere quell'atto che non compare, né può comparire, fra le determinazioni empiriche della nostra coscienza» (§1). Al di fuori di ogni astrazione e riflessione, il principio di identità si dà non come ipotetico, ma come assoluto soltanto nel caso: $Io=Io$; la classica formulazione $A=A$, infatti presuppone che vi sia un A, e in tal modo esprime un'ipotesi (se vi è A, allora...), un fatto, e non, come avviene nel caso $Io=Io$, un «atto». Da questo principio Fichte avvia lo studio del modo in cui, con processo spontaneo, la coscienza si genera e si articola nel suo operare. La coscienza è attività rappresentativa dell'Io che pone «davanti a sé» qualcosa come altro da sé, ossia come Non-Io, «ciò rispetto a cui si è ricettivi e non attivi»; ciò genera un'opposizione fra l'Io che pone sé stesso (ed è coscienza di sé) e l'Io che pone (ed è coscienza di) altro da sé. Fra Io e Non-Io sussiste un rapporto di negazione parziale e di reciproca limitazione, da cui deriva anche la costitutiva limitazione della coscienza, che è sempre finita: determinata, limitata e reale. Dall'analisi dell'attività originaria della coscienza deriva che il Non-Io sia avvertito come limite, necessità, meccanismo (quel che solitamente si indica come natura), e che a esso si contrapponga l'Io come libertà. Tale rapporto investe anche la pratica in quanto la libertà che nell'Io è vuota e indeterminata deve realizzarsi nel confronto con il Non-Io come tensione («impulso») verso un infinito comunque inattuabile.

Gaia scienza, La (Die fröhliche Wissenschaft)

Opera di F. Nietzsche (1882; 2a ed. riv. 1887). In forma aforistica, l'opera è composta, nella versione definitiva, di cinque libri in cui «il riso si allea con la saggezza», introdotti e conclusi da versi poetici (Scherzo, malizia e vendetta, e Canzoni del principe Vogelfrei). La morte della morale, della metafisica e della religione fa sorgere la speranza in un superamento della filosofia tradizionale che era «interpretazione» e al tempo stesso «fraintendimento» del corpo, e ricerca di «verità eterne». La vita è uno strumento di conoscenza, ma la conoscenza riposa su errori fondamentali che si sono «incarnati» nell'uomo: che le 'cose' siano identiche ad altre (mentre sono soltanto analoghe); che le 'cose' permangano identiche a sé stesse (mentre cambiano costantemente). Il riconoscimento della morte di Dio e dell'eterno ritorno dell'uguale avvia verso l'oltre-uomo, cioè verso il superamento dell'uomo («come potremmo noi [...] accontentarci dell'uomo di oggi?»; lib. V, 382) da cui sorge una morale ulteriore. Questa è superamento degli sterili valori della tradizione: «è l'ideale di un umano-sovrumano benessere e benvolere, un ideale che apparirà molto spesso disumano, se lo si pone, a esempio, accanto a tutta la serietà terrena fino a oggi esistita» (383).

Genio del cristianesimo ovvero le bellezze della religione cristiana (Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne)

Opera di F.-R. de Chateaubriand pubblicata qualche giorno dopo il concordato con la Chiesa di Roma (8 apr. 1802). È una vasta apologetica del cristianesimo, dopo le accese critiche dell'Illuminismo. Chateaubriand trova nel cristianesimo un elemento di evoluzione spirituale che nella cultura, nella scienza, nella società e nell'arte, con il suo «genio», ha agito come elemento propulsivo di cui, dimesso l'atteggiamento sprezzante del sec. 18°, bisogna riconoscere il valore e tracciare la storia. È questo,

secondo Chateaubriand, un campo di ricerca «ben più fecondo che non gli Annali»; la grande lezione di libertà dell'antichità greca e romana si compie nel cristianesimo, compimento di quella rivelazione «primitiva e naturale» rappresentata da Zoroastro, Licurgo e Numa. A partire dalla prova dell'esistenza di Dio fondata sulla bellezza della natura, e dalla prova dell'immortalità dell'anima stabilita sul sentimento morale (a sua volta fondato sulla religione), Chateaubriand estende la sua ampia analisi del ruolo del cristianesimo come impulso verso la libertà (intesa anche in senso democratico) e l'espressione compiuta di un sentimento estetico e morale in cui l'uomo da «fisico» diventa «morale».

Lettere filosofiche (Lettres philosophiques, conosciute anche come Lettere inglesi)

Opera che Voltaire pubblicò anonima in prima ed. a Londra in inglese (1733) e in prima ed. francese, nel 1734 con il titolo *Lettres écrites de Londres sur les Anglais*. Nel 1758 uscirono con il titolo definitivo di *Lettres philosophiques*. In queste pagine Voltaire traccia un quadro della società, delle istituzioni politiche, della scienza e della cultura inglese, conosciuta da Voltaire durante gli anni di esilio (1729-33), che promuoverà in Francia e in Europa il modello politico della monarchia parlamentare, della tolleranza religiosa, della dinamicità di una società in cui scienziati e uomini di cultura ricoprono un ruolo attivo (Voltaire insiste particolarmente sui progressi della medicina; cfr. lettera 13a). Nella seconda ed. è aggiunta una lettera in polemica con Pascal (25a). Le L. f. hanno un ruolo fondamentale nella promozione di un modello 'baconiano' di filosofia empirica e sperimentale, incarnata da Locke e da Newton, polemicamente contrapposta al dogmatico «sistema» cartesiano (12a-14a). Voltaire espone la fisica (15a) e l'ottica (16a) newtoniane in maniera accessibile e brillante, e propone inoltre l'interpretazione 'materialista' di Locke, che avrà fortuna durante tutta l'epoca illuminista, riassunta nella celebre chiosa «io sono corpo e penso» (13a).

Lettere persiane (Lettres persanes)

Opera di Montesquieu, pubblicata anonima nel 1721 ad Amsterdam. Lo scambio epistolare fra due persiani che viaggiano in Europa, Usbeck e Rica, offre a Montesquieu l'espedito per pubblicare, in forma di lettere, brillanti saggi nei quali la società e le istituzioni (francesi innanzi tutto), sono descritte secondo moduli relativisti, adottando il punto di vista di esponenti di una cultura diversa da quella europea. Con satira sferzante, vi si traccia un quadro disincantato dell'assolutismo francese, della crisi finanziaria conseguente alla politica economica attuata da Luigi XIV, della crisi dei parlamenti e della società civile nel suo complesso. La critica dei costumi si estende anche alla polemica religiosa in cui si vede un segno di instabilità e decadenza che alimenta dispute e divisioni più che la fede. Veicolo potente dei temi relativisti e della critica alle istituzioni politiche e religiose durante tutta l'età illuminista, le L. p. rappresentano un testo in cui secondo l'auspicio iniziale dell'autore «il carattere e l'intenzione sono così scoperti» da non ingannare «se non chi vorrà ingannarsi da sé» (Prefazione).

Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile, II (*Leviathan, or the matter, form and power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil*)

Opera di Th. Hobbes, pubblicata nel 1651 e, in traduzione latina, nel 1668. Nei quattro libri in cui il testo è suddiviso, Hobbes tratta, rispettivamente, dell'uomo (1°), dello Stato (2°), dello Stato cristiano (3°) e del Regno delle tenebre (4°). La teoria politica del costituirsi della società, dello stabilimento del patto sociale, della sovranità e del governo si inserisce all'interno di un'esposizione generale della filosofia avviata con la teoria della conoscenza e del linguaggio e che si conclude entro la più ampia

cornice delle prospettive escatologiche e teologiche, affrontate negli ultimi due libri mediante un'analisi critico-biblica da cui emerge la necessità di unificare la sovranità statale ed ecclesiastica nell'unica figura del «luogotenente di Dio»: il sovrano assoluto. Il «grande Leviatano» chiamato Commonwealth o Stato è un «uomo artificiale» prodotto dall'uomo naturale. In tal senso esso possiede un'«anima» costituita dalla sovranità, delle articolazioni, rappresentate da magistrati e funzionari, e così via. Tale «corpo politico» deve avere una sola testa, ossia deve essere guidato da un solo «capo», che tiene in mano sia la spada, ossia il potere «temporale», sia il pastorale, ossia quello «spirituale», come rappresentato nel frontespizio dell'opera. L'uomo è artefice e materia dello Stato; per questo Hobbes inizia la sua opera mediante la descrizione del formarsi della conoscenza e del linguaggio umani a partire dai sensi e in base a un modello meccanicistico, da cui derivano una concezione nominalista in cui il linguaggio è definito come calcolo e lo statuto della scienza è convenzionale. Lo studio dei «movimenti dell'animo» è condotto in base al loro trattamento «meccanico». Essi sono prolungamenti del movimento fisico. Da ciò il porsi di nozioni quali l'utile o il dannoso intesi come piacere e dolore, da cui originano le nozioni di «bene» e di «male», che hanno fondamento convenzionale. L'uomo è naturalmente portato alla diffidenza e all'ostilità nei confronti dei suoi simili («homo homini lupus»), ma poiché in natura non si danno, fra gli uomini, differenze fisiche tali da ovviare alla possibilità che il più debole abbia comunque la forza o l'astuzia necessaria per prevalere sul più forte, lo stato di natura si risolve in una situazione di continua «guerra di tutti contro tutti» in cui ciascuno può fare e possedere tutto ciò che è utile alla propria sopravvivenza. Si pone dunque la necessità, conforme alla legge di natura, ossia alla retta ragione (*recta ratio*), di stabilire con gli altri un «patto di unione», nel quale ogni uomo si unisce con ogni altro uomo alienando tutti i propri diritti, tranne quello alla vita, al sovrano che, detenendo il potere assoluto li garantisce, stabilisce le leggi civili e la religione pubblica, e rappresenta: «Quel Leviathan, o piuttosto quel dio mortale, cui dobbiamo la nostra pace e sicurezza».

Logica di Port-Royal

Denominazione con cui è nota la *Logique ou l'art de penser*. Contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement (trad. it. *La logica o l'arte di pensare*) di A. Arnauld e P. Nicole, pubblicata anonima nel 1662. L'opera è strettamente connessa all'insegnamento di Descartes (relativamente al problema del metodo come cuore di una nuova logica), ma è anche preoccupata di ricollegare tale insegnamento a tradizionali motivi scolastici e, al tempo stesso, è portatrice di nuovi interessi per i problemi del significato. L'opera costituisce un manuale di teoria della conoscenza e definisce le operazioni fondamentali dell'intelletto, e cioè: ogni conoscenza del mondo esterno avviene tramite le idee, immagini delle cose con carattere di segno; il giudizio sulle cose avviene per mezzo di proposizioni formate da soggetto (ossia l'oggetto del giudizio) e predicato (ossia l'enunciazione del giudizio); nel ragionamento le proposizioni vengono provate e verificate mediante il sillogismo (argomentazione per analogia); la connessione dei giudizi e dei sillogismi in riferimento a cose e fatti porta alla scienza grazie all'applicazione del metodo scientifico (metodo analitico-sintetico). Distinzione fondamentale è quella tra *compréhension* (attributi che l'idea contiene e che costituiscono la sua definizione) ed *étendue* (insieme dei soggetti a cui l'idea può applicarsi). Formulare un giudizio significa dunque affermare che il soggetto è compreso nell'«estensione» dell'attributo, e l'attributo nella «comprensione» del soggetto. La teoria dell'astrazione (operazione tramite la quale si tolgono gradualmente all'idea gli elementi della sua *compréhension*) e la legge sulla variazione proporzionalmente inversa dell'estensione e della comprensione portano gli autori a formulare concetti di grande importanza per i successivi sviluppi della logica e della grammatica.

Manifesto del partito comunista (Manifest der Kommunistischen Partei)

Scritto (1848) di K. Marx e Fr. Engels, composto fra il 1847 e il 1848 per incarico della Lega dei comunisti (già Lega dei giusti). Dopo una breve Prefazione, famosa per la frase di apertura («uno spettro si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo»), l'opera si articola in quattro sezioni. Nella 1a, Borghesi e proletari, si espone una interpretazione della storia umana come storia di lotte di classi sociali, e si descrive l'epoca moderna come l'ultima fase di questo ciclo secolare, caratterizzata dalla lotta fra borghesi e proletari. Le origini di questa lotta vengono rintracciate nella stessa dinamica della classe borghese, che «non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali». Unificando i mercati e concentrando i lavoratori nelle città e nelle fabbriche essa ha di fatto creato il proprio nemico di classe, il proletariato urbano. Costantemente impoverito dalla diminuzione del valore della propria forza-lavoro e dalle ricorrenti crisi economiche generate dal libero mercato, il proletariato urbano diventa un soggetto rivoluzionario. È la stessa dinamica del processo capitalistico di produzione, quindi, a spingere gli operai a ribellarsi e a chiedere un nuovo modo di organizzare le forze produttive della società. Nella 2a sezione, Proletari e comunisti, il Partito comunista si presenta come l'unico e vero rappresentante degli interessi del proletariato. L'azione rivoluzionaria si articola sostanzialmente in due fasi. Nella prima è previsto l'accentramento nelle mani dello Stato proletario di tutti i mezzi di produzione, con la conseguente abolizione della proprietà privata. Nella seconda è prevista la scomparsa di ogni differenza di classe, e quindi la scomparsa dello Stato stesso, che si trasformerà in un mero strumento di amministrazione. Nella 3a sezione, Letteratura socialista e comunista, si prendono le distanze dagli altri movimenti di ispirazione proletaria, ossia il «socialismo reazionario e piccolo-borghese», espressione di classi che, respinte dalla concorrenza ai margini del processo produttivo, rimpiangono nostalgicamente la società medievale e corporativa; il «socialismo conservatore o borghese», la cui unica preoccupazione è quella di smorzare le tendenze rivoluzionarie del proletariato; e infine il «socialismo e comunismo critico-utopistico», che prefigura nuovi modelli di società senza indagare minimamente i presupposti materiali della loro genesi. La 4a sezione, Posizione dei comunisti di fronte ai diversi partiti di opposizione, afferma sostanzialmente che per motivi «tattici» i comunisti appoggeranno qualsiasi movimento che combatta l'ordine costituito, senza rinunciare tuttavia a rivendicare costantemente la propria specificità e a sottrarre aderenti ai partiti con cui stringono alleanze temporanee. L'opera si chiude con la celebre parola d'ordine «proletari di tutti i paesi, unitevi!».

Materia e memoria: saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito (Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit)

Opera (1896) di H. Bergson, rivista e accresciuta fino al 1911, anno della 7a edizione. Partendo dagli studi precedenti sul tempo (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889; trad. it. Saggio sui dati immediati della coscienza), Bergson affronta il problema della relazione fra materia e pensiero, aggiornando il classico problema del dualismo mente/corpo. L'analisi bergsoniana è incentrata sulla 'percezione' intesa alla luce del concetto di 'immagine', che rende possibile rimodulare la relazione fra corpo e spirito senza incorrere negli opposti errori dell'idealismo, esemplato nell'immaterialismo di Berkeley, che nega l'esistenza delle cose, e del realismo, che riconduce lo spirito, e dunque la coscienza e il pensiero, alla fisiologia dei processi psicologico-cerebrali. L'immagine, situata a metà strada fra la 'cosa' e la 'rappresentazione', è «più di ciò che l'idealista chiama rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama cosa» (Prefazione, 7a ed.). L'oggetto è un'immagine, ma è un'«immagine che esiste in sé», che ha, per il senso comune, un'esistenza indipendente da quella del soggetto che la percepisce. In tal senso si può parlare del proprio corpo come di una sorgente di azione che è in grado di mutare

l'ordine con cui le altre immagini si dispongono; 'materia' è allora l'insieme delle immagini, mentre 'percezione della materia' sono «queste stesse immagini, riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo». La percezione esprime le relazioni fra un vivente e l'ambiente, e il suo orizzonte è limitato proprio per questo. Non si ha mai, infatti, la percezione di 'tutte' le immagini, ma una selezione di queste orientata secondo una finalità di ordine pratico, non teoretico o conoscitivo (I). La 'percezione' implica una 'memoria', in quanto essa è intrinsecamente legata a una 'durata', e in tal senso non può essere ricondotta a processi psicologici o cerebrali (Bergson nega che, propriamente, si dia una fisiologia del ricordo). La presunta soggettività delle qualità sensibili è dovuta proprio alla memoria, e la memoria implica una soggettività (II). La scienza consiste nel mantenimento di nessi costanti entro un sistema di immagini, commettendo però l'errore di isolare teoreticamente qualcosa che costantemente varia con il variare dell'immagine del corpo. Accanto alla memoria 'meccanica', riconducibile all'abitudine del corpo, vi è infatti una memoria 'pura' che conserva il passato come un tutto, grazie alla 'durata'. La divisione fra anima e corpo (come i problemi relativi «al soggetto e all'oggetto e alla loro distinzione e alla loro unione», I) si modula secondo la temporalità, nella quale la memoria (come durata) rinvia a un'autonomia dello spirito, il quale agisce di riflesso sul corpo sotto la forma del movimento. Tale movimento, nel quale il cervello ricopre il ruolo di mediatore fra sensibilità e movimento, nasce dalla «solidarietà fra passato e presente», è orientato verso la finalità dell'azione ed è impresso sotto il segno della libertà (IV).

Meditazioni cartesiane (*Méditations cartésiennes*)

Opera (1931) di E. Husserl. Testo ampliato delle conferenze tenute da Husserl alla Sorbona nel 1929 (23 e 25 febr.), le M. c. furono pubblicate in lingua francese, con la collab. di Lévinas, e soltanto dodici anni dopo la morte dell'autore (avvenuta nel 1938) in lingua tedesca (*Cartesianische Meditationen*, 1950). Husserl, ripercorrendo l'itinerario delle *Meditazioni metafisiche* (1641) di Descartes (intese come modello dell'autoriflessione filosofica), vi espone i capisaldi della fenomenologia, intesa non soltanto come psicologia descrittiva pura, connotata dall'intenzionalità della coscienza, ma come 'fenomenologia trascendentale'. Alla fondazione rigorosa della filosofia e all'evidenza apodittica si perviene mediante l'epochè (→), messa tra parentesi del mondo, e la «riduzione fenomenologica», che sottraggono la coscienza all'atteggiamento «naturale», consentendo di coglierla mediante un atteggiamento 'disinteressato' e 'descrittivo' nel suo carattere intenzionale. A tale riduzione si sottrae il «residuo» dell'«io trascendentale», ossia la coscienza pura o soggettività pura. L'«ego cogito», diversamente che in Descartes, non avvia la ricostituzione di una metafisica e di un'ontologia classica, intendendolo come sostanza, ma si coglie in quanto soggettività trascendentale che costituisce l'ego e le sue forme. Tale «ego trascendentale» (correlato del mondo come della temporalità, che esso, come coscienza, costituisce in senso trascendentale) è una conoscenza «incarnata», cioè si coglie come legato alla propria corporeità, e comporta, al tempo stesso, una conoscenza «monadica» di sé e una conoscenza «intermonadica» dell'altro. Il problema dell'«intersoggettività», il rapporto fra il proprio ego e quelli altrui, è risolto nella quinta Meditazione mediante il rinvio a una trascendentale «coscienza intermonadica»: «l'ego trascendentale preso concretamente (che diviene conscio di sé stesso nella riduzione trascendentale [...]), coglie tanto sé stesso nel suo essere proprio originario, quanto anche sé stesso nell'esperienza estranea dell'altro e quindi coglie già gli altri ego trascendentali» (§ 62).

Menone (gr. *Μένων*, lat. *Menon*)

Dialogo di Platone. Vi si affronta il problema della virtù per stabilire se essa possa essere insegnata (come pretendono i sofisti). Socrate, personaggio del dialogo, mediante il procedimento ironico, mostra quanto sia difficile definire cosa sia la virtù in quanto forma unica cui ricondurre tutte le virtù particolari: il coraggio, la temperanza, la giustizia, ecc. (72 c-d). Con il suo tocco di torpedine (79 a-d) egli lascia frastornati gli interlocutori che tentano di definire la virtù in relazione alla politica e al comando, al bello e al buono, e alla capacità di procurarselo (77 a-78 b). Occorre stabilire se della virtù vi sia scienza e, successivamente, se, in quanto oggetto di scienza, essa sia insegnabile. Socrate illustra il procedimento dialettico condotto in base all'interrogazione (75 d), la maieutica, e successivamente se ne avvale per interrogare uno schiavo sulle proprietà geometriche del quadrato in modo che questi le 'ricordi' benché non sapesse di conoscerle. È così illustrata la teoria dell'anamnesi. «Non v'è da stupirsi se [l'anima] possa far riemergere alla mente ciò che prima conosceva» (81 c) e, in tal senso, conoscere è ricordare (85 d). La scienza, al modo della scienza matematica, prende avvio da assunti ipotetici per approdare a conoscenze che l'anima, immortale, possiede da sempre. La virtù non è però innata, al modo della scienza (dunque ricavabile mediante l'anamnesi), e non è neppure insegnabile, come dimostra il fatto che politici eminenti, quali Temistocle o Aristide, pur possedendola, non abbiano potuto insegnarla ai figli. Essa dipende non dalla scienza, ma dall'opinione «vera» (ἀληθῆς δόξα) o «retta» (ὀρθή); 98 b-c), la quale, non meno buona o utile della scienza, è però una «ispirazione divina», al modo della μανία dei poeti e degli indovini.

Monadologia (Lehrsätze über die Monadologie, Principia philosophiae)

Opera (1720) di G. Leibniz che vi espone succintamente il proprio sistema filosofico. I Principi della filosofia o Monadologia, furono composti in francese nel 1714, ma vennero pubblicati in trad. ted. (1720) e nella versione lat. tratta da questa (1721); il testo originale (Les principes de la philosophie ou la monadologie) sarà edito soltanto nel 1840. La monade (→) è sostanza semplice, ossia senza parti, dunque non dissolubile. Essa può sorgere o dissolversi unicamente per creazione o per annichilazione, può essere modificata soltanto dalla propria, interna, attività, ed è distinguibile da ogni altra monade (due monadi identiche coinciderebbero). L'attività della monade è la 'percezione', «stato passeggero che racchiude e rappresenta una moltitudine nell'unità [...] non spiegabile mediante ragioni meccaniche», il cui 'principio interno' di cambiamento è l' 'appetizione' che produce il passaggio da una percezione all'altra. A partire dal livello più basso e inconsapevole (ciò che viene comunemente chiamato 'materia') le percezioni si strutturano lungo una gradualità crescente come consapevolezza (appercezione), memoria e ragione. È a quest'ultimo livello che gli atti riflessivi si innalzano dalle verità di ragione alla consapevolezza dell'Io e a «considerare che l'una cosa o l'altra è in noi». I principi sui quali si fondano i ragionamenti sono quello di contraddizione, per le 'verità di ragione' (necessarie), e quello di 'ragion sufficiente', per le verità di fatto (contingenti). Quest'ultimo non comporta una conoscenza completa e necessaria delle 'cause o ragioni' di qualcosa a priori, ma una conoscenza sufficiente delle cause che rendono ragione di tale cosa a posteriori. Mediante il principio di ragion sufficiente si dimostra anche l'esistenza di Dio come 'sostanza necessaria', il quale esiste per il fatto di essere possibile («se è possibile bisogna che esista»). Ancora in base a tale principio si può stabilire che Dio abbia realizzato, fra tutti quelli possibili, il migliore dei mondi. Il principio dell'armonia prestabilita rende ragione della «conformità dell'anima e del corpo organico» come anche delle attività meccaniche e finalistiche, ambedue dovute all'attività di monadi che rispecchiano, secondo diverse prospettive, la monade divina.

Mondo come volontà e rappresentazione, II (Die Welt als Wille und Vorstellung)

Opera (1819; edd. ampliate 1844, 1859) di A. Schopenhauer. Sviluppando le tesi esposte nella precedente opera, Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente (1813, 2a ed. 1847), Schopenhauer organizza la «struttura organica» (Prefazione) dello scritto in quattro parti, cui segue l'appendice Critica della filosofia kantiana (Kritik der Kantischen Philosophie) e, nelle edd. successive, vengono aggiunti i Supplementi (Ergänzungen). Il mondo è una 'rappresentazione' sottomessa al «principio di ragione» (I), ossia allo spazio e al tempo, e alla «legge della causalità»; tale principio, che determina sia l'esperienza sia i giudizi, e unifica soggetto e oggetto nell'ambito della rappresentazione, ha un'esistenza solo relativa, «è Maya, il velo ingannatore, che avvolge gli occhi dei mortali» (I, 3). Il mondo è però anche volontà (II), conosciuta attraverso il corpo, in quanto «tutto unico» (II, 18) con l'atto del corpo che la oggettiva. La volontà, «quell'alcunché direttamente conosciuto da ciascuno», è l'«unica conoscenza che abbiamo dell'intima essenza del mondo» (II, 22). Essa, in quanto «cosa in sé» è l'essenza sia del mondo sia dell'individuo, ma non si esaurisce in essi; 'motivi' e accadimenti sono soltanto determinazioni occasionali in cui si manifesta (II, 20). La volontà che precede la rappresentazione, e dunque non sottostà al principio di ragione, trascina l'individuo, sua funzione, come tendenza infinita verso l'esistenza, scevra di ragioni o scopi (II, 29). La rappresentazione può essere considerata indipendentemente dal principio di ragione, nell'oggetto dell'arte (III). Mediante la fugace e disinteressata contemplazione estetica si perviene, infatti, all'oggettivazione eterna e immutabile della volontà nelle idee platoniche, colte dalla metafisica dell'arte. Le idee, diversamente dai concetti, determinano i fenomeni, ma restano al di fuori della rappresentazione; esse vengono colte mediante il 'genio' (III, 36) presente, in diversa misura, sia in chi realizza l'opera d'arte, sia in chi la «apprezza» (III, 37). Nella gerarchia delle arti (e delle idee) il vertice è rappresentato dalla musica, espressione diretta della volontà: «la musica non è [...] come l'altre arti, l'immagine delle idee, bensì immagine della volontà stessa» (III, 52). Diversamente dalla contemplazione estetica, che rende possibile il superamento della rappresentazione, l'ascesi, cui Schopenhauer dedica la parte conclusiva dell'opera, rende possibile il superamento della volontà fino a giungere alla sua negazione (IV). La liberazione dall'egoismo, illusione prodotta dalla volontà che origina insoddisfazione e dolore, viene indagata nei diversi livelli della 'giustizia', scoprendo la sovraperonale 'eterna giustizia' (fondata sull'«identità della volontà in tutti i suoi fenomeni», IV, 64) della 'compassione' (superamento della distinzione fra la propria e l'altrui persona; IV, 67) e dell'«ascesi» (IV, 68), sereno distacco dai dolori come dai piaceri illusori della vita e accettazione della morte che culmina nella 'negazione della volontà', intesa nella sua essenzialità come volontà di vivere, una «conoscenza negativa» che culmina nel nulla assoluto (nihil negativum): «non più volontà, non più rappresentazione, non più mondo» (IV, 71).

Nascita della tragedia, La (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)

Opera (1872) di Fr. Nietzsche. L'autore, ancora molto dipendente dalle tesi di Schopenhauer, propone un'interpretazione della civiltà e dell'arte greca basata su un'acquisizione intuitiva che, superando l'accertamento storico-filologico, coglie, nella tragedia attica, la simultanea presenza di due impulsi, l'«apollineo» e il «dionisiaco» (→ apollineo/dionisiaco). Il primo identifica il sogno, l'ideale razionale che si appaga nella saggezza e nella «parvenza» (ossia nel fenomeno), e nell'arte plastica; il secondo identifica l'ebbrezza, ossia «l'esaltazione in cui l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé», esprimendosi nel canto e nella danza, ossia nella musica, come avviene agli «invasati da Dioniso» (1). Nei loro gesti «parla l'incantesimo», che una volta squarciato il «velo di Maia» e recuperata, al di sotto dell'illusione del soggetto, la «misteriosa unità originaria», scopre valori 'simbolici': «l'unità con l'intima essenza del mondo si rivela in un'immagine di sogno simbolica» (2). Se in Eschilo il coro dionisiaco esprime il dissidio, la duplicità delle «passioni roventi», in Euripide,

come in Socrate, si impone invece un modello di razionalità 'fredda', che fonda un'estetica in cui «tutto deve essere razionale per essere bello» (12), ponendo una lacerazione in luogo della complementarità fra le due pulsioni fondamentali dell'arte. La musica non è «apparenza», ma «immagine della volontà stessa» (16) e da essa si genera il mito tragico che «parla per simboli della coscienza dionisiaca». Dalla lotta all'impulso dionisiaco sorge la cultura socratica (alessandrina) in cui prevale la serenità dell'uomo teoretico a discapito della cultura artistica (ellenica) e tragica (18) in cui «Dioniso parla la lingua di Apollo, ma alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso» (21). Dalla musica e dalla tragedia è possibile innalzarsi alla «metafisica dell'arte» in quanto «solo come fenomeno estetico l'esistenza e il mondo appaiono giustificati» (24). Il sostrato dionisiaco del mondo è il «fondamento di ogni esistenza», ma la coscienza dell'individuo può attingerlo soltanto per trasfigurarla secondo la pulsione apollinea, «sicché questi due istinti artistici sono costretti a sviluppare le loro forze in stretta proporzione reciproca, secondo la legge dell'eterna giustizia» (25).

Nuovo Organo o veri indizi dell'interpretazione della natura (Novum Organum sive indicia vera de interpretatione naturae)

Opera (1620) di F. Bacone. L'autore illustra la nuova logica e il nuovo metodo mediante il quale deve essere condotta la «grande instaurazione» (Instauratio magna, progettata in sei parti di cui il N. O. rappresenta la seconda), ossia la nuova costruzione del sapere. In alternativa alla logica aristotelica (i cui scritti costituivano l'Organon) Bacone stabilisce una nuova logica fondata sull'induzione (inductio vera), intesa, diversamente che dagli aristotelici o dai filosofi 'empirici', come procedimento di graduale ottenimento degli assiomi a partire dall'esperienza, mediante generalizzazioni graduali (dagli assiomi medi agli assiomi generalissimi) e mediante la sistematica interrogazione sperimentale della natura. La corretta «interpretazione della natura» (interpretatio naturae) si fonda su una pars destruens volta alla disamina del verbalismo della dialettica tradizionale e alla critica dei pregiudizi («idoli», in lat. idola) che minano il sapere. Questi ultimi vengono classificati in quattro classi in base al loro atterrire al genere umano (idola tribus); alla formazione individuale (idola specus); al linguaggio e alla vita associata (idola fori); e alle rappresentazioni della realtà 'inscenate' da filosofi e scienziati, anche in base a credenze religiose (idola theatri). Nella pars construens il corretto procedimento sperimentale induttivo consiste nello stilare «tavole» (tabulae) nelle quali si registra il presentarsi dei fenomeni (praesentia) nel loro diverso grado (gradus) fino al loro non presentarsi (absentia in proximitate); raccolti i risultati delle esperienze (vindemiatio), essi sono verificati dall'esperimento «cruciale» (instantia crucis). Mediante l'interpretatio della natura se ne penetrano le 'forme' e i componenti (nature simplici), nella loro disposizione (schematismo latente) e nella loro attività (processo latente), fino a padroneggiarla, rendendo l'uomo suo «interprete» e «ministro».

Origine delle specie, L' (On the origin of species)

Opera (1859) di Ch.R. Darwin. Sulla scorta delle numerosissime osservazioni ed esperienze, anche di carattere geologico e demografico, accumulate durante gli anni di navigazione, in qualità di naturalista, sulla nave Beagle (1831-36), Darwin enuncia la sua teoria dell'evoluzione delle specie mediante la selezione naturale. Contrastando le ipotesi fissiste, quali quella classica di Linneo, che ritenevano le specie dei viventi fissate una volta per tutte all'atto stesso della creazione – secondo un paradigma in cui convergevano istanze teologiche e metafisico-naturali –, Darwin rinnovava al tempo stesso l'evoluzionismo di Lamarck, che si risolveva nel necessario adeguamento all'ambiente e nel perpetuarsi, mediante l'ereditarietà, di variazioni degli organi dovuta all'esercizio ripetuto di determinate funzioni.

Secondo Darwin nel corso della lotta per la vita (*struggle for life*), categoria vagliata dalla riflessione dell'economista Th.R. Malthus (*Saggio sul principio della popolazione*, 1798), si perpetuano le variazioni vantaggiose a discapito di quelle non convenienti, come emerge dalle esperienze e dalle osservazioni condotte sulle piante e sugli animali (gli incroci ottenuti artificialmente). La selezione naturale consiste proprio nel consolidarsi delle specie e degli individui più adatti e più forti, anche sessualmente, a discapito di quelli inferiori: «La conservazione delle differenze e variazioni individuali favorevoli e la distruzione di quelle nocive sono state da me chiamate 'selezione naturale' o 'sopravvivenza del più adatto'» (IV). La natura, indagata al di fuori di prospettive fissiste, rivela il progressivo formarsi, estinguersi e variare delle specie e il loro disporsi in una sorta di «albero della vita», al di fuori di una loro iniziale simultanea origine divina. Fra le possibili obiezioni alla propria teoria Darwin prende in conto, in primo luogo, quella relativa alle 'forme di transizione': «Perché, se le specie derivano da altre specie attraverso impercettibili graduazioni, non vediamo ovunque innumerevoli forme di transizione?» (VI). A tale difficoltà Darwin oppone la possibilità che tali forme intermedie possano essere, a loro volta, estinte.

Pensieri (*Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*)

Opera di B. Pascal composta da testi di appunti preparatori per un'apologia del cristianesimo che furono riordinati e pubblicati, dopo la morte dell'autore, dai religiosi di Port-Royal, in due successive edizioni, in cui erano variamente ordinati e selezionati (anche con cospicui rimaneggiamenti e omissioni), fra il 1669 e il 1670 (l'ed. più diffusa fu questa ultima). Il testo è stato variamente stabilito dagli editori moderni, che hanno numerato e ordinato diversamente i frammenti, fra i quali: Brunschvicg (1904-14), Lafuma (1951), Chevalier (1954). Pascal oppone all'«esprit de géométrie», proprio dell'intelletto e identificato con il razionalismo matematizzante della scienza cartesiana, l'«esprit de finesse», che indaga la realtà umana degli atteggiamenti e dei sentimenti (1, ed. Brunschvicg) e che conduce a una «apologetica del cuore», in cui il cuore è l'organo del «sentimento interiore di Dio» che apprende i principi primi della religione. Contro Descartes, principalmente contro la sua fisica, Pascal ha toni assai polemicici: «egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi di fargli dare un colpo, per mettere il mondo in movimento» (77). Significativamente annota: «scrivere contro coloro che approfondiscono troppo le scienze. Cartesio» (76); non esitando ad apostrofare Descartes come «inutile e incerto» (78). L'uomo deve essere consapevole della sua fragilità e miseria pur riconoscendo che tutta la sua dignità sta nel pensiero (inteso però nella sua dimensione umana e religiosa, non astrattamente scientifica); egli è come una canna al vento, ma è una «canna pensante» (347). Dalle dense analisi introspettive emerge la connotazione dell'io (le moi), intorno alla quale si incentra il percorso di una soggettività profondamente rinnovata rispetto sia al modello umanistico erudito di Montaigne, sia a quello metafisico soggettivistico di Descartes: «dov'è dunque questo io se non è né nel corpo né nell'anima?» (323). I temi religiosi e apologetici si polarizzano intorno alla carità e alla centralità della mediazione del Cristo. Rifiutando una teologia razionale di tipo classico, Pascal denuncia l'insufficienza delle prove metafisiche di Dio (543) cui contrappone (233), rivolgendosi agli atei e ai libertini, il celebre 'argomento della scommessa' (→ scommessa, argomento della).

Politica, La (τὰ Πολιτικά)

Opera di Aristotele, in 8 libri, in cui si esaminano i fondamenti e la necessità dello Stato e delle varie forme di costituzione (libri I-III), se ne studiano le trasformazioni storiche e si prospetta un ideale

politico di democrazia moderata (libri IV-VI), si delinea quindi la costituzione dell'ottimo Stato (libri VII-VIII). La critica moderna spesso inverte l'ordine dei due ultimi gruppi di libri (libri I-III; VII-VIII; IV-VI) in base a criteri di svolgimento logico, da posizioni idealistiche e posizioni realistiche. Nel V libro si ricorda la morte di Filippo II di Macedonia (336 a.C.); ma i vari libri si dispongono variamente intorno a quella data. Scopo dell'analisi politica di Aristotele non è individuare il modello di uno Stato ideale, come fa Platone, bensì studiare in concreto come gli uomini si costituiscano in uno Stato politico e suggerire come organizzarlo in modo da promuovere il bene comune. L'uomo è per natura un «animale politico»; lo Stato non è quindi il prodotto di un contratto o di una convenzione tra gli individui, ma il fine cui tende naturalmente l'uomo associandosi in comunità. La prima forma di comunità è la famiglia, che nasce dai bisogni immediati dell'essere umano; la seconda forma è il villaggio che sorge dall'unione di più famiglie; infine da più villaggi nasce la πόλις o «città-Stato», organizzazione complessa che può bastare a sé stessa. Lo Stato, quindi, in quanto forma più perfetta, è il fine cui tendono le associazioni naturali inferiori. Per Aristotele non c'è una forma di costituzione perfetta dello Stato. Sono buone, o rette, tutte le forme di costituzione nelle quali il governo esercita il proprio potere in vista dell'utilità comune. Aristotele ne distingue tre: la monarchia (governo di uno solo), l'aristocrazia (governo dei migliori, o dei privilegiati), la politìa (gr. πολιτεία, cioè la «costituzione» per eccellenza). A queste, si contrappongono le tre forme di costituzione corrotte, o degenerate, nelle quali il potere è esercitato a vantaggio non di tutti bensì dei governanti, e cioè: la tirannide (degenerazione della monarchia), l'oligarchia (dell'aristocrazia) e la democrazia (della politìa). Delle tre forme rette, è preferibile la politìa in quanto concede uguale libertà ai cittadini e tutti possono partecipare al governo. Tutti i cittadini, ma non tutti gli individui: alcuni uomini «per natura» sono incapaci di realizzare la vera natura dell'uomo, la vita intellettuale, e sono schiavi, utili allo Stato ma solo come strumenti.

Principe, Il

Opera (1513) di N. Machiavelli. A partire dall'esperienza di governo e dallo studio degli autori greci e romani (quali Livio, Senofonte e Polibio) Machiavelli teorizza un principato rinnovato fondandosi sulla «verità effettuale della cosa» invece che «sull'immaginazione di essa» (15). In luogo degli assetti politici idealizzati delle teorie classiche e utopistiche, «che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero», la sua costruzione teorica fonda il principato su un'antropologia realistica e pessimistica, descrivendo gli uomini come «tristi», ossia malvagi e moralmente riprovevoli: «Degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno» (17). Un principe «nuovo» che voglia mantenere lo Stato e il governo non può assumere a criterio della propria azione la bontà («un uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che non sono buoni», 15) o la correttezza; egli deve poter compiere anche azioni viziose «non partirsi dal bene potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato» (17). Il principe deve «vincere e mantenere lo Stato: e mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati» (18), tenendo in conto che in politica esser temuto è fondamento più stabile – seppur non preferibile – che essere stimato. Il principe, pur sembrando possedere qualità morali, tenere fede ai patti ed essere religioso, deve essere pronto a violare tali comportamenti, poiché i suoi antagonisti farebbero altrettanto; egli deve essere insieme uomo e bestia, e come bestia deve essere «golpe» e «lione»: «perché il lione non si difende da' lacci, la golpe [...] da' lupi» (18). A monte di tali attitudini deve esservi la fondamentale capacità di interpretare le circostanze, riconoscendo gli assetti della realtà storica (che segue cicli necessari) e adeguandosi altresì al variare della «fortuna», onde, mediante la propria peculiare «virtù» e con «impeto», cogliere l'«occasione» per agire: «bisogna che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo ch'eventi della fortuna e le variazioni delle cose li comandano» (18).

Provinciali, Lettere (Lettres provinciales)

Opera di B. Pascal. Scritte fra il gennaio del 1656 e il marzo 1657, e pubblicate sotto lo pseudonimo di Louis de Montalte, le L. P. segnano il deciso intervento di Pascal a favore del giansenismo (→) francese e contro i gesuiti nella polemica successiva alla bolla di condanna emessa da papa Innocenzo X il 31 maggio 1653 contro cinque proposizioni dell'Augustinus di Giansenio (pubblicato postumo nel 1640). Pascal, ispirato anche da Arnauld e Nicole, confuta anzitutto che le proposizioni indicate siano realmente comprese nell'opera di Giansenio, ma estende poi la sua polemica alle rilassate pratiche religiose correnti e alla morale gesuitica dei casi di coscienza. Contro l'intelligenza politico-mondana dei gesuiti, Pascal richiama fermamente il rigore della carità e della fede vissuta intensamente e radicalmente, in prospettiva agostiniana, come cristianizzazione della vita, incentrata non sulla verità 'umana', ma sulla verità incarnata in Cristo.

Repubblica (gr. Πολιτεία; lat. Res publica)

Dialogo di Platone. Vi si teorizza lo Stato ottimo, inteso come realizzazione dell'armonica convivenza basata sulla giustizia, la quale è a sua volta analizzata, in relazione sia all'individuo sia allo Stato, in vista dell'assorbimento del singolo nell'organismo statale cui concorre. La giustizia è definita dai sofisti come l'«utile del più forte» e, relativamente alla politica, come l'utile del governo che detiene il potere (338 a-339 b). Socrate, protagonista del dialogo, rimodula il problema in merito al rapporto fra giustizia, sapienza, felicità e virtù (350 c-354 c). Dapprima Glaucone, mediante la favola dell'anello di Gige (che conferisce l'invisibilità e rende possibile perpetrare l'ingiustizia senza timore delle conseguenze; lib. II, 359 b-360 d), poi Adimanto sostengono che l'esser giusto si debba alla «divina natura» o alla «scienza» che solo rarissimi uomini posseggono (366 b-d). Socrate estende allora l'analisi dal singolo individuo all'insieme dello Stato (368 e-369b). Egli delinea un modello di comunità in cui, oltre ai problemi legati alla produzione, alla convivenza sociale e alla difesa, si pone quello, centrale nell'ottica platonica, della formazione di coloro che difendono e governano lo Stato (375 e-378 e). La coesione sociale necessaria al funzionamento dello Stato va ottenuta mediante l'uso politico della menzogna, ossia inducendo strumentalmente credenze false, ma politicamente utili: «se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello Stato» (389 b). In tale prospettiva Platone teorizza di ricorrere al 'mito delle stirpi', secondo il quale gli uomini – tutti fratelli – sono originariamente suddivisi in tre stirpi, aurea, argentea e bronzea (414 b-415 b), cui corrispondono le tre classi dei governanti-filosofi, dei guerrieri e dei produttori (contadini e artigiani), necessarie allo Stato. Guerrieri e governanti devono essere mantenuti dagli altri cittadini e per essi vige comunanza di beni e di donne (proprietà privata e istituzione familiare sono riservate alla terza classe). Tale tripartizione dello Stato trova riscontro nei tre elementi o parti distinte dell'anima, concupiscibile, irascibile, razionale, cui corrispondono tre tipi di virtù, temperanza, coraggio, saggezza (434 c). Platone prospetta un modello 'invasivo' di Stato, in cui sono previsti regolamentazioni e controlli della società e della vita civile. Esempio è la concezione delle unioni sessuali, regolata e 'pilotata' dai governanti mediante l'impiego di menzogne (usate come «farmaci» a fini politici; 459 c) affinché «i migliori» si uniscano «alle migliori» e «i più mediocri con le più mediocri» e lo Stato provveda, in seguito, ad «allevare la prole dei primi, non quella dei secondi», affinché sia conservato il numero necessario di governanti e guardiani (459 d-460 a). L'armonico rapporto delle tre anime, nell'individuo, e delle tre classi, nello Stato, si fonda sulla giustizia, la cui corretta applicazione è basata sulla conoscenza. È questo il motivo per cui il governo dello Stato spetta ai filosofi, i quali «conoscono un po' di quell'essenza che perennemente è e che non subisce le vicissitudini della generazione e della

corruzione» (484 a-485 a). Per ovviare sia alla sofistica sia alle forme degeneri di politica è necessario stabilire quale educazione deve essere impartita alle classi che soprassedono allo Stato. È avviata, a quest'altezza dell'opera, l'analisi del sapere come percorso che culmina nella filosofia, ossia nella conoscenza delle idee e, fra queste, dell'idea suprema, il bene (ἀγαθόν). La conoscenza è descritta come una linea divisa in due segmenti: la conoscenza sensibile o opinione (δόξα) e la conoscenza razionale o scienza (ἐπιστήμη). Esse sono, a loro volta, divise in due segmenti: la prima in congettura circa le immagini sensibili (εἰκασία) e credenza nella realtà sensibile (πίστις); la seconda in ragione scientifica (διάνοια) e intelligenza filosofica (νόησις). La conoscenza razionale comprende la conoscenza matematica e l'intelligenza filosofica, e ha per oggetto, nel primo caso, le idee matematiche, nel secondo, le idee valori somme e l'idea del bene. Aritmetica, geometria, astronomia e musica costituiscono le discipline propedeutiche alla filosofia intesa come compimento del percorso, al tempo stesso spirituale e conoscitivo, che si realizza mediante la dialettica (διαλεκτική; 532 a-534 c).

Il mito della caverna. Per esporre tale concezione Platone ricorre al celebre mito della caverna (514 a-518 b): la situazione iniziale, di ignoranza, degli uomini è come quella di schiavi incatenati che guardano immagini proiettate sul fondo di una caverna. Tali immagini, provenienti dal lato della caverna non visibile agli schiavi, sono proiettate grazie all'illuminazione di un fuoco che arde, ma sono in realtà simulacri di statuette, le quali a loro volta sono mere raffigurazioni e non oggetti reali. Uno schiavo che si liberasse e potesse gradualmente esplorare la caverna e poi uscire da essa e osservare la realtà esterna, se una volta rientrato raccontasse quel che ha conosciuto non verrebbe creduto dagli altri, ma addirittura aggredito e ucciso. Allo stesso modo il filosofo che si eleva dal livello dell'opinione e della credenza, ossia dai simulacri delle cose, a quello della visione della realtà fino al suo livello più elevato e intelligibile (nel mito, il guardare la luce del Sole), se divulgasse il suo sapere non sarebbe creduto dagli uomini, che vivono ancora schiavi delle passioni e delle opinioni, ma sarebbe ritenuto folle e ucciso (come è avvenuto a Socrate). La dialettica e la filosofia rappresentano, secondo Platone, il vertice del sapere, cui sono destinati soltanto i migliori fra i guardiani e soltanto dopo i cinquanta anni di età (539 d-541 b). La realizzazione della felicità attiene allo Stato nel suo complesso, non ai singoli cittadini, e consiste nella giustizia e nell'armonia, ma occorre, ancora, stabilire quale sia la forma di governo più adatta all'ottenimento di tale scopo. La forma che Platone privilegia è quella aristocratica, guidata dai filosofi e fondata sulla saggezza, cui contrappone le forme degeneri della 'timocrazia', fondata sull'onore e sull'ambizione, dell'oligarchia, fondata sul censo e sull'avidità, e la democrazia, che comporta un'eccessiva libertà e l'abbandono a desideri smodati, da cui origina la forma degenera della tirannide, in cui l'uomo vive schiavo delle proprie passioni (libb. VIII e IX). Il corretto controllo dello Stato deriva inoltre dalla capacità dei governanti di determinare il «numero nuziale» che soprassiede al ciclo delle nascite: «dall'insieme di questo numero geometrico dipende la questione delle generazioni migliori e peggiori» (546 c). In merito alla formazione dell'uomo e alla virtù, Platone enuncia, nel lib. X, la condanna dell'arte, che, in quanto imitativa, si allontana di tre gradi dalla verità («viene terza a partire dalla verità»; 602 c), ossia è imitazione di una cosa che a sua volta imita l'idea. In tal senso essa corrompe sia a livello della conoscenza, in quanto ne è il grado più basso, sia a livello morale, in quanto rappresenta le passioni inferiori.

Il mito di Glauco e quello di Er. La completa realizzazione della virtù è premiata dopo la morte. L'anima, essendo composta perfettamente, è immortale, e riceve premi o castighi, in base al comportamento tenuto durante la vita, sia nel corso dell'esistenza terrena (come spiega il mito di Glauco; 611 a-613 e) sia, e principalmente, dopo la morte, come spiega il mito di Er (613 e-615 d). L'anima è destinata a reincarnarsi in base alla scelta di vita futura compiuta allorché, terminata la propria purificazione, beve nel fiume Lete, in quantità variabile in relazione al grado di conoscenza che ha raggiunto, e torna a trascorrere una vita terrena. Tale prospettiva iscrive la pratica virtuosa entro uno

scenario che trascende la realizzazione terrena della felicità, al fine di improntarvi la realizzazione armonica della giustizia nella vita politica dello Stato.

Ricerca sull'intelletto umano (An enquiry concerning human understanding)

Opera di D. Hume. Pubblicata dapprima nel 1748, con il titolo *Philosophical essays concerning human understanding*, poi nel 1758 con il titolo definitivo, è una nuova esposizione del primo libro del Trattato sulla natura umana (→) (1739). Hume vi delinea la propria concezione empiristica della conoscenza, in polemica con le tendenze razionalistiche metafisiche, identificate con gli « sforzi infruttuosi» di penetrare «oggetti del tutto inaccessibili all'intelletto» o con l'«inganno delle superstizioni popolari» (sez. 1). L'analisi è avviata dalla definizione della differenza fra impressioni (*impressions*), le percezioni più vivide o forti, come quando «udiamo, o vediamo, o sentiamo, o odiamo, o vogliamo» e idee (*ideas*), le percezioni meno vivide o deboli, che sono, come in Locke, «copie delle nostre impressioni». Le idee, per quanto siano «composte ed elevate» si risolvono in idee «così semplici da essere copia di una precedente sensazione o sentimento», anche l'idea di Dio in quanto «Essere infinitamente intelligente, sapiente e buono» (sez. 2). Hume individua tre principi di connessione fra le idee («principles of connection»), le cosiddette leggi di associazione: somiglianza («resemblance»); contiguità nel tempo o nello spazio («contiguity in time or place»); causa o effetto («cause or effect» sez. 3). Nelle sezioni 4-7 l'analisi si incentra sulla relazione causa ed effetto; essa ha le sue basi nell'esperienza e non nell'identificazione dell'essenza delle cose o della mente stessa, e può essere spiegata, relativamente all'esperienza umana, descrivendo le leggi che ne regolano il funzionamento. Diversamente da quanto avviene nella logica o nella matematica, ove le conclusioni sono tratte a prescindere dall'esperienza, l'applicazione della relazione fra causa ed effetto viene impiegata in merito all'esperienza come capacità di previsione (di determinati effetti a partire da determinate cause) in modo «istintivo», ossia mediante un'«abitudine» che porta ad aderire a una tesi senza avere soppesato razionalmente i pro e i contro, in base a processi mentali associativi. In tale prospettiva la radice del nesso causale, su cui si incardinano le spiegazioni razionali della scienza, è identificata nell'abitudine (*habit*) e nell'istinto, e assume la forma della «consuetudine» (*custom*; «la consuetudine è la grande guida della vita umana»). Ne deriva la centralità della probabilità nell'indurre la «credenza» e l'«assenso»; tale probabilità deve essere in molti casi supportata con l'analisi dell'accettabilità e della veridicità delle testimonianze su cui essa si fonda (sez. 6). La consuetudine regola l'esperienza anche in ambito morale – sullo sfondo dell'alternativa fra libertà e necessità – rispetto alle aspettative circa il comportamento dei propri simili, e costituisce il fondamento dell'indagine sull'etica e sulla politica (sez. 8). Hume estende l'analisi alla possibilità di proiettare l'evidenza nel passato e nel futuro, e alla necessità di ovviare ai pericoli che sorgono, sul piano della conoscenza, dalla superstizione, dal fanatismo e dall'entusiasmo, mediante la spiegazione empirica della relazione fra causa ed effetto (sez. 9). La discussione comporta, inoltre, una critica dei miracoli condotta sulla base della differenza fra probabilità e prova, e sulla base dell'accettabilità della testimonianza (sez. 10). Di qui l'analisi si estende inoltre all'impossibilità di attribuire a Dio capacità superiori a quelle ordinatrici (ossia a quelle della causa prima) quali l'infinita bontà, da cui deriverebbe l'adozione del criterio dell'ottimo (ossia del migliore dei mondi possibili), o l'onnipotenza; la prospettiva viene radicalizzata fino a porre in dubbio la legittimità del procedimento di risalita alla causa prima o all'essere intelligente ordinatore del mondo, che travalica l'ambito dell'esperienza (sez. 11).

Ricerche filosofiche (Philosophische Untersuchungen)

Opera (1958; trad. ingl. *Philosophical investigations*, 1953) di L. Wittgenstein. Rimasta incompleta, l'opera fu pubblicata dapprima in trad. ingl. a cura di G.E.M. Anscombe, e successivamente in lingua originale tedesca; è formata da due parti, la prima composta fra 1941 e 1945, la seconda fra 1947 e 1949. Nelle R. f. Wittgenstein affronta lo studio del linguaggio secondo un approccio alternativo a quello del *Tractatus logico-philosophicus* (→) (1922); egli privilegia il 'linguaggio abituale' o ordinario, rispetto al 'linguaggio ideale', analizzato mediante modelli di tipo logico o matematico e inteso come calcolo. Nelle R. f. è centrale la riflessione sul significato come uso, ossia come impiego concreto del segno nelle proposizioni anche secondo forme non predeterminate dagli schemi della logica; tale tesi è sviluppata già nei taccuini preparatori per i corsi universitari tenuti fra 1933 e 1935 (*The blue book*; *The brown book*, 1958; trad. it. *Libro blu e Libro marrone*) ove l'uso è indicato come «la vita del segno». Centrale nella riflessione sul funzionamento del linguaggio è la nozione di «gioco linguistico»; il linguaggio è un processo simbolico in cui i significati non sono dati univocamente e definitivamente, in modo tale da potervi applicare i criteri di verità e le leggi della logica, ma si esplicano in maniera particolare e contingente secondo regole diverse a seconda delle circostanze e delle intenzioni dei parlanti, al modo in cui determinate carte da gioco assumono tale o talaltro valore (o significato), a seconda del gioco. I giochi linguistici variano in base ai contesti mutevoli in cui sono reciprocamente coinvolti gli usi e gli atti linguistici dei parlanti; da ciò sorge un modello che integra la normatività delle regole (da cui originerebbero modelli logico-matematici di linguaggio come calcolo) nell'uso contingente e pragmatico delle proposizioni («'seguire una regola' è una prassi»; 202), ove il significato assume i caratteri di una formazione pubblica e intersoggettiva («non si può seguire una regola 'privatim'»). Le regole d'uso del linguaggio, però, spesso hanno un carattere (oltre che inespresso e inconsapevole) non rigoroso, in quanto il significato comporta molte possibili interpretazioni e continuamente il suo 'uso' evolve come adeguamento a prassi diffuse. L'eterogeneità dei diversi usi e 'giochi linguistici' è tale che essi sono riconducibili non a un unico concetto, ma a una sorta di «somiglianza di famiglia» (67). In tale prospettiva il ruolo della filosofia è limitato al prendere atto degli usi del linguaggio; essa «può, in definitiva, soltanto descriverlo» senza poterlo fondare, e lasciando «tutto com'è» (124). Si tratta tuttavia di un ruolo principalmente critico, in quanto nel descrivere gli usi e i giochi linguistici, secondo «diversi metodi», la filosofia presenta, al tempo stesso, «diverse terapie», mediante cui eliminare problemi causati dall'uso improprio del linguaggio («i problemi filosofici sorgono quando il linguaggio 'fa vacanza'»; 38).

Ricerche logiche (*Logische Untersuchungen*)

Opera (1900-1901) di E. Husserl, pubblicata in due volumi: 1°, *Prolegomeni alla logica pura* (*Prolegomena zur reinen Logik*); 2°, 1, *Indagini sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza* (*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*); 2°, 2, *Elementi di una spiegazione fenomenologica della conoscenza* (*Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*). Il primo volume presenta una critica dello psicologismo logico, incentrata sulla necessità di ovviare all'empirismo scettico e al naturalismo psicologico delle logiche empirico-induttive del tipo di quella di Mill, cui Husserl contrappone la ricerca di una «logica pura» volta a riconoscere «la visione evidente dell'essenza dei modi di conoscenza». In tale prospettiva, Husserl disarticola 'leggi logiche' e 'fatti psichici'. Nella loro oggettività ideale le leggi logiche non dipendono da 'eventi' psichici, come invece avviene per le leggi «naturali» della fisica o della meccanica. La verità è «eterna», ossia è un'idea al di là del tempo, e la validità o oggettività di un enunciato non concerne una singola esperienza vissuta nel tempo, ma la sua specie (*species*) o essenza, cioè la sua struttura tipica o ideale. «Le verità stesse [...] sono ciò che sono, sia che noi le comprendiamo o no» (*Prolegomeni*, § 65); non è la validità delle verità a derivare dalla nostra facoltà di comprenderle, ma al contrario la nostra possibilità di comprenderle a

fondarsi sulla loro validità. Su tale sfondo, proposizioni, verità, leggi, e atti logici diventano «condizioni obbiettive ideali della conoscenza» (ibidem), e la logica si presenta come una «teoria delle forme possibili di teorie». Nel secondo volume vengono presentati sei gruppi di ricerche in cui, a partire dall'analisi dell'espressione e del linguaggio, e mediante riflessioni centrali sull'intenzionalità e sul vissuto (Erlebnis) si perviene alla fondazione fenomenologica delle leggi e dei concetti. Ne risulta che la coscienza, in quanto «intenzionalità», è in relazione sia con le cose reali della percezione sensibile (esterna o interna) sia con gli oggetti ideali, vale a dire le specie o essenze, e le formazioni logiche. La concezione fenomenologica del linguaggio avvia la costruzione di una logica pura (1); l'analisi si estende alla coscienza dell'universalità (2), alla dottrina del tutto e delle parti (3), e alla differenza fra significati autonomi e non autonomi e l'idea della grammatica pura (4). Dalla fenomenologia dell'espressione linguistica e del linguaggio deriva la successiva analisi dell'intenzionalità e dei vissuti intenzionali (5), ossia l'analisi descrittiva della coscienza: «ciò che caratterizza i vissuti intenzionali è il fatto che essi si riferiscono con diverse modalità a oggetti rappresentati. [...] Un oggetto è in essi inteso, vi è un tendere ad esso, e precisamente nelle modalità della rappresentazione o anche del giudizio». In tale modo Husserl estende compiutamente la prospettiva fenomenologica non soltanto «all'intenzione del rappresentare», ma anche a quella «del giudicare». Nella ricerca sulla dottrina della verità (6), la possibilità di cogliere intuitivamente gli oggetti ideali concerne sia gli atti del pensiero sia le intuizioni categoriali che le rendono possibili. In essi si rivela il «riempimento intuitivo», ossia un «riempimento di significato» che deriva dalla funzione di «intenzione di significato», in cui vengono coinvolti anche gli atti logici. Ne risulta la possibilità dello studio della logica come logica 'oggettiva' fondata su una fenomenologia degli atti conoscitivi.

Saggio sull'intelletto umano (An essay concerning human understanding)

Opera (1690, in realtà 1689) di Locke conosciuta in Europa principalmente nella trad. franc. di P. Coste, riv. da Locke stesso (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1700, condotta sulla 3a ed.) e nella trad. lat. di R. Burrigge (*De intellectu humano*, 1701). Locke vi delimita il campo della filosofia come conoscenza empirica la cui struttura logica intesa come sistema di regole di connessione fra segni costituisce la «semiotica». Il lib. 1° (Of innate notions) espone la critica dell'innatismo, ossia dell'origine a priori dei contenuti della mente, il cui esito è, secondo Locke, lo scetticismo, in polemica principalmente con le tesi di Herbert di Cherbury e dei platonici di Cambridge. I principi logici (identità e non-contraddizione), le verità matematiche e i principi morali (fedeltà, giustizia e così via) non sono riconosciuti universalmente come dimostra il fatto che i bambini (children), gli idioti (ideots; I, 2, 5) o anche i «bruti», ossia i selvaggi (brutes; II, 2, 11) li ignorano. Il contenuto della mente, di cui la conoscenza è l'elaborazione, è rappresentato dalle idee (lib. 2°), alla cui origine sono la sensazione (impression), provocata dalle cose esterne («senso esterno»), e la riflessione (reflection), la percezione (perception) delle operazioni interne dell'anima («senso interno»). Dall'esperienza, composizione del senso esterno e del senso interno, originano le idee, ossia i contenuti della mente, distinte in idee semplici, chiare e distinte, e idee complesse, ottenute dalla composizione di quelle; la semplicità attiene alle idee e non alle cose in sé stesse. Riguardo alla conoscenza degli oggetti esterni è necessario distinguere le qualità primarie, legate alla conformazione fisico-geometrica degli oggetti e misurabili (quali estensione, solidità, figura, mobilità), e qualità secondarie, dovute all'interazione fra oggetto e soggetto senziente, quali l'odore, il colore, il sapore, e così via (II, 2, 8). I processi conoscitivi rivelano inoltre i «poteri» (powers) che la mente possiede come capacità di elaborazione e di produzione delle rappresentazioni sensibili. Il potere, sia attivo sia passivo rende possibile la combinazione e l'astrazione delle idee, l'operare secondo libertà e necessità, e include inoltre la relazione (II, 21). Le idee complesse della mente riguardano modi, sostanze, relazioni (II, 12). Idee complesse di modi, ossia di modificazioni

di sostanze, che non esistono per sé stessi, sono, per es., lo spazio, il tempo o il potere. L'idea complessa dello spazio proviene dalla composizione dalle sensazioni della vista e del tatto; quella del tempo dall'esperienza interiore di un flusso di idee in successione. Le idee complesse di sostanze, sia materiali sia spirituali, derivano dall'attribuire al simultaneo presentarsi all'esperienza di proprietà e poteri un sostrato – non conoscibile – che ne giustifichi la permanenza (II, 23). La non conoscibilità di tale sostrato, indagata rispetto alla certezza nel lib. 4° (3, 6), provoca l'impossibilità di stabilire con certezza «se un qualunque essere materiale pensi o no», da cui, mediante la radicalizzazione voltairiana (→ Lettere filosofiche), deriverà la pretesa tesi lockiana della «materia pensante» ampiamente diffusa nel periodo illuminista. Centrale, fra le idee di relazione, è quella del rapporto causale, fondata sulla constatazione empirica di una certa successione fra eventi (II, 26), che indica tuttavia rapporti meramente probabili. Nel lib. 3° (Of words) Locke espone la concezione del linguaggio incentrata sulla differenza fra essenza reale ed essenza nominale, cui si riferisce il nome comune correlato dell'idea astratta, ottenuta relativamente a una certa classe di oggetti eliminando circostanze di tempo e di spazio che ne individuano la peculiarità empirica. In tale prospettiva l'arbitrarietà del segno linguistico si riferisce a un'idea astratta che è già, a sua volta, segno mentale arbitrario di un'essenza reale (non conoscibile). Le regole di connessione fra i segni linguistici attengono alla semiotica, che esaurisce l'ambito della logica, non alla realtà. Nel lib. 4° (Of knowledge and probability), Locke elabora la distinzione fra conoscenza intuitiva e dimostrativa come percezione immediata o mediata dell'accordo (agreement) o disaccordo (disagreement) fra idee, tenendo presenti le tesi della Logica di Port-Royal (→). Ne deriva una riflessione sui diversi gradi della certezza, nella quale è centrale il ruolo della probabilità (15-16), e nella cui elaborazione Locke aggiunge all'intuizione e alla dimostrazione il livello conoscitivo della conoscenza sensibile (sensitive knowledge; 2, 14), che si riferisce all'esistenza particolare degli oggetti sensibili, unica garanzia dell'esistenza del mondo. Sull'intuizione e sulla dimostrazione, intesa quest'ultima come coerenza fra una pluralità di concetti determinabili soltanto parzialmente (dunque non secondo certezza), si fondano rispettivamente la possibilità di provare la propria esistenza e quella di Dio (9-10). Importante per i successivi sviluppi delle tesi lockiane è l'applicazione della probabilità come discriminazione fra fede e ragione, che comporta la possibilità di contraddire fanatismo (enthusiasm) e stravaganza (extravagancy) nelle «materie di fede» (18).

Scienza della logica (Wissenschaft der Logik)

Opera (1812-16) di G. W. Fr. Hegel, pubblicata in due volumi composti di tre tomi. È suddivisa in logica oggettiva, a sua volta suddivisa in dottrina dell'essere e dottrina dell'essenza, e logica soggettiva ossia dottrina del concetto. Il contenuto della scienza della logica è costituito dalle pure essenzialità, dai puri pensieri, ossia dai concetti o categorie presi per sé, nella loro concatenazione e nel loro sviluppo, prima della creazione della natura e di uno spirito finito. «La logica – dice Hegel – è perciò da intendere come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero». E poiché i concetti o categorie della logica costituiscono la trama metafisica della realtà, logica e metafisica vengono a convergere. Di qui la polemica che Hegel svolge contro la «filosofia critica», cioè la filosofia di Kant, la quale mette «i pensieri come un mezzo fra noi e le cose, nel senso che questo mezzo ci escluda fuor dalle cose piuttosto che concluderci, o unirci, con esse»: cioè Kant concepisce i concetti o categorie solo come funzioni soggettive, destinate a sintetizzare le intuizioni sensibili, e non vede che quei concetti o categorie, lungi dall'essere funzioni soggettive, sono pensieri oggettivi, che ci danno la trama metafisica del reale. Il compito della logica è quindi quello di ricostruire i concetti o categorie nel pensiero e attraverso il pensiero, senza fare alcun riferimento alla sensibilità o alla natura. La prima parte della scienza della logica è costituita, come si è detto, dalla dottrina dell'essere, la quale si divide in tre parti: qualità (l'essere come determinatezza in quanto tale), quantità (l'essere come determinatezza superata), misura

(l'essere come quantità determinata qualitativamente). Le prime categorie della logica dell'essere, che sono essere-nulla-divenire, sono state oggetto di molte critiche, anche nell'ambito delle filosofie idealistiche (che di qui sono partite per proporre varie 'riforme' della dialettica hegeliana). Hegel afferma di incominciare con la categoria del «puro essere», perché essa è la categoria più astratta e più povera; e infatti il «puro essere» è la «pura astrazione», e «per conseguenza è l'assolutamente negativo, il quale, preso anche immediatamente, è il niente». La verità dell'essere come del niente è l'unità di entrambi, e questa unità è il divenire. Vari critici hanno obiettato che se la categoria del puro essere è così astratta e povera da identificarsi con il niente, non si vede come queste due categorie possano dialettizzarsi fra loro e dare origine al divenire, dal quale sorge poi l'essere determinato. La seconda parte della scienza della logica, la dottrina dell'essenza, si articola in tre parti: l'essenza in quanto appare (scheint) in sé stessa; l'essenza in quanto esce fuori di sé nell'esistenza in cui si manifesta (erscheint); e infine l'essenza in quanto unità di essenza e fenomeno nella realtà effettiva (Wirklichkeit). Nella dottrina dell'essenza Hegel presenta la propria logica come una logica della contraddizione, in radicale contrasto con la logica aristotelica basata sul principio di non-contraddizione. «Si dovrebbe dunque dire – egli afferma – che tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie», e che questa proposizione «esprime la verità e l'essenza delle cose», poiché la contraddizione «è la radice di ogni movimento e vitalità», e «qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione». La terza parte della scienza della logica, ossia la dottrina del concetto, si suddivide anch'essa in tre grandi parti: quella della soggettività, quella dell'oggettività e quella dell'idea.

Scienza nuova

Opera di G.B. Vico, pubblicata in prima edizione nel 1725, in edizione rivista nel 1730 e con ulteriori modifiche nel 1744. Il titolo completo dello scritto è *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, lievemente modificato nelle edizioni successive al 1725. Vico vi espone la propria concezione di una scienza propriamente umana a fondamento della cui certezza sta la possibilità di assumere il 'fatto', ossia ciò che si compie o si produce, come 'vero', in polemica con il razionalismo scientifico e metafisico cartesiano. L'uomo conosce in senso completo soltanto ciò che fa; non la natura, dunque, ma la storia, e con essa la sfera dell'espressione linguistica e artistica, delle istituzioni sociali e religiose, e della politica. È il «mondo delle nazioni, o sia mondo civile» di cui è possibile ritrovare i principi «entro le modificazioni della nostra medesima mente umana» (lib. 1°, sez. III, ed. 1744). Vico, mediante un'esposizione delle «tre epoche» storiche fondamentali, degli dei, degli eroi e degli uomini, riordina le antiche cronologie, relative a diluvi, età dell'oro, gigantomachie e mitologie eroiche, acquisendo materiali provenienti dalle tradizioni egizie, zoroastriane, greche, ermetiche, e così via, fino a giungere agli eventi storico-politici narrati dagli storici greci e romani e alla istituzione della legislazione romana (lib. 1°). Egli ordina in tal modo un'esposizione, per così dire 'continua', dallo stato primordiale allo stato civile e legislativo, con lo scopo di identificare principi unitari e omogenei di sviluppo della conoscenza e della 'mente' dell'uomo di cui la storia è espressione concreta. A tal fine stabilisce «degnità» o assiomi (sez. II, *Degli elementi*), il cui valore è sia filosofico sia filologico. Il 'vero' ricercato dalla filosofia deve infatti sposarsi con il 'certo' indagato dalla filologia, che ingloba grammatica, storia e critica (degnità X; cfr. anche VI, VII). Contro la «boria delle nazioni» e la «boria de' dotti», ossia il considerare come forme supreme di sviluppo determinati sistemi di conoscenze o assetti civili e politici, Vico delinea l'intrinseca storicità del fiorire di civiltà e saperi, intesi come realizzazioni mai definitive, ma orientate verso modelli ideali eterni («storia ideale eterna»), la cui vicenda storica è ricondotta a una derivazione dalla storia sacra (XXIII) che ingloba lo svolgersi 'storico' della provvidenza. La storia si presenta come una «teologia civile ragionata della provvidenza»,

intesa come scienza «del fatto storico della provvidenza» (sez. III, Del metodo), in polemica con le concezioni storiche e antropologiche di Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle (di cui è stigmatizzata l'ipotesi di una Repubblica di atei). Nel lib. 2°, Della sapienza poetica, l'analisi dell'espressione si connette con quella dello sviluppo storico progressivo delle stesse facoltà umane (senso, fantasia e ragione) cui corrispondono fasi di comprensione e di linguaggio appropriate e ciascuna completa in sé, quali il mito (→), la poesia e, successivamente, la riflessione razionale, che connotano le diverse epoche dello sviluppo storico (età degli dei, degli eroi e degli uomini). Gli uomini, scrive Vico, «dapprima sentono senza avvertire, poi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»; ne deriva una teoria dell'origine intuitiva e fantastica dell'espressione linguistica, in polemica con teorie intellettualistiche e arbitrarie del linguaggio, che comporta l'analisi dei suoi legami con il mito e con la poesia, esposta nel lib. 3°, Della scoperta del vero Omero. Lo svilupparsi della storia, come delle facoltà dell'uomo, non è tuttavia lineare; da un'epoca di sviluppo e di maturità può scaturire un'epoca di barbarie o di «infanzia» (per es., il Medioevo, che segue l'Impero romano), da cui si riavvia un processo di elevazione spirituale e istituzionale, che non è mai inteso come ripetersi di avvenimenti, ma come riproporsi di forme storiche (sono i cosiddetti corsi e ricorsi della storia). L'opera si conclude con l'esposizione Del corso che fan le nazioni (lib. 4°), ove Vico raccoglie il senso complessivo della propria concezione storica e provvidenzialistica.

Sei libri dello Stato, I (Les six livres de la république)

Opera (1576) di J. Bodin, pubblicata prima in lingua francese, poi in edizione rivista, in latino, con il titolo *De republica libri sex* (1586). Bodin si fonda sulle ricerche storiche comparative (cui ha già dedicato la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566) per affrontare il problema della fondazione della sovranità e dello Stato, in opposizione sia all'utopismo di Moro («disegno di uno Stato puramente ideale e astratto» I, 1), sia al realismo di Machiavelli («in gran voga fra i parassiti dei tiranni», Dedicata). Lo Stato è definito come «il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie (mesnages) e su tutto ciò che hanno in comune fra loro» (I, 1). Tale «sovranità», che è potere «assoluto» e «perpetuo» dello Stato, consiste nello stabilire le leggi e il governo, cui i sudditi sono sottoposti. La sovranità ha come soli limiti, da un punto di vista costitutivo, il diritto divino e il diritto naturale, da un punto di vista per così dire operativo, i contratti stipulati con i cittadini o con gli altri Stati; entro il proprio ambito essa è assoluta, e i cittadini non hanno il potere di ribellarvisi. Alle diverse forme di sovranità, di uno, di un corpo ristretto, del popolo, corrispondono diverse forme di Stato, monarchico, aristocratico, democratico. Rifiutando la teoria aristotelica dello Stato «misto», Bodin distingue fra governo e Stato, identificando le forme che possono originare dalle loro diverse combinazioni, e privilegiando un modello di Stato monarchico con governo misto. Con analogo procedimento analitico si ottiene, per es., in merito al problema del tirannicidio, la distinzione fra tiranno «di origine» e «di esercizio». Bodin evidenzia inoltre gli elementi peculiari che concorrono alla determinazione delle diverse realtà politiche, dal punto di vista storico, caratteriale e geografico, secondo la cosiddetta teoria dei climi (lib. V). Da tale impianto risulta che non esiste un modello ideale di Stato o di governo, ma essi vanno di volta in volta stabiliti tenendo conto delle particolarità del singolo paese, nonché, in senso complementare, del fatto che governo e istituzioni, mediante la disciplina (discipline), possono concorrere a modificare la «natura» (naturel) dei popoli – ove è forte l'attenzione sulla vicissitudine storica e sulla concezione dello Stato come organismo. Accanto a tali prospettive sono operative nell'opera concezioni rinascimentali di stampo astrologico, platonico e anche numerologico-pitagorico. Emblematica è, in tal senso, la riflessione sulla giustizia condotta mediante le diverse forme di proporzionalità: aritmetica o commutativa, propria dei regimi democratici; geometrica

o distributiva, propria dei regimi aristocratici; armonica, che si compone delle altre due ed è propria della monarchia (VI, 6).

Simposio, II (Συμπόσιον)

Dialogo di Platone, che s'immagina svolto durante un banchetto nella casa del poeta tragico Agatone, in occasione della vittoria da lui riportata in un concorso drammatico (416 a.C.). I partecipanti esprimono opinioni diverse intorno all'amore. Aristofane narra la storia degli esseri androgini, formati dall'unione di uomo e donna; divisi in due da Giove, per difendersi dal loro assalto, essi trascorrono la loro esistenza alla ricerca dell'altra metà, per ricomporsi. Socrate spiega l'amore come impulso al divino, tendenza naturale alla contemplazione dell'Idea, fonte di felicità; amore è un «demone», un intermediario fra gli uomini e gli dei. Alcibiade paragona Socrate e i suoi discorsi alle statue dei sileni, sgradevoli all'esterno, ma riempite dal dio all'interno. Il S. ebbe una notevole influenza nel Rinascimento grazie alla «filosofia d'amore» e alla diffusione che di tale teoria diede Ficino. Discussa è la priorità di quest'opera rispetto a quella dallo stesso titolo di Senofonte.

Sistema dell'idealismo trascendentale (System des transzendentalen Idealismus)

Opera (1800) di Fr. Schelling. Vi si espone il sistema compiuto dell'idealismo che, con il complemento degli scritti sulla natura (Naturphilosophie), presenta la prima fase del pensiero di Schelling. La filosofia stessa e le sue parti vi sono presentate secondo una continuità progressiva ed entro un disegno unitario in cui l'autocoscienza (Selbstbewusstsein) assurge fino all'assoluto (Absolut), colto mediante un'intuizione intellettuale (intellektuelle Anschauung). L'intuizione intellettuale è «l'organo della filosofia trascendentale» (§ 4), la quale muove, per così dire, dalla coscienza alla coscienza, componendo il dissidio fra 'natura' e 'io' senza ricorso alla kantiana 'cosa in sé'. La natura, nelle sue diverse fasi di sviluppo, non è che l'esplicarsi 'inconscio' dell'attività dello spirito (essa è «coscienza pietrificata»), che si compone, secondo una polarità, con l'attività conscia rappresentata dal pensiero rappresentativo e dalle scienze dimostrative (§ 1). Coglierne l'unità nel sapere assoluto è possibile solamente con un atto di intuizione universalmente valida (in quanto «può almeno occorrere in ogni coscienza»), che Schelling identifica con l'intuizione estetica (aesthetische Anschauung). L'assoluto si rivela gradualmente nella storia. Natura e coscienza progrediscono secondo uno sviluppo parallelo e secondo un coinvolgimento reciproco (sebbene inconscio) descritto come 'polarità' in cui al prodursi di forme sempre più alte e complesse di coscienza corrisponde il progredire della natura, mediante lo sviluppo dinamico, verso forme sempre più complesse. Mediante l'impulso che la pervade, la natura, sempre in fieri, si rivela come forma e organizzazione che supera la necessità e si rivela come libertà, ossia come spirito. Essa rappresenta «l'odissea dello spirito» che nel cercarsi «fugge sé stesso». La scansione di tale vicenda è articolata in tre momenti, teorico, pratico ed estetico cui si riconducono le 'epoche' che Schelling identifica in tale sviluppo e cui corrispondono altresì le tre divisioni della filosofia (che come sapere assoluto e trascendentale coglie l'identità), ossia natura, spirito, arte. Centrale, anche per l'importanza che tale tema assume in generale nelle filosofie romantiche, è il ruolo attribuito al 'genio' (Genie), come capacità di esprimere mediante la poesia e l'arte un'imprescisa ricchezza di senso in cui si coglie l'assoluto, senza esaurirlo, nel piano sovracosciente cui si accede mediante l'intuizione estetica.

Sistema di logica deduttiva e induttiva (A system of logic ratiocinative and inductive)

Opera (1843) di J.S. Mill. Contiene l'esposizione sistematica della logica, su basi rigorosamente induttive e descrittivo-empiriche, come avviene nelle scienze naturali. L'adesione dell'autore alle tesi positivistiche di Comte si traduce nella proposta di una metodologia scientifica e di una logica unificanti. L'analisi si apre con lo studio, empirico, del linguaggio (lib. I) e delle proposizioni, nelle quali «tutta la verità e tutto l'errore giacciono». Nell'analisi di Mill la deduzione, esemplata dalle verità matematiche o dal sillogismo, viene ricondotta all'induzione e al problema dell'assenso, ossia della sua accettazione; egli privilegia, per così dire, l'aspetto dell'inferenza, che il sillogismo registra e presenta, piuttosto che quello dell'implicazione. Centrale è nella prospettiva di Mill la proposta metodologica del cap. 8 del lib. III. A partire dall'analisi delle circostanze, precedenti o successive, che accompagnano un fenomeno, bisogna trascegliere quelle che vi siano connesse in maniera tale da permettere di determinare una legge invariabile. A tale scopo l'autore individua alcuni canoni fondamentali; quello della «concordanza» e quello della «differenza» prescrivono di confrontare i diversi casi simili in cui il fenomeno si verifica oppure no. Il canone dei «residui», poi, consiste nel concentrare l'indagine su elementi non riconducibili a cause note; tali residui, nell'attestare effetti dovuti a cause che non si sarebbe neppure pensato di indagare, producono significativi incrementi della conoscenza. Il canone delle «variazioni concomitanti», infine, si fonda sul principio che se un fenomeno varia in qualche forma al variare di un altro fenomeno concomitante, allora uno dei due è causa o effetto dell'altro (Mill ne dà l'esempio con la concomitanza fra variazione di calore e dilatazione o contrazione dei corpi). Secondo Mill, le scienze rigorose o deduttive, geometria, aritmetica, logica formale, si fondano sull'induzione e hanno dunque base empirica; gli assiomi che vi soprassedono sono generalizzazioni di esperienze (lib. II, 4-7). Oltre a tale livello vi è il piano meramente logico-induttivo che fonda le scienze della natura e la possibilità stessa delle teorie scientifiche (lib. III). Principio fondamentale del processo scientifico o «metodo deduttivo» (lib. III, 11) è il principio di causazione, che si spiega induttivamente. Esso comporta la credenza nell'uniformità della natura, che è a sua volta un risultato della sua applicazione; vale a dire che le leggi che esso scopre ne rivelano a loro volta l'evidenza. Dall'unità metodologica deriva l'applicabilità del metodo scientifico anche alle scienze dello spirito e alle scienze sociali, fino a giungere all'etologia e alla psicologia, sulle quali è possibile fondare la scienza della società, ossia la 'sociologia' (lib. VI).

Sofista (Σοφιστής)

Dialogo di Platone. Vi si discute lo statuto dell'essere a partire dalle relazioni fra uno e molteplice, identico e diverso, riprendendo i temi trattati nel Parmenide (→) e nel Teeteto (→). L'analisi è avviata dall'esigenza di differenziare la scienza del sofista da quella del politico e del filosofo (216 a-217 b). Il sofista pratica una «caccia» pacifica mediante la persuasione e commercia cognizioni per ottenerne guadagno (224 b). La sua abilità nel confutare mediante l'antilogia (ἀντιλογία, ossia la contrapposizione di discorso a discorso) genera però una scienza solo apparente e nel praticarla si diviene piuttosto «incantatore» e «imitatore» (234 b-235 a) che sapiente. Oggetto delle dispute sofistiche sono infatti «parvenze» prive di reale consistenza ontologica, ossia forme di non-essere (235 b-236 d). In tal senso si pone il problema di come si possa parlare di ciò che, essendo solo «parvenza» o «immagine», propriamente non è, senza incorrere nelle obiezioni di Parmenide (236 d-237 b). Dire il falso comporta infatti che il non-essere si possa in qualche modo 'dire' e 'pensare', e alla luce di tale difficoltà bisogna protrarre l'indagine e commettere quasi un «parricidio», sul piano teorico, nei confronti di Parmenide (241 d). Si tratta di ripensare il rapporto fra essere e non-essere, superando le aporie fra unità e molteplicità, e fra moto e quiete, quali risultano dalle diverse ipotesi dei «materialisti» (per i quali è reale solo ciò che è corporeo) e degli «amici delle forme» (che ammettono molteplici forme intelligibili; 245 e-246 d), e dalla ulteriore contrapposizione fra «monisti» e

«pluralisti» (242 b-243 c). Per comprendere il modo in cui l'essere si predichi dei termini da cui sorgono tali opposizioni, è necessaria la «dialettica», scienza filosofica per eccellenza (contrapposta alla mera abilità del confutare, tipica del sofista; 252 e-254 b). Essa consiste nel saper dividere (διαιρέσις) e distinguere fra i diversi «generi» delle cose, ma anche nel saper vedere se e come i diversi generi entrino in comunicazione ovvero si mescolino fra loro (253 e); in tal modo il problema logico dei generi della predicazione viene a coincidere con quello ontologico dei generi dell'essere. Applicando la dialettica alle distinzioni dell'essere si enucleano cinque generi sommi: quiete (στάσις), movimento (κίνησις), identico (αὐτό), diverso (ἕτερον; 254 c-257 c). Il non-essere non ha valore assoluto e consiste nell'«essere diverso» rispetto a ciò che si predica, al modo in cui, per es., «ciò che non è grande» ha comunque una certa grandezza e non è mero non-essere (258 c). L'analisi dei modi in cui nomi e verbi si uniscono nel discorso, derivata dall'analisi dei generi dell'«essere», consente di spiegare il discorso falso come discorso non circa ciò che non è, ma circa ciò che è in altro modo rispetto a ciò che è realmente (262 d-263 d). Così il non-essere, sia ontologicamente sia logicamente, si riduce all'«essere altro», ossia all'alterità (263 d-264 b). Poiché il pensiero può riferirsi all'«essere altro» è possibile l'errore, ma il sofista, diversamente dal filosofo, se ne avvale nel produrre «immagini» che si fondano sull'opinione invece che sulla scienza.

Somma contro i gentili (Summa contra gentiles)

Opera di Tommaso d'Aquino la cui redazione fu avviata prima del 1259. I «gentili» evocati nel titolo con cui l'opera è conosciuta sono i pagani, ai quali lo scritto indica la «verità della fede cattolica». È composta di quattro libri: i primi tre espongono verità che attengono alla sola ragione e possono essere accolte anche da giudei e islamici, mentre il quarto è incentrato su dottrine teologiche, ossia su verità divine o di fede. Dopo le precisazioni circa la differenza fra i due ordini di verità (I, 1-9), l'opera presenta le prove dell'esistenza di Dio a posteriori (non essendo l'esistenza di Dio per sé nota, come vuole Anselmo). Dio è immobile e semplice, e la riflessione razionale può determinarne le perfezioni: bontà, unità, infinità, intelligenza, verità, volontà, vita e beatitudine. Nel II libro viene affrontato il tema della derivazione delle creature da Dio, inteso come causa efficiente della creazione. Dio è causa dell'esistere delle creature, che, in base al suo disegno, sono suddivise in: sostanze intellettive, composte di essenza ed esistenza; sostanze intellettive unite ai corpi, come forme sostanziali unite alla materia. Segue la confutazione delle tesi riguardanti l'unicità dell'intelletto dei diversi uomini (73 segg.), condotta mediante l'analisi delle opinioni circa l'intelletto agente di Averroè, Alessandro di Afrodisiade e Avicenna. Le sostanze intellettuali separate sono identificate con gli angeli, suddivise nei diversi ordini e analizzate nelle loro proprietà e nelle loro facoltà conoscitive e operative (91-101). Il libro III tratta dell'ordine delle creature e del fine che Dio ha loro assegnato. Dio è il fine ultimo di tutte le cose; ciò implica che il male abbia una causa per accidens e che sia sempre, in quanto tale, per accidens, ossia che non esista un sommo male, e che tutti gli esseri siano dunque ordinati al bene (4-17). L'intelligenza tende a Dio come suo fine, oltre la vita terrena (45-48). Dio ha il governo di tutte le cose e ordina sia il progetto sia il compiersi delle cose mediante la sua provvidenza generale e particolare. A compimento del fine cui le creature sono chiamate, egli elargisce la sua grazia (147-163). Il libro IV espone i temi teologici centrali quali, la Trinità, l'incarnazione, i sacramenti, la resurrezione dei corpi; importante, nel cap. 11, il discorso sulla presenza del logos in Dio, in cui vengono composte la tradizione biblica e agostiniana, e la noetica sviluppata dal pensiero averroista e avicenniano medievale.

Somma teologica (Summa theologiae)

Opera di Tommaso d'Aquino composta fra 1265 e 1273. È divisa in tre parti (la seconda suddivisa a sua volta in due parti) e contiene l'esposizione della teologia destinata a chi intraprende lo studio della «sacra doctrina». La trattazione è svolta mediante il metodo della quaestio. L'impianto scientifico, di matrice prettamente aristotelica, viene esteso compiutamente alla teologia, la quale, pur non fondandosi su verità e principi evidenti (a differenza della scienza razionale o della metafisica), può assumere come tali gli articoli di fede, non quanto alla loro evidenza, ma quanto al loro essere rivelati da Dio, fonte della verità. In tal modo, la teologia si connota come scienza e seppure il suo campo non coincide con quello della metafisica, da quella attinge tuttavia verità conoscibili dalla ragione naturale quali l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, che costituiscono i «preambula fidei». La Parte prima tratta di Dio – a partire dalla dimostrazione a posteriori della sua esistenza mediante le cinque vie (q. 2) –, dell'essenza divina, della distinzione delle persone divine e della processione delle creature. La Parte seconda tratta in primo luogo delle azioni dell'uomo, secondo i loro principi intrinseci ed estrinseci, relativamente alla beatitudine e a ciò che ne consente o ne impedisce l'acquisizione (prima parte); di seguito tratta, più specificamente, delle attività intellettive e volontarie suscitate dalla grazia e delle diverse forme di vita mediante cui è possibile assecondarla (seconda parte). La Parte terza è incentrata sulla cristologia e sul significato del mistero salvifico dell'incarnazione. Fra i principali nuclei teorici dell'opera rivestono un ruolo centrale per la successiva riflessione filosofica i temi legati alla teodicea, dall'esistenza di Dio, la sua unità e trinità, fino all'esistenza del male (trattati in I, 2-43); i temi della creazione e dello statuto dei diversi ordini di creature, intellettuali e corporee (50-64); i temi specificamente attinenti all'uomo: l'anima razionale, la conoscenza, il libero volere (72-102); quelli relativi al concorso della causa prima nelle azioni causate dalle cause seconde (103-119). Nella prima parte della Parte seconda sono centrali i temi della felicità come fine dell'uomo (1-5), del valore morale delle azioni umane (18-21), delle passioni dell'anima (22-48). Tuttavia in merito a numerosissimi altri temi, quali quelli legati alla divinazione, agli influssi celesti o alla possibilità della profezia naturale, centrali, per es., nel dibattito rinascimentale, le posizioni esposte nella S. t. costituiscono un riferimento costante del dibattito non soltanto teologico, ma specificamente filosofico.

Spirito delle leggi, Lo (De l'esprit des lois)

Opera (1748) di Ch.-L. de Montesquieu. Mediante l'analisi delle diverse forme del diritto civile e dei governi e delle loro relazioni con la natura fisica (il «clima») e con la natura umana, l'autore si propone di identificare le leggi profonde che regolano il reciproco rapporto fra la politica e lo «spirito generale» (esprit général) di uno Stato: «Molte cose guidano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze: donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato» (XIX, 4). Tale disegno viene perseguito mediante diversi atteggiamenti metodologici, in cui i moduli del razionalismo e del giusnaturalismo classici si compongono con l'incipiente prospettiva sociologica e con il metodo storico. A partire dal riconoscimento di «rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce» (I,1) e di alcune leggi di natura (la pace, la ricerca del nutrimento, l'attrazione sessuale, il desiderio di vivere in società e la tendenza verso un creatore), Montesquieu avvia la sua analisi delle leggi positive, per passare poi all'analisi delle diverse tipologie dei governi. Egli identifica tre diverse forme di governo: repubblica, in cui il potere è detenuto dal popolo, in toto (democrazia) o in parte (aristocrazia); monarchia e dispotismo, ove il potere è nelle mani di un solo uomo, ma, nel primo caso, è regolato da leggi, mentre nel secondo è sottoposto all'arbitrio di un singolo (II, 1). La democrazia non può essere diretta, per i limiti che sono propri al popolo, ma deve essere rappresentativa (II, 2); quanto alla monarchia essa deve tenere conto di «leggi fondamentali» e dei corpi intermedi dello Stato, nobiltà, città, clero, i quali costituiscono le necessarie articolazioni del potere. Centrale è, in tale prospettiva, il ruolo dei parlamenti, ossia delle corti giudiziali, che, come

«depositi» («dépôts des lois»), garantiscono la 'memoria' e l'applicazione delle leggi (II, 4). È il venir meno di tale articolazione del potere e applicazione delle leggi a determinare il 'dispotismo'. Molla delle democrazie è la virtù che Montesquieu intende, in quanto non «morale, né cristiana, ma politica», come «amor di patria, amore cioè dell'uguaglianza» (Avvertenza dell'autore, ed. 1757 e successive); da ciò deriva che frugalità ed eguaglianza nelle condizioni dei singoli siano condizioni necessarie dello Stato democratico. Principio della monarchia è invece l'onore, che «reclama distinzioni e preferenze», ma è anche molla dell'ambizione e «unito alla forza delle leggi» concorre al funzionamento e al mantenimento dello Stato. Sia la forma monarchica, sia quella democratica, trovano applicazione in base all'estensione del territorio dello Stato: la democrazia è adatta a paesi poco estesi, la monarchia a quelli di media grandezza (come sono la maggior parte degli Stati europei, e in partic. la Francia e l'Inghilterra cui Montesquieu guarda), mentre il dispotismo (il cui principio è la paura) si attua laddove l'estensione del territorio è molto ampia. Oltre che per la propria estensione, il territorio concorre a determinare lo 'spirito' generale e le forme di governo che ne sono espressione anche per l'aspetto climatico; sono celebri in tal senso le analisi che Montesquieu dedica al rapporto fra clima e tendenza ai piaceri, che cresce con l'avvicinarsi alle zone temperate per degenerare in quelle calde e torride, cui corrisponde l'inversa tendenza riguardo alla virtù o la predisposizione a determinati tipi di governo (sempre più inclini al dispotismo, con l'avvicinarsi alle zone calde e torride; libb. XIV-XVII). Centrale, nell'opera, è la teoria della distinzione e separazione dei poteri svolta nel lib. XI, che presuppone e ingloba la distinzione fra governi moderati e immoderati (lib. VIII). Gli Stati per loro natura continuamente progrediscono ed evolvono; per mantenerli entro una forma moderata ed evitare la naturale tendenza di chi detiene il potere ad abusarne, è necessario che «il potere freni il potere». In tale prospettiva è necessario che in modo costante e dinamico (e non, per così dire, una volta per tutte) i poteri si bilancino e si condizionino reciprocamente; ciò è reso possibile dalla fondamentale distinzione dei tre poteri, legislativo (parlamento), esecutivo (governo), giudiziario (magistratura): «non vi è libertà se il potere giudiziario non è separato dal potere legislativo e da quello esecutivo» (XI, 6). I corpi intermedi sono variamente incaricati di conservare e applicare le leggi, elaborate dal parlamento (che le propone) e dal monarca (che le approva) congiuntamente. La camera alta del parlamento ha giurisdizione sui nobili, e l'esecutivo può convocare, quando è opportuno, il parlamento. Si attua così quel reciproco controllo in cui si realizza la libertà politica, ossia l'assetto nel quale il governo è «organizzato in modo tale da impedire che un cittadino possa temere un altro cittadino» (XI, 6).

Teeteto (Θεαίτητος)

Dialogo di Platone. Presumibilmente composto nel 369 a.C., per affinità stilistiche e contenuti vicini alle problematiche discusse in dialoghi quali il Sofista e il Filebo, il T. può essere considerato tra i dialoghi dialettici della maturità di Platone. Il racconto si apre con un breve dialogo introduttivo tra Euclide, discepolo di Socrate e fondatore – alla morte del maestro – della cosiddetta scuola megarica, fiorita nel corso del 4° sec. a.C., e Terpsione, anche lui discepolo di Socrate e testimone della sua morte (i loro nomi ricorrono anche in Fedone, 59 c). Protagonisti in senso stretto del dialogo sono invece – oltre a Socrate – Teeteto e Teodoro di Cirene. Il primo fu un matematico di chiara fama, considerato dalla tradizione come il teorico di due dei cinque solidi regolari descritti da Platone nel Timeo (55 a-c): mentre tetraedro, cubo e dodecaedro sarebbero stati noti già ai pitagorici, a Teeteto andrebbe ricondotto lo studio di ottaedro e icosaedro. Inoltre, forse proprio sulla base di quanto si legge nel T. (147 c148 b), un antico scolio agli Elementi di Euclide attribuisce a Teeteto il quadruplice teorema 9 del libro X, relativo agli irrazionali quadratici. Anche Teodoro era un matematico; Giamblico (Vita di Pitagora, 36, 267) lo annovera tra i membri della scuola pitagorica nel noto 'catalogo dei pitagorici'; originario di Cirene, fu in amicizia con Socrate e Protagora e – per quanto si può dedurre da T. 147 d – si interessò al

problema dei numeri irrazionali. Assiste al dialogo, senza prendere la parola, Socrate il giovane, maestro di Aristotele nei primi tre anni del soggiorno ateniese. Argomento centrale del dialogo è la definizione del concetto di scienza (ἐπιστήμη); la grande considerazione di Platone per la matematica – basti ricordare il ruolo riconosciuto a questa disciplina nel VII libro della Repubblica, dove è ricordata come mezzo di elevazione e conversione alla sfera del puro intelligibile (525 c-526 c) – giustifica la scelta di due matematici come interlocutori del filosofo Socrate nella discussione attorno al problema. Alla questione vengono date nel corso del dialogo tre diverse risposte, intervallate da due intermezzi, il primo riguardante l'arte maieutica (→ maieutica) di Socrate (148 e-151 d), il secondo relativo alla figura del filosofo, la sua libertà di spirito, il suo ideale di assimilazione alla divinità (172 c-177 c). La prima definizione di scienza pone la sua eguaglianza con la sensazione (αἴσθησις). Essa è confutata da Socrate (151 d-172 c), che mostra le contraddizioni interne alla dottrina del relativismo protagoreo, con il quale viene identificata in questa fase del dialogo, e le sue conseguenze sul piano etico-politico. Più avanti (177 c-186 e) la dottrina per cui scienza è sensazione viene discussa e criticata attraverso un esame critico dell'eraclitismo che sarebbe alla base del relativismo di Protagora, mentre si rimanda l'esame critico della dottrina eleatica. La seconda definizione di scienza è quella di «opinione vera» (ἀληθῆς δόξα) e viene respinta (187 a-201c) attraverso una serie di obiezioni, ultima delle quali quella per cui in termini logici è impossibile definire cosa sia un'opinione falsa se prima non si sia stabilito cosa è scienza. La terza definizione di scienza è «opinione vera accompagnata da ragionamento» (ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι; 201 c), anch'essa respinta con una serie di obiezioni che portano alla conclusione aporetica del dialogo.

Teologia platonica sull'immortalità degli animi (Theologia platonica de immortalitate animorum)

Opera (1482) di M. Ficino. Vi si espone un sistema metafisico-teologico cattolico che per la sua impostazione platonica si differenzia radicalmente dalla prevalente tradizione aristotelica delle teologie scolastiche. Ficino, restauratore del pensiero platonico antico e tardo antico (egli è l'editore moderno del corpus degli scritti platonici rimasti sconosciuti in Occidente nella loro integralità), struttura il proprio sistema armonizzando dottrine di Platone, di Plotino, di Proclo e anche del Corpus hermeticum, con dottrine aristoteliche e tomistiche. Ne risulta una struttura ontologico-metafisica della realtà suddivisa in gradi, ove all'anima umana, con la sua vicenda spirituale e conoscitiva, è riconosciuto un ruolo centrale. Concordemente con la teoria platonica l'anima è considerata come 'prigioniera' nel carcere del corpo, da cui essa si può elevare (ascensus) mediante il distacco dalla corporeità e dai gradi inferiori e terreni della realtà. Tale risalita conoscitiva può assumere anche le forme dell'estasi, ossia della 'fuoriuscita' mistico-speculativa della mente dal corpo; l'anima, che rappresenta il punto di raccordo, il nexus, fra il piano materiale e quello spirituale, può assurgere, al di sopra della materia e delle qualità corporee (i gradi inferiori del reale) alle intelligenze spirituali – gerarchicamente ordinate dalle intelligenze demoniche più basse, che interagiscono con il piano sublunare, fino ai livelli più elevati e angelici della realtà celeste – e pervenire fino alle idee trascendentali e all'unione con Dio. L'anima assurgendo a tali livelli del reale si riconosce come simile alle intelligenze e a Dio, da cui si lascia liberamente condurre, connotandosi appunto come libera, e, in tal senso, come 'centro' della creazione (copula mundi), in connessione con l'anima del mondo e con le anime delle diverse sfere celesti. In tale visione Ficino realizza una convergenza e una concordia fra Aristotele, Platone e Tommaso d'Aquino, ma utilizza anche teorie di Plotino, Proclo e della tradizione ermetica. Ciò in base alla convinzione che al di sotto delle diverse ispirazioni filosofiche operi una comune 'perenne' matrice di dottrine fondamentali, una philosophia perennis, che si connota come intrinsecamente religiosa (pia philosophia), realizzando la convergenza di religione e filosofia in una docta religio.

Timeo (Τίμαιος)

Dialogo di Platone, forse l'ultimo pubblicato dal filosofo. A differenza degli altri scritti platonici, il T. presenta in forma di dialogo soltanto la parte introduttiva, mentre il discorso pronunciato da Timeo, che costituisce la sezione più importante ed estesa dell'opera, è un vero e proprio trattato. Sono protagonisti del dialogo diretto Socrate, Timeo, Crizia, che fu uno dei Trenta Tiranni, ed Ermocrate, famoso generale e uomo politico di Siracusa, che sconfisse gli Ateniesi (414 a.C.) durante la guerra del Peloponneso; al dialogo narrato prendono parte anche Crizia il vecchio, nonno di Crizia, Solone, poeta e uomo politico che avviò Atene sulla strada della democrazia, e i sacerdoti egizi. Della storicità di Timeo (→ Timeo di Locri), che Socrate dichiara provenire dalla Magna Grecia (20 a), precisamente da Locri, e che Crizia definisce come il più competente tra loro in astronomia e «quello che ha profuso maggior impegno nella conoscenza della natura dell'Universo» (27 a), si è talvolta dubitato. Le esigue fonti posteriori tradiscono la loro dipendenza dai passi platonici, informandoci della fede pitagorica di Timeo; Cicerone (*De re publica*, I, 16; *De finibus*, V, 85) accenna a presunte relazioni personali tra Timeo e Platone in occasione dei viaggi di quest'ultimo in Italia. Al tempo in cui Cicerone scriveva l'idea di una dipendenza dottrinale di Platone da Pitagora era ormai radicata e alimentava racconti fantasiosi circa presunti incontri tra Platone e diversi membri della scuola pitagorica (*Tusculanae disputationes*, I, 17). Nel T. possono essere individuati: un prologo (17 a-27 c), in cui si presentano i personaggi, si pone una certa continuità con il discorso del giorno precedente sulla città ideale (Socrate chiede che si presenti la città ideale «effettivamente in azione»; 19 b-20 c), e si prepara un piano sui discorsi che restano ancora da svolgere (26 e-27 c); un preludio al discorso cosmologico di Timeo (27 c-29 d), in cui si illustrano i principi metafisici che ne sono alla base; e tre parti principali. La prima (29 d-47 e) è dedicata al tema dell'intelligenza cosmica e delle sue operazioni e si diffonde sulle ragioni della bellezza dell'Universo e della sua unità, individuando nella bontà del Demiurgo la causa dell'origine del mondo, la generazione e l'attività dell'anima cosmica, i suoi movimenti armonici, la creazione del tempo, dei corpi celesti, delle singole anime, degli animali, dell'uomo. La seconda parte (47 e-69 a) si concentra sul principio materiale del cosmo inteso come «necessità», «ricettacolo», «spazialità», «movimento caotico»; narra inoltre l'origine dei quattro elementi mediante i solidi geometrici regolari e i rapporti numerici, mostrando le forme che essi assumono e le impressioni e sensazioni che suscitano, discute inoltre delle cause di queste. La terza parte (69 a-92 c) è dedicata alla natura dell'uomo, alla sua fisiologia e anatomia, infine all'anima razionale, posta nell'uomo da dio come «demone tutelare»; si richiama infine il tema della metempsicosi e le implicazioni escatologiche connesse. Sullo sfondo del trattato sta l'idea centrale della matematica, dei numeri, dei rapporti numerici e delle figure geometriche come strumento fondamentale di cui l'anima cosmica si serve per compiere le sue attività. Per molti secoli la fortuna di Platone è stata legata al T. in modo particolare. Già nella scuola platonica si registrano accesi dibattiti sulle tesi timaiche, anche in ragione delle critiche aristoteliche al dialogo, che lo Stagirita cita più di qualunque altro scritto platonico, probabilmente attribuendogli un ruolo centrale nella produzione di Platone. Proclo, il massimo rappresentante del neoplatonismo greco, ha dedicato al dialogo un monumentale commentario; Cicerone ne approntò una traduzione latina, mentre già Filone di Alessandria lo utilizzava per una interpretazione filosofica del Genesi. Ma furono soprattutto la traduzione latina e il commento redatti da Calcidio nel 4° sec. a esercitare un influsso particolarmente profondo nella storia del pensiero occidentale; la valorizzazione del commentario si compie soprattutto nel 12° sec. nella scuola di Chartres, penetrando poi nella cultura europea, che per molti secoli di Platone conobbe soltanto il Timeo. La fortuna nel Rinascimento fu assicurata dalla nuova traduzione e commento ficiniani ed è dimostrata dal fatto che nella celebre Scuola di Atene di Raffaello il libro raffigurato tra le mani del «divino» Platone sia proprio il Timeo.

Tractatus logico-philosophicus (Logisch-Philosophische Abhandlung)

Opera (1921) di L. Wittgenstein. Sulla scorta delle teorie di Frege e dell'atomismo logico di Russell, Wittgenstein applica le tecniche logico-formali di analisi del linguaggio alla filosofia. Il mondo è la «totalità dei fatti», non delle «cose» (1.1), mentre il linguaggio è la «totalità delle proposizioni». Tali proposizioni significano i fatti, ossia ne sono la raffigurazione formale o logica. I fatti 'atomici' rinviano a oggetti 'semplici', e la 'forma' degli oggetti semplici costituisce a sua volta la 'struttura' dei fatti atomici, cui corrispondono proposizioni elementari. Queste, in quanto corrispondono a fatti atomici, non possono essere contraddittorie. Il pensiero è infatti «l'immagine logica dei fatti» (3) e la proposizione è una «funzione di verità» delle proposizioni elementari. Ciò comporta una corrispondenza fra proposizioni e fatti, entrambi retti da medesime regole logico-formali; quel che esula da tale corrispondenza origina 'nonsensi', ossia proposizioni cui non è possibile applicare le regole logiche di verità o di contraddizione. Il campo della logica e della matematica consta di due tipi di proposizioni: le tautologie, che esprimono la possibilità generale o essenziale dei fatti, e sono vere indipendentemente dai fatti; e le contraddizioni, ossia le proposizioni false. Al di fuori di queste, ossia del discorso scientifico e filosofico rigoroso, vi sono proposizioni di altro tipo – i nonsensi – fra cui rientrano la maggior parte delle proposizioni filosofiche tradizionali e, in partic., quelle metafisiche: «il più delle proposizioni e questioni che sono state scritte su cose filosofiche è non falso, ma insensato» (4.003). La totalità delle proposizioni vere, ossia che sottostanno ai criteri logico-formali del linguaggio, è la scienza naturale (4. 11). Le leggi e la regolarità appartengono unicamente alla logica, mentre al di fuori di essa «tutto è accidente» (6. 3). Le proposizioni che concernono i fatti hanno dunque un carattere contingente, ed è altresì impossibile inferire eventi futuri da quelli presenti. Il nesso causale si riduce, su tali basi, a una forma di 'superstizione' («La fede nel nesso causale è superstizione»; 5.1361). La filosofia deve intendersi allora esclusivamente come «critica del linguaggio» (4.0031) e si risolve nella chiarificazione logica del pensiero. È in tale prospettiva che i limiti del linguaggio costituiscono al tempo stesso i limiti del mondo e della filosofia. Questioni più ampie quali il mondo nella sua totalità, ossia in senso metafisico, (6. 44), l'etica (6. 42) o la morte (6. 43) non possono essere poste legittimamente come problemi filosofici. In tal senso Wittgenstein scrive, a conclusione dell'opera, che «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (7).

Trattato sui principi della conoscenza umana (A treatise concerning the principles of human knowledge)

Opera (1710) di G. Berkeley.

Vi è esposta la dottrina dell'immaterialismo inteso come superamento dell'ateismo e dello scetticismo, atteggiamenti ricondotti all'erronea credenza nella realtà materiale. Secondo il modello dell'empirismo lockiano, Berkeley riconduce la sua analisi del contenuto della mente e del sapere alle idee. Queste da sole bastano a spiegare tutto il processo della conoscenza, dalla percezione sensibile fino alla memoria e all'immaginazione. In tale prospettiva, l'esistenza degli oggetti e della realtà materiale attestata dall'esperienza appare del tutto superflua. La realtà delle cose esperite, ossia dei contenuti delle idee cosiddette avventizie, consiste unicamente nel loro essere oggetto della percezione, ossia nel loro essere percepite (esse est percipi). Le «collezioni di idee» che attestano l'esistenza degli oggetti non rinviano a realtà extramentali; la mente infatti non può mai fuoriuscire dall'orizzonte delle sue percezioni. Non soltanto le qualità secondarie (come più comunemente si riteneva), ma le stesse qualità primarie non sono per Berkeley riconducibili alla realtà materiale esterna alla mente che le percepisce. Tali qualità, estensione, figura, movimento, ecc. vengono infatti concepite mediante le altre qualità sensibili, quali il

colore, e dunque hanno anch'esse un carattere esclusivamente mentale. La negazione della materia comporta che esistano soltanto sostanze spirituali, la cui attività è 'intelletto' in quanto percepisce le idee, e 'volontà' in quanto opera su di esse. Ciò non produce un soggettivismo radicale, poiché vi è una precisa corrispondenza fra le percezioni di diversi soggetti spirituali riguardo ai medesimi oggetti. Tale regolarità, come anche la regolarità delle leggi della natura e dei fenomeni naturali nel loro insieme, non può essere fondata sull'azione di una 'pretesa' materia, la quale, per definizione, sarebbe inerte. In realtà la regolarità con la quale le idee si imprinono in noi attesta soltanto che alla passività del nostro spirito corrisponde l'attività di uno spirito che immette tali idee, ossia Dio. In tal modo l'immaterialismo rafforza, anziché depotenziare, la scienza identificando in essa la descrizione della successione delle idee secondo la regolarità delle leggi di natura stabilita e garantita da Dio.

Trattato sulla natura umana. Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento nei soggetti morali (A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects)

Opera che D. Hume pubblicò, anonima, in tre libri: i primi due (I, Of the understanding; II, Of the passions) nel 1739, il terzo (III, Of morals) nel 1740. Intendimento dell'autore è fondare una «scienza dell'uomo» – ricorrendo a quel metodo sperimentale che celebrava i suoi trionfi nello studio della natura – che possa, a sua volta, costituire «l'unico solido fondamento per le altre scienze». Nel I libro, dopo avere distinto le percezioni, sulla base del differente «grado di forza e di vivacità con cui colpiscono la mente», in impressioni e idee («immagini evanescenti delle impressioni»), Hume enuclea le leggi (somiglianza, contiguità, causalità) con cui l'attività immaginativa procede nell'associare queste ultime creando veri e propri sistemi di idee complesse. In base al principio per cui deve esserci corrispondenza tra impressioni e idee, Hume dimostra l'infondatezza razionale ed empirica di tradizionali nozioni, quali la sostanza, l'identità personale, lo spazio, il tempo, la causalità: l'esperienza presenta diversi contenuti, ma non offre mai la rappresentazione di un nesso necessario. Il fondamento di simili nozioni è psicologico, ossia la credenza (belief) nel legame causale, ecc., è il risultato della nostra abitudine a rilevare determinate successioni. Nel II libro Hume svolge l'analisi delle leggi secondo le quali le passioni si presentano nella coscienza: è chiaro che tendiamo a concedere il nostro assenso a quelle passioni che ci arrecano benessere; e tuttavia l'esistenza di passioni e azioni disinteressate si spiega ammettendo in noi un sentimento di simpatia (sympathy), che ci spinge a partecipare del piacere e del dolore altrui e ad agire in favore dei nostri simili. La simpatia riveste così nel mondo morale (analizzato nel III libro) una funzione fondante analoga a quella della credenza nel campo conoscitivo: il sentimento di simpatia ci fa assumere nei confronti degli altri quell'atteggiamento di benevolenza che vorremmo fosse usata nei nostri confronti. E al sentimento, che spinge gli uomini ad associarsi, Hume riconduce, più che a un ipotetico contratto sociale, le origini della società.

IV

SCUOLE, CORRENTI, MOVIMENTI

Accademia

Accademia platonica fiorentina

Agostinismo

Alessandria, scuola filosofica

Alessandrismo

Antiochia, scuola teologica di

Antropologia filosofica

Antroposofia

Araba, filosofia

Aristotelismo

Attualismo

Averroismo

Avicennismo

Berlino, Circolo di

Cambridge, platonici di

Cambridge, Scuola di

Cartesianismo

Chartres, scuola di

Cinici

Cirenaica, scuola

Contingentismo

Convenzionalismo

Criticismo

Empirismo

Ermeneutica

Esistenzialismo

Fenomenologia

Filosofia Analitica

Diritto, filosofia del

Eclettismo

Eleatismo
Emanatismo
Empiriocriticismo
Epicureismo
Fisicalismo
Francescana, scuola
Francoforte, Scuola di
Geisteswissenschaften
Giansenismo
Giochi, Teoria dei
Giudaica, filosofia
Giusnaturalismo
Hegeliana, destra e sinistra
Idealismo
Illuminismo
Ionica, scuola
Irenismo
Irrazionalismo
Laicismo
Liberalismo
Libertinismo
Machiavellismo
Maieutica
Malthusianesimo
Manicheismo
Marburgo, Scuola di
Marxismo
Materialismo
Materialismo storico e dialettico
Meccanicismo
Megarica, scuola
Mentalismo

Modernismo
Neocomunitarismo
Neoempirismo
Neohegelismo
Neoidealismo
Neokantismo
Neopitagorismo
Neoplatonismo
Neopositivismo
Neoscolastica
Occamismo
Occasionalismo
Oxford, Scuola analitica di
Patristica
Pedagogia
Pelagianesimo
Peripatetica, Scuola
Personalismo
Pietismo
Pirronismo
Pitagorismo
Platonismo
Pluralismo
Port-Royal
Positivismo
Positivismo logico
Pragmatismo
Problematicismo
Psicoanalisi
Psicologia
Razionalismo
Razzismo
Rinascimento

Rivoluzione scientifica
Rosacroce
Romanticismo
Sansimonismo
Scetticismo
Scientismo
Scienza, filosofia della
Scolastica
Scozzese, scuola
Sensismo
Sociologia
Sofistica
Soggettivismo
Teosofia
Tomismo
Trascendentalismo
Tubinga, Scuola di
Umanesimo
Utilitarismo
Valori, Filosofia dei
Varsavia, Scuola logica di
Vienna, Circolo di

Accademia

Denominazione della scuola filosofica di Platone e dei suoi continuatori, derivante dal nome del luogo nei pressi di Atene (il parco dell'eroe Academo) in cui il filosofo iniziò il suo insegnamento nel 387 a.C. circa. In tale località, distante poco più di un km da Atene, nei secc. 6° e 5° a.C. era stata costruita una palestra e più tardi piantato un grande parco. Qui, o nei pressi, Platone iniziò il suo insegnamento e vi acquistò anche un terreno che, per il luogo dove si trovava, fece sì che il nome di A. designasse la sua scuola filosofica. Questa più tardi si trasferì ad Atene e durò fino al 529 d.C., quando l'imperatore Giustiniano la soppresse. Fu una scuola e nello stesso tempo un'associazione religiosa, sul modello delle comunità pitagoriche. Aveva personalità giuridica, terreni, edifici e altri beni di sua proprietà. Era diretta dallo scolarco, eletto a vita dai membri della scuola; e tanto lo scolarco quanto i migliori tra i membri attendevano sia

all'insegnamento, sia alla ricerca scientifica. La storia dell'A. platonica viene solitamente distinta in periodi. Nella prima (o antica) A. (scolarchi: Speusippo, Senocrate, Polemone, Cratete e Crantore) l'insegnamento platonico fu di stimolo a una vasta serie di ricerche non solo filosofiche – soprattutto nel senso di una ripresa di dottrine pitagoriche – ma anche scientifiche (matematica, astronomia, scienze storiche e naturali). Anche la discussione di problemi etico-politici vi aveva gran parte, finendo anzi con il prevalere, secondo la tendenza comune alla filosofia ellenistica. Tra gli immediati discepoli di Platone, dei quali alcuni entrarono nell'A. quando il maestro era ancora vivo, sono da ricordare Aristotele, Filippo di Opunte, Eraclide Pontico e Eudosso di Cnido, né va dimenticata la numerosa schiera di uomini di Stato (da Dione siracusano a Focione, a Erasto e Corisco, ecc.), la cui educazione era appunto fatta risalire all'insegnamento dell'A.; la seconda (o media) A., che si fa iniziare con lo scolarcato di Arcesilao (3° sec. a.C.) e continua con quelli di Lacide, Telecle, Evandro Egesino, è contrassegnata da un orientamento scettico, che raggiunge il suo culmine nel secolo seguente con Carneade, considerato per ciò l'iniziatore della terza (o nuova) A.; la quarta si fa iniziare nel 1° sec. a.C. con Filone di Larissa, che attenua il precedente scetticismo; la quinta con il successore Antioco di Ascalona, iniziatore dell'elettismo, maestro e amico di Cicerone: e l'elettismo divenne, grazie a costoro, l'indirizzo nettamente prevalente tra i platonici dei primi due secoli dell'era cristiana. In quest'ultimo periodo essa decade progressivamente, ma si riprende al principio del 5° sec. d.C., con gli scolarchi Plutarco e Siriano, e specialmente con Proclo, quando si afferma l'indirizzo neoplatonico, durato sino alla chiusura dell'A. nel 529 (è questo il periodo che, nell'evoluzione del neoplatonismo, viene designato come «Scuola di Atene»).

Accademia platonica fiorentina

Cerchia di umanisti fiorentini che erano soliti riunirsi attorno a Ficino. L'A. p. f. aveva sede nella villa di Careggi, donata da Cosimo de' Medici nel 1462 al filosofo per permettergli di studiare e di tradurre alcune opere di Platone e il Pimandro dello pseudo-Ermete Trismegisto. Ficino, per il suo culto di Platone, aveva chiamato la villa Academia careggiana. Nata da libere riunioni di umanisti, l'A. fu essenzialmente un centro di cultura, costituendo (pur senza statuto e cariche) uno dei primi esempi di accademia moderna, sorta dalle nuove condizioni di vita intellettuale e sociale determinatesi con il rifiorire degli studi greco-romani, dalla consuetudine a organizzare convegni eruditi attorno a dotti e a mecenati, dalla vivace corrispondenza epistolare e dalle periodiche dispute in pubblico e in privato. Dall'epistolario di Ficino si può ricostruire che alle riunioni dell'A. partecipavano A. Poliziano, Pico della Mirandola, Francesco Cattani da Diacceto, Giuliano e Lorenzo de' Medici, ma anche giuristi, medici, sacerdoti, poeti e musicisti, in una sintesi di esperienze diverse, non solo filosofiche, tipica della cultura quattrocentesca. Il modello cui Ficino si ispirava era quello del Simposio platonico. Fortemente influenzata da Ficino e dal suo tentativo di conciliare platonismo e cristianesimo, l'A. decadde dopo la morte del filosofo. Alla guida del consesso subentrò il discepolo più fedele, Cattani da Diacceto, e la sede delle adunanze si spostò negli Orti Oricellari, dono di Bernardo Rucellai. L'A. venne sciolta nel 1522, quando molti dei suoi membri si trovarono coinvolti nella congiura contro il cardinale Giulio de' Medici.

Agostinismo

Indirizzi, correnti e dottrine di pensatori che si richiamano ad Agostino, in partic. le scuole filosofiche e teologiche sorte nell'ordine agostiniano. L'a. non si può intendere come un sistema, in quanto pretese sistematiche non ebbe neppure la speculazione di Agostino; il termine include piuttosto il complesso delle dottrine di Agostino alle quali in maniere, e con interpretazioni diverse, torneranno costantemente i pensatori medievali, e anche oltre il Medioevo, entro e fuori la vera e propria scuola agostiniano-francescana. Come pure con cautela va assunta la distinzione tra a. filosofico e a. teologico, che è da considerare non come se nell'a. si potesse ritrovare una distinzione formale tra filosofia e teologia, ma nel senso che ora vengono accentuati temi di ordine teologico, ora di ordine filosofico. Per l'a. teologico alcuni usano anche, sia pure restringendolo ai pensatori dell'ordine agostiniano (scuola o scuole agostiniane) e di un determinato periodo (secc. 17°-19°), il termine agostinianismo. Mentre l'a. filosofico discende soprattutto dagli scritti di Agostino anteriori, o di poco posteriori, all'episcopato, l'a. teologico si fonda specialmente sugli scritti antipelagiani; a quelli della polemica antidonatista risalgono le dottrine ecclesiologiche e politiche (→ anche Agostino).

Dal sec. 5° al sec. 12°: Agostino come modello di cultura. In teologia, la reazione contro l'a. teologico portò alla condanna del predestinazionismo (concilio di Arles, 475); tale reazione fu a sua volta frenata dall'altra condanna del semipelagianesimo (concilio di Orange, 529); onde prevalse un 'a. moderato' o 'temperato', il quale riconosce che per la salvezza la grazia è necessaria e che l'initium salutis è dono di Dio, ma anche che tutti i battezzati hanno la possibilità di salvarsi, purché l'abbiano voluto. Questo indirizzo prevalse anche contro il rinato predestinazionismo di Gotescalco (sec. 9°). Ma ancora nell'età carolingia come nella precedente, è Agostino che (con pochi altri e in misura minore) offre il modello e l'esempio di ciò che s'intende per cultura, e gli elementi di questa, nello schema delle arti liberali: con i principi di esse e della filosofia, e con la visione cristiana della storia. I motivi neoplatonici rimasti vivi nel pensiero di Agostino influiscono sull'avversario di Gotescalco, Scoto Eriugena; l'idealismo platonizzante opera sulla cultura occidentale attraverso Agostino, ed è lui l'autorità suprema cui si ricorre anche nelle posteriori controversie che si sviluppano al tempo della riforma gregoriana e della lotta delle investiture, intorno alla Chiesa e alla sua natura, allo Stato e ai suoi rapporti con la Chiesa, ai doveri del sovrano. Il *De civitate Dei* (trad. it. *La città di Dio*) (→) fornisce, non solo alle dottrine politiche, ma a una storiografia, che è nello stesso tempo una pubblicistica, le concezioni fondamentali: del peccato d'origine, causa prima dei mali degli uomini, guerre e discordie, e della pace come massimo dei beni, perseguita questa dal 're giusto', e provocate quelle dalla libido dominandi del sovrano malvagio. Sul piano della riflessione filosofico-teologica tutta la cultura medievale fino al sec. 12° resta dominata dall'a.: così nel rapporto tra intelletto e fede (s. Anselmo) come nella concezione della subordinazione delle arti alla riflessione esegetica e teologica.

L'influenza di Agostino nel mutato contesto del sec. 13°. Nel nuovo clima culturale del sec. 13° l'influenza di Agostino è predominante. Gli elementi fondamentali di questo a. sono: la mancanza di una distinzione formale tra filosofia e teologia, tra verità razionali e verità rivelate, in rapporto alla concezione della conoscenza umana come dovuta all'interiore illuminazione del Verbo divino che, incarnandosi, ha reso più facile, anche con la parola esteriore, l'apprensione delle verità divine, sicché, appunto, la rivelazione e la cognizione naturale s'integrano, ma la prima prepara e la seconda compie (credo ut intelligam); il concetto della sapienza come soprattutto dottrina e verità morale, preminenza cioè del Bene rispetto al Vero e della volontà sull'intelletto, il che corrisponde, con le simpatie per il platonismo, alla tendenza al misticismo che caratterizza tutte le correnti agostiniane. A queste posizioni fondamentali si associano: la concezione della

materia, non come mera possibilità, bensì come attualità positiva, benché in grado minimo, appena embrionale, in quanto contiene in sé le 'ragioni seminali' delle cose; il considerare l'anima e il corpo – platonicamente – come sostanze autonome ed eterogenee, per cui la prima, anche senza il corpo, ha in sé, specialmente nell'uomo, il proprio principio di individuazione; 'ilemorfismo universale', o composizione ilemorfica degli esseri spirituali: angeli e anime sono composti anch'essi di una materia, s'intende spirituale, e di una forma; pluralità di forme nei composti, specie nell'uomo; il ritenere l'anima come sostanzialmente identica con le sue facoltà, e la libertà come qualità della volontà (la possibilità di volere il male dipende non dalla libertà in sé, ma dalle deficienze della volontà nell'uomo soggetto al peccato, sicché soltanto l'impulso della grazia muove la volontà a credere). Ma questo a., per quanto pugnace, pur difeso com'è dall'influente ordine francescano, non riesce ad arrestare la marcia trionfale delle correnti scolastiche che erano venute accogliendo, lungo il sec. 13°, la filosofia di Aristotele: gli stessi seguaci dell'a. (tra i quali emerge s. Bonaventura) accettano alcuni principi peripatetici, specialmente la fisica, pur mantenendosi più fedeli ad Agostino che ad Aristotele, in una indipendenza di fronte a questi, che permette loro di liberarsi prima dai pregiudizi dell'aristotelismo. Da qui, seppure non possa qualificarsi come mera rinascita dell'a., la nuova tendenza della scolastica che, attraverso Duns Scoto (il quale mantiene la preminenza della volontà sull'intelletto e la pluralità delle forme negli esseri), si continua in Occam e nel nuovo nominalismo. Ma anche l'ordine agostiniano (eremitano), pur con qualche dissenso specie nelle dottrine politiche, radicalmente curialistiche (scuola 'agostiniana antica' o, da Egidio Romano, 'egidiana': Giacomo da Viterbo, Agostino Trionfo da Ancona e Bartolomeo da Urbino, autori tra l'altro del Milleloquium s. Augustini, Alessandro da S. Elpidio, Gerardo da Siena, Michele da Massa, Bernardo Olivieri, Tommaso da Strasburgo, Alfonso Vargas), aderisce al tomismo, il quale a sua volta inserì nel proprio sistema, pur mitigandole (resistendo però alle tendenze pelagiane trasmesse da Abelardo ai suoi seguaci), le principali tesi dell'a. teologico, che la scuola agostiniana mantenne con più fermo vigore anche in Gregorio da Rimini, incline all'occamismo; mentre il predestinazionismo estremo risorgeva con Bradwardine, al quale si suole ricongiungere J. Wycliffe (e quindi J. Hus).

Rinascimento e Riforma. Nei secc. 14° e 15° è di nuovo l'Agostino filosofo che attrae al neoplatonismo cristiano Petrarca e gli umanisti più dotati di senso religioso; mentre all'umanesimo si accosta un agostiniano, Egidio da Viterbo, che mantiene in teologia le tradizioni della scuola (Ugolino Malabranca, Giovanni da Basilea, Agostino Favaroni, Giacomo Pérez da Valenza, per certi riguardi Simone Fidati da Cascia). Ma un dissidio non tarda a riprodursi, a opera di Lutero, animato forse dapprima dal desiderio ambizioso di far risorgere o diffondere in Germania la scuola agostiniana, ma spinto ad aggravare sempre più le proprie tesi e ad assumere un atteggiamento decisamente ribelle, fino a sostenere, contro Erasmo, la 'servitù dell'arbitrio'. Senonché, mentre il pensiero filosofico-politico del Rinascimento, pur rimanendo ancora avvinto per molteplici legami a quello dell'età precedente e alla teologia, si avvia in nuove direzioni, l'a. teologico si mantiene anche nella Chiesa cattolica. Seripando ripresenta ancora al concilio di Trento le tesi tradizionali della scuola. La disputa antica tra chi ha fiducia nelle forze umane, e chi poca o nessuna, riprende, pur nel nuovo clima culturale e spirituale, nelle controversie intorno alla predestinazione e alla grazia, con Baio, Giansenio e i loro seguaci, le cui dottrine sono ripudiate dalla Chiesa cattolica (→ giansenismo), e, anche all'interno di questa, nelle accese discussioni tra molinisti, gesuiti, tomisti, domenicani. Ma anche agostiniani: quelli cioè della cosiddetta 'nuova scuola' (F. La Fosse, C. Lupo o De Wulf, E. Noris, B. Désirant, A. Piette, P. Manso, F. Belevi, G.L. Berti, E. Flórez, G. Bertieri, M. Marcelli, E. Kluepfel, S.

Villaroig), i quali mantengono che il peccato d'origine ha menomato la natura umana anche nei doni naturali (non soltanto privandola di quelli soprannaturali): onde il permanere di una concupiscenza, causa di peccato, anche se non può dirsi tale, e la necessità non solo della 'grazia sufficiente', ma di quella 'efficace', per qualsiasi atto moralmente buono: mentre quella necessaria per giungere alla vita eterna è concessa da Dio soltanto ad alcuni, essendo la predestinazione alla gloria anteriore alla previsione dei meriti. A giustificare il peccatore non basta il pentimento causato dal timore della pena ma si richiede quello determinato da un vero, anche se solo incipiente, amore di Dio. Questo sistema va parecchio più in là del tomismo, ma si sforza di distinguersi dal giansenismo, a cui lo vollero assimilare gli avversari, e Benedetto XIV (per es., con breve del 31 luglio 1748) riconobbe che poteva essere insegnato. Analoghe discussioni si ebbero nelle confessioni sorte dalla Riforma. Nonostante la crescente diffusione del calvinismo e del 'criptocalvinismo' e le condanne degli 'eretici' italiani o degli arminiani, dalla mentalità più razionalistica (e, tra l'altro, per la loro difesa della tolleranza, agli antipodi della dottrina agostiniana del compelle intrare e delle teorie curialistiche), le tendenze più favorevoli al riconoscimento della libertà umana e dell'efficacia della ragione si affermarono dapprima su basi aristoteliche (soprattutto attraverso Melantone) nel luteranesimo; in parte (e provocando gravi contrasti) nello stesso calvinismo; più ancora nell'anglicanesimo e nelle confessioni sorte da esso (caratteristico il dissidio, nel metodismo, tra J. Wesley e il rigido calvinista G. Whitefield), per sfociare nel deismo. Motivi agostiniani si rilevano anche nel cartesianesimo, soprattutto in Malebranche per la sua dottrina delle idee e la teoria del dualismo anima-corpo.

Alessandria, scuola filosofica

di Sotto tale denominazione si intendono due diverse scuole neoplatoniche. La prima, fiorita nella prima metà del 3° sec. d.C. e fondata da Ammonio Sacca, comprende filosofi come Longino, Origene pagano, e soprattutto Plotino di Licopoli, considerato il fondatore del neoplatonismo. Questa prima scuola di A. proseguì e si sviluppò a Roma, dove Plotino si trasferì nel 244 d.C. e dove finì di comporre le Enneadi (→), soprattutto grazie a Porfirio di Tiro, suo allievo dal 263 (al quale si deve, tra l'altro, l'ordinamento tematico dell'opera, di cui fu l'editore). Altro allievo di Plotino a Roma fu Amelio Gentiliano. La seconda si sviluppa invece tra la fine del 4° e gli inizi del 7° sec. e rappresenta l'ultima fase del neoplatonismo. Sua fondatrice è considerata Ipazia di Alessandria, la 'martire pagana' figlia del grande matematico Teone e matematica essa stessa, uccisa dai cristiani nel 415. Suo allievo diretto fu Sinesio di Cirene. Altri esponenti di spicco della scuola sono Ierocle di Alessandria e il suo discepolo Teosebio, Enea di Gaza, Ermia di Alessandria, e quindi Ammonio figlio di Ermia, Asclepio di Tralle, Giovanni Filopono, Olimpiodoro il giovane, Elia suo discepolo, Davide l'Armeno, Stefano di Alessandria, conosciuti soprattutto come commentatori neoplatonici di Aristotele. Collegati a questa scuola possono essere considerati autori quali Alessandro di Licopoli, Asclepiodoto di Alessandria, Nemesio di Emesa e Giovanni Lido. In seguito alla chiusura di tutte le scuole pagane ordinata da Giustiniano nel 529 gli ultimi esponenti della scuola continuarono a operare altrove. Stefano di Alessandria, in particolare, trascorse l'ultima parte della sua vita a Costantinopoli, prolungando l'attività della scuola fino al sec. 7°.

Alessandrismo

Nella storia dell'aristotelismo, orientamento filosofico che muoveva dall'interpretazione del pensiero di Aristotele data da Alessandro di Afrodisiade, soprattutto per la dottrina dell'intelletto. Nella filosofia araba Avempace sembra avvicinarsi all'interpretazione di Alessandro; tuttavia egli ammetteva la sopravvivenza dell'intelletto acquisito individuale, costituito dall'azione dell'intelletto agente, separato e unico, sull'intelletto potenziale. Combattuta da Averroè, l'interpretazione alessandrista – genericamente nota ai medievali per i pochi estratti del commento di Alessandro al De anima di Aristotele tradotti da Gerardo da Cremona (con il titolo De intellectu) e per le citazioni di Averroè – conobbe una più larga fortuna nel 16° sec., dopo che Gerolamo Donato pubblicò la sua traduzione latina del trattatello De anima (1495): allora a. venne a significare negazione dell'immortalità dell'anima individuale (in tal senso condannato, con la dottrina averroistica dell'esistenza di un unico intelletto per tutti gli uomini, dal concilio Lateranense nel 1513). All'a. si avvicina Pomponazzi che, più limitatamente, sosteneva non dimostrabile, con i principi della filosofia di Aristotele, l'immortalità dell'anima individuale.

Antiochia, scuola teologica di

Centro culturale e scuola teologica fiorita ad Antiochia di Siria, dove era presente una numerosa colonia giudaica, costituita in un'organizzazione a parte che subì anche persecuzioni, soprattutto sotto Caligola. Evangelizzata da giudei convertiti rifugiativisi da Gerusalemme, presto raggiunti da Barnaba, da s. Paolo e da s. Pietro (che la tradizione designa come primo vescovo), A. è la città ove i cristiani assunsero questo nome, ed ebbe prestissimo una posizione preminente, riconosciuta ufficialmente nei concili di Costantinopoli (381) e di Efeso (431). Nel 2° sec. si affermò la figura del grande vescovo martire, s. Ignazio; nel 3°, quelle del vescovo eretico Paolo di Samosata e di un altro martire, Luciano (m. 312), dal cui insegnamento si è soliti far derivare la scuola teologica di A.; discepoli di Luciano furono Ario ed Eusebio di Nicomedia. All'attività dello stesso Luciano si riconduce quella degli scriptoria antiocheni, la cui influenza si nota nell'arte della miniatura e sulla stessa trasmissione del testo greco della Bibbia. Già nella stessa cura dell'esattezza testuale si può ravvisare una delle caratteristiche della scuola, razionalisticamente intenta a cogliere, contro le tendenze allegorizzanti della scuola teologica alessandrina, il senso letterale e storico, la cui comprensione è considerata necessario presupposto all'indagine del senso spirituale e tipico. I principali esponenti del centro antiocheno furono Diodoro di Tarso, il vero fondatore della scuola, e i suoi discepoli, s. Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia, da cui dipesero Teodoreto e Nestorio; l'indirizzo della scuola fu quello di mettere in rilievo, di fronte all'arianesimo e all'apollinarismo, la distinzione tra le persone della Trinità e l'integrità della natura umana di Gesù Cristo, pur senza giungere a una spiegazione soddisfacente dell'unione delle nature. Anche questo atteggiamento è antitetico alla scuola di Alessandria; di qui, con l'aggiunta di vari contrasti di preminenza, derivò l'urto nel concilio di Efeso (431), cui seguì l'accordo tra il patriarca Giovanni e s. Cirillo (433). Successivamente in A. si rafforzarono i monofisiti giacobiti e si intensificarono i contrasti tra questi e gli ortodossi, o melchiti.

Antropologia filosofica

Parte della filosofia che indaga le caratteristiche essenziali dell'uomo, che lo distinguono da tutti gli altri esseri.

Origine. L'a. f. ha le sue radici nella filosofia tedesca del tardo Settecento e in particolare nell'opera di Kant e di Herder. Kant distingue due tipi di antropologia: quella fisiologica, che studia l'uomo in quanto essere appartenente al mondo della natura; quella pragmatica, che si occupa dell'uomo in quanto distinto e autonomo dalla natura, cioè in quanto essere libero (cfr. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, 1798). Per parte sua Herder ravvisa il carattere specifico dell'uomo proprio nella sua debolezza: mancando di tutta una serie di istinti che regolano la vita degli altri animali, egli, proprio in tale mancanza, trova la radice della propria libertà e costruisce razionalmente e consapevolmente il proprio mondo. Nel 19° sec. Feuerbach e Marx, riprendendo l'impostazione di Kant e Herder, oltre che aspetti di quella di Hegel, concepiscono l'essenza umana come universale e attiva. Il giovane Marx, in particolare, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, vede nella progressiva attuazione di tale essenza la prospettiva della storia futura, che si svilupperà come un'antropologizzazione della natura, un totale dominio tecnico e collettivo dell'uomo su di essa.

Il Novecento e Max Scheler. La vera e propria fondazione dell'a. f. si ha nel Novecento, in particolare con Scheler, dopo che, nel corso del secolo precedente, sia l'antropologia in senso naturalistico sia il complesso delle scienze umane (specialmente l'antropologia culturale o etnologia, la linguistica, la psicologia sperimentale) erano venute frantumando secondo prospettive particolari il concetto unitario di uomo. Con Scheler e la sua opera *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), la filosofia torna a riproporsi come necessario momento sintetico rispetto a tale dispersione disciplinare. Al dualismo cartesiano Scheler attribuisce in particolare la responsabilità di aver ostacolato il progresso della dottrina antropologica, rompendo i ponti fra la componente corporea e quella spirituale dell'uomo. Tuttavia, seppure su diverse basi, anche Scheler finisce per riapprodare al dualismo e allo spiritualismo. Fondandosi soprattutto sulle ricerche del biologo tedesco J. von Üxküll, punto di riferimento fondamentale per tutti gli autori che negli anni fra le due guerre si sono occupati di antropologia, egli sottolinea che, mentre gli animali sono limitati ad ambienti particolari, l'uomo è essenzialmente aperto al mondo nella sua globalità. Correlato di questa apertura globale è la sua capacità di costituire un mondo oggettivo e quindi di essere libero dal determinismo dell'ambiente circostante: in ciò, secondo Scheler, l'uomo manifesta la sua natura spirituale, che lo stacca da tutti gli altri esseri. In questo modo all'a. f. viene conferita di nuovo una superiorità rispetto a tutti gli studi antropologici particolari cui sopra si accennava.

Plessner. L'esigenza di Scheler di superare il dualismo cartesiano viene ripresa da H. Plessner, che tuttavia dà un rilievo molto maggiore, nella sua a. f., al nesso dell'uomo con il vivente e con la sua corporeità. Nell'opera *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), Plessner parte dalla «plasticità» del vivente rispetto ai corpi inanimati, ossia dal fatto che la sua forma non è fissa e determinata, ma è sempre «in via di attuazione», in un processo dinamico di interscambio con l'ambiente. Risulta centrale allora il concetto di «posizionalità», che contraddistingue il vivente rispetto all'inorganico proprio riguardo al rapporto con l'ambiente. Mentre fra un corpo inanimato e l'ambiente il limite è un semplice e statico confine esterno (per es., i confini di un campo sono posti tra esso e i campi circostanti e non appartengono a nessuno dei due enti messi in relazione), un corpo vivente ha i suoi limiti come qualcosa di proprio e non come qualcosa che gli è imposto dall'esterno: esso «si attua» come delimitato rispetto all'esterno. Plessner definisce «posizionalità» questa relazione essenziale con i propri confini, che fa del vivente un'entità essenzialmente dialettica: un rapporto contraddittorio e dinamico di interno ed esterno. Tale rapporto diventa sempre più complesso man mano che si sale nella scala degli esseri viventi, cioè lungo «i gradi dell'organico»: se

l'animale è ancora «centrico», ossia, dal punto di vista del rapporto interno-esterno, «chiuso» nella vita del proprio corpo, ma incapace di riflettere coscientemente tale posizione («L'animale esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro»), l'uomo è anche «eccentrico»: ha cioè sia la «centricità» dell'animale, la consapevolezza animale del proprio corpo, sia la capacità di proiettarsi fuori di sé, nell'ambiente esterno, prendendo distanza da sé stesso, fino al punto di vedersi dal di fuori, di essere come spettatore di sé stesso. In tale eccentricità si radicano tutte le qualità che rendono l'uomo superiore all'animale: in particolare, il linguaggio e la ragione come capacità di creare concetti universali si fondano in questa condizione di vuoto in cui l'uomo viene a trovarsi, volta a volta coinvolto nel mondo che lo circonda e ritirato in sé stesso. Poiché il dentro e il fuori sono due centri fra cui l'uomo oscilla senza riuscire mai a effettuare una sintesi definitiva, egli viene a essere caratterizzato da una drammatica scissione: riflettendo l'angosciosa situazione storico-politica dell'Europa e della Germania fra le due guerre, l'a. f. di Plessner approda, a differenza di quella di Scheler, a una visione aporetica e drammatica dell'uomo, che è strutturalmente esposto a una situazione di crisi e smarrimento permanenti. Nell'opera, scritta durante la seconda guerra mondiale, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (1941), questi caratteri di drammaticità, che danno un tono nettamente esistenzialistico all'opera di Plessner, si accentuano ulteriormente.

Gehlen. Pur fondandosi sui risultati di Scheler e Plessner, Gehlen si riallaccia decisamente, nel suo progetto antropologico, alla linea di Herder, cioè alla sua concezione dell'uomo come essere debole e mancante, la arricchisce di nuovi concetti tratti dalla ricerca biologica e perviene a un quadro radicalmente più pessimistico rispetto agli autori che si sono fin qui esaminati. In *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), che è l'opera più sistematica che Gehlen ha dedicato all'a. f., l'uomo è visto come un «problema biologico particolare», radicalmente contraddittorio: da un lato egli è «incompiuto», carente, indefinito e di conseguenza è «l'essere che agisce», che si produce per poter sopperire a tali mancanze; dall'altro, proprio a causa di questa incompiutezza, invece di avere energie istintuali determinate e finalizzate a fini precisi, come gli animali, egli è dotato di un'energia pulsionale indeterminata e con ciò stesso costituzionalmente in eccesso. Sia l'aspetto di mancanza (in cui la lezione di Herder è evidentissima) sia quello di eccesso pulsionale comportano una essenziale precarietà e instabilità dell'uomo. Ma proprio queste carenze rappresentano la base per una via d'uscita: in quanto carente, l'uomo possiede sempre «uno 'iato', un'interna distanza delle pulsioni dall'azione»: congiungendo l'attivismo di Fichte alla tematica del superuomo e della trasvalutazione di tutti i valori di Nietzsche, Gehlen vede nel disciplinamento e nell'etica quei momenti di radicale costruttivismo che valgono a irregimentare l'infinità degli stimoli vitali in schemi stabili. La plasticità che caratterizza il corredo istintuale dell'uomo permette di creare tutta una serie di strumenti che portano al suo controllo: linguaggio, educazione, istituzioni sociali in generale sono quelli a cui Gehlen conferisce l'importanza maggiore, in quanto sono in grado di «selezionare» e «ridurre» l'infinità degli stimoli naturali. In tal modo, l'antropologia di Gehlen ha un esito pessimistico e fortemente autoritario: la mancanza e l'eccesso fondano la libertà dell'uomo, ma questa non può attuarsi che come radicale disciplinamento, come creazione di un ferreo apparato istituzionale a cui l'uomo deve sottomettersi.

Cassirer. L'a. f. di Cassirer è frutto dell'ultima parte della sua attività filosofica, ma ha i suoi presupposti nella riflessione precedente dell'autore, che è una forma originale di neokantismo, in cui la lezione di Herder, di Goethe, di Schelling e di Humboldt è fondamentale. Nella *Filosofia delle forme simboliche* (3° voll., 1923-29), Cassirer elabora un'articolata analisi dei vari modi di sintetizzare il materiale sensibile (modi che egli definisce «forme simboliche»), i quali sono tipici

della cultura umana e segnano una discontinuità di essa rispetto al regno naturale: il linguaggio, il mito, il concetto, su cui si basa la scienza. Carattere centrale di questa concezione è la sostituzione di ogni visione sostanziale con un punto di vista prettamente funzionale: così quel che distingue la cultura umana dalla natura sono le forme simboliche in quanto modalità costruttive della conoscenza e della realtà che sono specifiche della specie umana. Da un lato, Cassirer pone uno sviluppo teleologico dalle forme simboliche più elementari a quella più complessa (la razionalità scientifica) e non mette in discussione il carattere di verità conoscitiva di quest'ultima, dall'altro, egli cerca un equilibrio fra la scienza e le altre forme simboliche, sulla strada della kantiana Critica del giudizio (1790). Un ulteriore approfondimento del tema del linguaggio, di cui Cassirer conobbe precocemente le interpretazioni strutturalistiche, e una maggiore centralità conferita all'antropologia culturale, oltretutto la drammatica esperienza dell'avvento del nazismo in Germania e della seconda guerra mondiale, con il suo conseguente esilio, condussero Cassirer all'elaborazione definitiva della sua antropologia contenuta nel Saggio sull'uomo: introduzione a una filosofia della cultura (1944). In essa il tema delle forme simboliche come caratteristica specifica e distintiva dell'uomo continua a essere centrale, tuttavia la posizione di Cassirer appare più pessimistica: lo sviluppo di una razionalità sempre più dispiegata è tutt'altro che garantito, poiché la possibilità di una regressione verso forme mitico-totalitarie rimane aperta e la cultura è dunque sempre tragicamente minacciata dalla possibilità di una ricaduta nella barbarie.

Antroposofia

Dottrina teosofica che sta alla base di un movimento internazionale promosso da Steiner, che, staccatosi (1913) dalla Società teosofica, fondò la Società antroposofica a Dornach (Basilea), con sede al Goetheanum. L'a. si rifà agli stessi concetti fondamentali delle moderne dottrine teosofiche (→ teosofia), e concepisce la realtà universale come una manifestazione divina in continua evoluzione: anche gli uomini si vanno evolvendo e perfezionando attraverso innumerevoli ritorni alla vita fisica, o reincarnazioni, nello sforzo costante di sviluppare, elevare e universalizzare il proprio spirito, esauendo il destino che, con le loro precedenti azioni, si sono andati preparando. L'a. afferma di fondarsi su una «scienza occulta», ossia sopra una serie di esperienze reali, di ordine psichico e spirituale, che divengono accessibili per coloro i quali applichino i metodi di sviluppo spirituale capaci di porre l'uomo a contatto del mondo soprasensibile. L'a. nega di essere una religione, anche se utilizza e giustifica elementi tratti dalle religioni storiche: in partic. considera il cristianesimo come un momento essenziale nell'evoluzione umana e cosmica, ritrovando in Cristo lo spirito centrale del cosmo – o spirito solare – che ha mediato il congiungimento tra il divino e l'umano.

Araba, filosofia

Si può parlare di filosofia araba a proposito di fenomeni storici avvenuti in ambiti culturali e religiosi diversi, che presentarono differenze anche a seconda del periodo storico e dell'area geografica in cui si collocavano, ma che sono fundamentalmente accomunati dall'impiego di una stessa lingua: l'arabo. Il termine include in effetti sia la filosofia definita islamica o a.-islamica, che nacque nel Vicino Oriente medievale di religione musulmana, sia la filosofia definita a.-cristiana, che adottò l'arabo come lingua di espressione in seguito ai suoi stretti contatti con il mondo islamico, insieme alla lingua tradizionale del Vicino Oriente cristiano: il siriano. A questi

due fenomeni si accostò un terzo, rappresentato dalla filosofia definita giudeo-a.; essa, tuttavia, rientra meglio nell'ambito della filosofia giudaica (→ giudaica, filosofia).

La filosofia arabo-cristiana. Includendo in essa anche la filosofia che più propriamente si dovrebbe definire siriana, la filosofia a.-cristiana viene a essere collocata in area mesopotamica (Siria, Iraq) nei secc. 6°-13°. Gli autori che ne fecero parte condividevano il fatto di appartenere a due sette cristiane, presenti in quell'area durante il Medioevo, benché su due posizioni teologiche diametralmente opposte: la Chiesa giacobita e quella nestoriana, che facevano prevalere l'una la natura divina e l'altra la natura umana di Gesù Cristo. Alla prima appartennero filosofi che si espressero prevalentemente in lingua siriana, e che si dedicarono soprattutto a quelle questioni di carattere logico e metafisico-teologico che toccavano i temi fondamentali della loro religione: tra di essi si possono ricordare Sergio di Rēsh 'ainā (m. 536), i commentatori della logica di Aristotele attivi intorno al 700 (Atanasio di Balad, Giorgio vescovo degli Arabi), e i teologi Giacomo di Edessa (m. 708), Mosè bar Kēfā (m. 903) e Giovanni di Dara (9° sec.); nel 13° sec. scrissero enciclopedie filosofico-scientifiche i due autori monofisiti Severo bar Shakkō (m. 1241) e soprattutto Gregorio Bar Hebraeus (1225-1286), massimo rappresentante di questa filosofia. Nei secc. 9°-10° alcuni di questi filosofi, che lavoravano a Baghdad, continuarono l'opera dei loro predecessori, esprimendosi però in lingua araba: è il caso di Yahyā Ibn 'Adī (m. 974) e Abū 'Ālī Ibn Zur'a (943-1008). Alla chiesa nestoriana appartennero invece autori che, a partire dal 9° sec., svolsero soprattutto opera di traduzione dei testi filosofici e scientifici dal greco al siriano e dal siriano all'arabo, per conto dei lettori musulmani: tra di essi vanno segnalati innanzitutto Hunain Ibn Ishāq e i suoi discepoli, attivi a Baghdad tra l'850 e il 910 circa.

La filosofia arabo-islamica. Questo fenomeno delle traduzioni rappresentò un importante punto di partenza per lo sviluppo della filosofia a.-islamica: proprio su testi della filosofia e della scienza greca (soprattutto le opere di Aristotele e dei suoi commentatori, ma anche scritti di Ippocrate e Galeno, Tolomeo ed Euclide, e almeno alcune opere di Platone e dei principali autori della scuola neoplatonica: Plotino, Porfirio e Proclo), tradotti in arabo da autori cristiani tra l'800 e il 1000 circa, i filosofi musulmani del Medioevo posero le basi di un loro pensiero autonomo. La filosofia a.-islamica ebbe inizio in Iraq, e in particolare a Baghdad, nella prima metà del 9° sec., e da lì si estese nei tre secoli successivi – che rappresentarono il suo momento di massimo sviluppo – innanzitutto in Iran, e in seguito in altri paesi vicini, spingendosi fino all'Africa settentrionale; a caratterizzarla fu soprattutto la necessità di accordare la filosofia in quanto studio razionale del reale con i contenuti della tradizione religiosa islamica. La prima manifestazione di una filosofia a.-islamica si ebbe nell'iracheno al-Kindī, noto come il «filosofo degli Arabi» per eccellenza. Egli si dedicò all'organizzazione di una serie di traduzioni parafrastico-interpretative in arabo e produsse, tra l'altro, fonti fondamentali della filosofia neoplatonica medievale come la *Ūtūlūġīyā* (Teologia) dello pseudo-Aristotele e il *Kalām fī mahd al-khā'ir* («Discorso sul bene puro», più noto come *Liber de causis*), nonché le versioni arabe di una serie di scritti greci di Alessandro di Afrodisia o a lui attribuiti. Lui stesso, fondamentalmente un neoplatonico, si interessò anche ad aspetti della metafisica aristotelica: un interesse che egli rivelò nella sua opera filosofica principale, *al-Falsafa al-ūlā* («La filosofia prima»). Nei suoi numerosi scritti filosofici egli toccò temi di carattere metafisico, fisico, psicologico (fu il primo a introdurre nella filosofia a. la questione della natura dell'intelletto umano nella sua *Risāla fī l-'aql*, «Epistola sull'intelletto») ed etico (ispirandosi all'ideale stoico dell'apatia); suo fu anche un dizionario terminologico, che

pose le basi per il pensiero dei suoi successori. Si può parlare di neoplatonismo anche nel caso di altri due importanti autori della filosofia a.-islamica medievale della prima metà del 10° sec. Abū Bakr al-Rāzī fu soprattutto un medico, ma si dedicò anche alla filosofia, sviluppando tematiche e dottrine ispirate al platonismo e al pitagorismo, con posizioni fondamentalmente antiaristoteliche (fu tra i primi, nella filosofia medievale, a negare i concetti aristotelici di spazio e tempo finiti); il suo fu nel complesso un razionalismo non privo di elementi tratti da religioni non islamiche (mazdeismo, manicheismo, buddismo e induismo), che lo portò in contrasto con alcuni aspetti dell' Islam e comportò la distruzione di molte sue opere. Le *Rasā'il Ikhwān al-safā'* («Epistole dei Fratelli della purità»), un'enciclopedia filosofico-scientifica in 52 trattati, fu senz'altro orientata al neoplatonismo, probabilmente assunto attraverso l'interpretazione datane dalla setta islamica degli ismailiti; si pensa che l'anonimo autore possa essere identificato con il musulmano spagnolo Abū l-Qāsim Maslama al-Maǧrībī, redattore di uno scritto esoterico, *Ġāyat al-ḥakīm* («Il fine del sapiente»). Contemporaneamente al neoplatonismo, si sviluppò nel mondo islamico un aristotelismo fondato sul commento agli scritti dello Stagirita: commento che, presso i numerosi esponenti di questo aristotelismo, assunse il carattere di un riassunto interpretativo, o di una parafrasi adattata alle esigenze del lettore, o di un commento puntuale alla lettera del testo (riportato interamente in traduzione araba), o anche di un'enciclopedia filosofica. Il primo commentatore, detto il «secondo maestro» dopo Aristotele, fu al-Fārā'bī. Le sue epitomi della logica di Aristotele ebbero una notevole influenza sulla filosofia a.-islamica ed ebraica medievale; il suo celebre trattato epistemologico, *Ihsā' al-'ulūm* («La classificazione delle scienze»), seguì uno schema originale, che accostò Aristotele alle scienze religiose islamiche; il suo trattato sull'intelletto riprese e sviluppò l'analogia opera di al-Kindī. Egli fu comunque noto anche per le sue opere di carattere etico-politico, tra le quali spiccò al-Madīna al-fādila («La città virtuosa»): in quest'ultima partì da una sintetica esposizione della teologia, della metafisica, della fisica e della psicologia umana, per arrivare a esporre la propria idea dello Stato ideale, governato da un imām con l'assistenza di un senato di filosofi. Filosofo razionalista anche nel suo approccio alla religione islamica, al-Fārā'bī creò a Baghdad una scuola che continuò ad approfondire e perfezionare il suo pensiero fino alla metà del sec. 11°. «Nuovo Aristotele» fu invece definito il filosofo medievale che ebbe più successo nel mondo arabo-islamico: Avicenna. Originario come al-Fārā'bī dell'Asia centrale e autore fecondissimo (fu celebre nel mondo islamico come mistico, e anche in quello latino come medico), nelle sue numerose opere filosofiche trattò i contenuti degli scritti logici, fisici e metafisici dello Stagirita in forma sistematica, costruendo delle enciclopedie nelle quali adattò il pensiero del filosofo greco alle esigenze proprie e della propria religione, nel tentativo di conciliare la tradizione aristotelica e le dottrine dell' Islam: un tentativo che non esclude nuove proposte su questioni come la natura dell'anima umana, o quella del tempo e dello spazio. Le sue due enciclopedie filosofiche più note e diffuse nel Medioevo, al-*Šifā'* («La cura», in 10 voll.) e al-*Naǧāt* («La salvezza», in tre parti), rientravano in questa finalità, da lui seguita anche in altri scritti; tra di essi va ricordato al-*Falsafa al-mašrīqīya* («La filosofia orientale» o illuminativa), dove la filosofia venne posta su basi non tanto razionali e sillogistiche (secondo lo schema aristotelico), quanto di carattere intuitivo. Avicenna lasciò dopo di sé non una semplice scuola, ma un vero e proprio orientamento di pensiero, che ebbe nei secoli successivi numerosi sostenitori, ma anche diversi oppositori. Questo 'avicennismo' si fondò su una interpretazione di Avicenna come creatore di un aristotelismo innovativo (rientrò in questa categoria l'ebreo convertito all' Islam Abū l-Barakāt al-Baǧhdādī, m. 1164), o assunse i caratteri dell' «illuminazionismo», ossia di una teosofia neoplatonizzante dove il pensiero di Avicenna venne alterato e adattato (è il caso di autori come Sihāb al-dīn al-Suhrawardī, m. 1191). L'avicennismo, che apparve sotto molti aspetti in contrasto con la dottrina teologica dell' Islam

sunnita, all'interno di quest'ultimo provocò come reazione la difesa della teologia ufficiale asharita, rappresentata nel sec. 11° dal suo massimo esponente, il persiano al-Ġazālī. Egli, dopo aver studiato a lungo il pensiero di Avicenna, lo espose e lo confutò in una sorta di trilogia di carattere filosofico e teologico. Nella prima delle tre opere, *Mi'yār al-'ilm* («La bilancia della conoscenza»), espose la logica di Aristotele adattandone i contenuti alle esigenze della teologia islamica; nella seconda, *Maqāsid al-falāsifa* («Le intenzioni dei filosofi»), riassunse i contenuti della logica, fisica e metafisica del *Daneš nameh* («Il libro della scienza») di Avicenna, per criticarli; questa critica, che mirò a rilevare l'irrazionalità di venti punti della fisica e metafisica avicenniana, venne svolta nella terza opera, *Tahāfut al-falāsifa* («La confutazione dei filosofi»). Sul solco di al-Ġazālī si collocò poi un teologo e filosofo persiano, *Fakhr al-dīn al-Rāzī*. Nel 12° sec., la filosofia a.-islamica fondata, come quella di al-Fārā'bī e di Avicenna, sull'interpretazione del pensiero di Aristotele, ebbe un sorprendente, sebbene effimero sviluppo nella Spagna musulmana (l'odierna Andalusia) e nel vicino Maghreb; grazie a tale sviluppo essa esercitò una notevole influenza non tanto sul pensiero islamico in generale, quanto sulla filosofia ebraica medievale e sulla scolastica latina. A rappresentarla furono tre autori. *Ibn Bā'ggia* (m. 1138-1139) fu innanzitutto commentatore (restano i suoi commenti alla logica, alla fisica e alla psicologia di Aristotele, sistematici e razionalmente ordinati), ma anche autore di scritti filosofici originali: il più noto fu *Tadbīr al-mutawahhid* («Il regime del solitario»), che sviluppò un tema già presente in al-Fārā'bī descrivendo i caratteri etici e intellettuali del filosofo ideale. *Ibn Ṭufāil* (1110 - 1185), forse allievo di *Ibn Bā'ggia*, approfondì sostanzialmente l'idea di quest'ultimo, presentando nella sua opera filosofica, *Hayy ibn Yaqzān* («Il vivente figlio del vigilante»), un tema parzialmente accennato in alcuni scritti di Avicenna, ma da lui diversamente affrontato. L'immagine ideale che *Ibn Ṭufāil* qui presentava era quella di un uomo che, lasciato solo con sé stesso fin dalla nascita, è in grado di sviluppare da solo una propria filosofia, di stampo fondamentalmente aristotelico, la quale poi, quando egli si confronta con altri uomini, dimostra di essere arrivata sostanzialmente alle stesse conclusioni della religione rivelata. Averroè, filosofo e medico oltre che giudice, rappresentò il pensatore arabo-islamico più noto nell'Occidente ebraico e cristiano, grazie alle traduzioni medievali e rinascimentali, in ebraico e in latino, di molte delle sue opere, all'origine dello sviluppo dell'«averroismo». Egli divenne celebre soprattutto come commentatore di quasi tutta l'opera di Aristotele, alla quale dedicò tra il 1160 e il 1195 ca. commenti di carattere ora riassuntivo (le *Epitomi*), ora parafrastico (i *Commenti medi*), ora letterale (i *Commenti grandi*). Su molti punti egli fu in contrasto con le interpretazioni di queste opere date dagli autori arabi a lui precedenti: sua volontà fu quella di tornare, nella logica come nella fisica e nella metafisica, al vero Aristotele, intendendo liberarlo dalle forzature medievali e accettando invece volentieri alcune delle interpretazioni date dai commentatori greci (da *Alessandro di Afrodisia* in poi). Peraltro, Averroè non evitò di affrontare, specie nel suo *Fasl al-maqāl* («Il trattato decisivo»), la difficile questione del rapporto tra filosofia aristotelica e religione islamica, formulando una dottrina che, spesso erroneamente definita «della doppia verità», fu invece fondata sull'idea che filosofia e religione, se correttamente interpretate, giungano sostanzialmente alle stesse conclusioni. La f.-islamica non si chiuse con Averroè, anche se i suoi sviluppi rimasero relativamente poco noti. Tra il 1200 e il 1800 ca., vi furono parecchi autori che, in diverso modo, vanno ascritti a essa. Tra di loro, si possono ricordare: lo spagnolo *Ibn Sab'ī'n* (1217-1270), che approfondì temi del pensiero di Averroè in chiave razionalistica; 'Abd al-Latīf al-Baghdādī (m. 1231), che ritornò al neoplatonismo di al-Kindī; il persiano *Nāṣir al-dīn al-Ṭūsī* (1201-1274), che fu tra l'altro commentatore di Avicenna; il tunisino *Ibn Khaldū'n* (1332-1406), primo filosofo della storia del mondo arabo; il persiano *Mūllā Sadrā Širāzī* (1571/1572-1640), che fu protagonista di una rinascita di interesse per la filosofia a.-islamica

medievale nella Persia dei Safàvidi. Sembra più difficile parlare di una filosofia a.-islamica vera e propria nell'età contemporanea, dall'inizio del 19° sec. in poi. Venuti meno i punti di riferimento rappresentati dagli autori tradizionali, sono sorte nel mondo arabo, durante il 20° sec., tendenze di pensiero che si sono fundamentalmente interessate ai problemi puramente politici delle nazioni islamiche: il nazionalismo arabo, il socialismo arabo. L'Islam ha continuato a rappresentare nei paesi arabi un fatto imprescindibile; ma esso è stato tendenzialmente in opposizione all'idea moderna di una filosofia come disciplina laica, affrancata dai rapporti con la religione: un'idea che nel mondo arabo non si è molto affermata.

Aristotelismo

Influsso esercitato direttamente o anche soltanto indirettamente da Aristotele nella storia del pensiero.

L'aristotelismo antico. L'antichità conobbe di Aristotele soprattutto gli scritti essoterici e giovanili, in opposizione ai quali si orientò, per es., il pensiero di Epicuro. Grande influenza ebbe, inaugurando una tradizione letteraria e filosofica, soprattutto il *Protreptico*, tenuto presente anche da scrittori cristiani, mentre attraverso l'*Hortensius* ciceroniano suscitava la vocazione filosofica di s. Agostino. Uno sforzo per eliminare il contrasto tra Platone e Aristotele fu fatto dal neoplatonismo; Porfirio scrisse la celebre *Introduzione*, o *Isagoge*, alla logica aristotelica, resa poi nota in Occidente attraverso la traduzione di Boezio. Fu soprattutto attraverso l'opera di quest'ultimo che la conoscenza di Aristotele iniziò a diffondersi nell'Occidente cristiano. In Oriente, e poi attraverso le traduzioni in latino in Occidente, fu invece determinante l'opera dei traduttori siriani e arabi (dal greco e dal siriano).

L'aristotelismo arabo. Nel mondo arabo-islamico alle dottrine filosofiche variamente ispirate ad Aristotele si accompagnò spesso un'elaborazione in senso neoplatonico. Gli scritti aristotelici – l'*Organon*, ma anche gli scritti di filosofia naturale, la *Metafisica* (→), il trattato *Sull'anima* (→) – vennero infatti tradotti (secc. 8°-10°) assieme ad alcuni commenti e ad alcune opere platoniche e neoplatoniche. I più importanti scritti rimastici sono riconducibili a Plotino e Proclo: la cosiddetta *pseudo-Teologia di Aristotele* o *Libro sulla Signoria divina*, e il *Libro o Discorso sul bene puro*. L'ingresso nel mondo arabo-islamico dell'Aristotele neoplatonizzato fu determinante, oltre che per la logica, per la metafisica, la gnoseologia e l'etica degli autori arabi cristiani e musulmani (tra i principali, al-Kindī, al-Amirī, Alfarabi, Yaḥyā ibn 'Adī, Miskawayh, Avicenna, che intese rinnovare la tradizione aristotelica, Ibn Bāḡga, Averroè, Abū l-Barakāt al-Baḡhdādī). Soprattutto attraverso Avicenna e Averroè – che si impegnò nella restaurazione della più autentica lettura di Aristotele – l'a. arabo influenzò la filosofia occidentale.

Nel Medioevo. Nel secondo quarto del sec. 12°, nell'Occidente latino, si cominciò a conoscere tutta l'opera logica di A. grazie alla versione di Giacomo Veneto (prima si conoscevano solo le *Categorie* e il *De interpretatione* nella versione di Boezio, con l'*Isagoge* di Porfirio); quindi, dalla seconda metà del 12° sec., il mondo latino viene a poco a poco a conoscenza delle opere aristoteliche di fisica, psicologia, metafisica ed etica, attraverso le traduzioni, dal greco o dall'arabo, in latino (i centri principali furono Toledo in Spagna e la corte di Federico II in

Sicilia). Insieme alle opere di Aristotele erano tradotti anche commenti o parafrasi di autori greci e arabi (ricordiamo, nel sec. 12°, le traduzioni di Avicenna; nella prima metà del 13° i commenti di Averroè, nella seconda metà, a opera di Guglielmo di Moerbeke, alcuni commenti di Temistio, Simplicio, Filopono). Le traduzioni dei commentatori arabi anteriori ad Averroè portavano nell' a. l' influsso di elementi eterogenei, soprattutto platonici. In questo senso grande importanza ebbero le opere di Avicenna e il *Liber de causis* (→) attribuito ad Aristotele che, tradotto nella seconda metà del 12° sec. (sarà Tommaso d' Aquino a indicare la sua derivazione da Proclo), e considerato il coronamento della sua *Metafisica*, impose a questa una prospettiva schiettamente platonica. La fortuna degli scritti aristotelici fu da subito ampia negli ambienti universitari: ne sono testimonianza le condanne parigine del 1210 e del 1215 che proibivano la lettura delle opere aristoteliche di filosofia naturale e di metafisica e i commenti relativi. Era questo un segno della reazione degli ambienti teologici che – ispirati alla tradizione agostiniana – vedevano nella filosofia di Aristotele un naturalismo del tutto estraneo e inconciliabile con il cristianesimo; in particolare, si denunciava nel sistema aristotelico la negazione della provvidenza, l' assenza di una dottrina dell' immortalità dell' anima, la negazione della creazione e della prospettiva escatologica per l' asserita eternità del mondo. Tuttavia, già nella prima metà del 13° sec., e non soltanto a Parigi (a Toledo e a Oxford, dove quelle proibizioni non valevano, Aristotele veniva infatti letto), si rileva una progressiva utilizzazione delle opere di Aristotele, che infine, nel 1255, entravano ufficialmente negli statuti della facoltà delle arti. Ciò comportò una lenta ma radicale trasformazione di tutta la filosofia e teologia medievali che – incardinate fino ad allora sulla tradizione platonico-agostiniana – venivano a far proprie le fondamentali strutture della filosofia aristotelica. Il trionfo dell' a. non fu però incontrastato: una vivace reazione degli ambienti teologici è infatti documentata sia negli scritti teologici della seconda metà del 13° sec. (esemplari sono in questo senso le *Collationes in Hexaëmeron* e *De donis Spiritus Sancti* di s. Bonaventura), sia dalle condanne parigine del 1270 e del 1277 che colpivano numerose tesi aristoteliche, caratteristiche non soltanto delle interpretazioni arabe (soprattutto averroistiche), ma in parte anche della filosofia di Tommaso d' Aquino, il quale pure aveva ritenuto di poter conciliare l' a. con gli insegnamenti cristiani. D' altra parte, anche nel campo più schiettamente filosofico si cominciarono presto a indicare i punti dubbi del pensiero aristotelico e, soprattutto con l' occamismo, che pure in gran parte dipende da Aristotele, si giunse, lungo il sec. 14°, a una critica acuta di fondamentali tesi aristoteliche e del ' concordismo ' di tipo tomista. L' a. restò comunque il costante punto di riferimento della speculazione filosofica della metà del 13° sec.; anche le caratterizzazioni delle varie scuole finirono per essere piuttosto relative a particolari interpretazioni del pensiero di Aristotele, senza rifiutare, anzi accettando, la sua generale concezione fisica e metafisica.

Umanesimo e Rinascimento. Legato com' era all' insegnamento universitario, l' a. sopravvisse per tutto il Rinascimento, fino al Seicento inoltrato. Alle interpretazioni del pensiero dello Stagirita che in buona parte ripetevano le prospettive dell' a. medievale (averroismo, tomismo, scotismo, occamismo), se ne affiancarono altre e diverse, come l' alessandrismo, legata alla riscoperta del I libro del trattatello *De anima* di Alessandro di Afrodisiade (che ebbe il suo maggiore rappresentante in Pomponazzi), e la simpliciana, legata alla riscoperta del commento di Simplicio e al tentativo di risolvere certi problemi di esegesi aristotelica attraverso i motivi platoneggianti. Ma intanto la cultura rinascimentale andava verso nuovi problemi e interessi, soprattutto fuori degli ambienti universitari; la tematica filosofica si allargava attraverso la conoscenza di altri maestri del pensiero antico e il dischiudersi di nuovi orizzonti. Lo stesso a. si veniva a inserire in

una nuova dimensione storica che gli toglieva il carattere di filosofia unica e vera. La filologia umanistica aveva al contempo allargato notevolmente il dibattito sull'a. con un diretto ricorso agli originali greci o a commenti prima sconosciuti, e spostando anche l'interesse dagli scritti aristotelici di fisica e di metafisica a quelli di etica, politica e retorica.

L'età moderna e la crisi dell'aristotelismo. Estenuato da dispute che interessavano ormai solo i più arretrati ambienti accademici, colpito dal diffondersi di nuovi orientamenti filosofici (Telesio, Bruno, Campanella) e dalle critiche che venivano mosse alla fisica peripatetica, soprattutto dagli esponenti del copernicanesimo (in particolare da Galilei), l'a. andò gradatamente estinguendosi tra la seconda metà del Cinquecento e il secolo successivo. Sopravvisse più a lungo negli ambienti teologici, che tuttavia, malgrado le ancora frequenti condanne di posizioni antiaristoteliche, non riuscirono a salvarlo dal suo definitivo tramonto. Fatta eccezione per Leibniz, che integrò nella propria filosofia elementi fondamentali della speculazione aristotelica, l'a. ritornò, più che altro come tomismo rinnovato, nelle scuole della Chiesa cattolica, verso la seconda metà del sec. 19° (→ neoscolastica).

Attualismo

La filosofia di Gentile e la corrente di pensiero da essa iniziata nella cultura italiana. Il primo documento dell'a. filosofico è una comunicazione fatta da Gentile alla Biblioteca filosofica di Palermo nel 1911 su L'atto del pensare come atto puro (successivamente ampliata e sviluppata in Riforma della dialettica hegeliana, 1913). Tale filosofia riduce la realtà a spirito (spiritualismo assoluto) e intende lo spirito come 'atto' non nel senso aristotelico di realtà che è già tutto quello che può essere nella sua perfezione (actum), bensì all'opposto nel senso di actus, o realtà che è in quanto si fa (quatenus fit); atto è la stessa autocoscienza come processo pratico e teorico di fondazione di sé. Nella scuola attualistica si distingue un'ala sinistra, antimetafisica e antiteologica, e un'ala destra, tendente a conciliare l'a. con la trascendenza teistica. Si sono formati alla scuola dell'attualismo gentiliano, pervenendo poi taluno a posizioni diverse da quelle del maestro e a volte con queste assai contrastanti: Arangio-Ruiz, Battaglia, Calogero, Cammarata, Cleto Carbonara, Carlini, Mario Casotti, Chiavacci, Ernesto Codignola, Cecilia Dentice d'Accadia, De Ruggiero, Fazio-Allmayer, Guzzo, La Via, Lombardi, Lombardo-Radice, Giuseppe Maggiore, Adolfo Omodeo, Saitta, Sciacca, Spirito, A. e Luigi Volpicelli.

Averroismo

Corrente della scolastica (propr. a. latino; ma la storiografia più recente ha proposto anche altre denominazioni, tra cui aristotelismo radicale o eterodosso o integrale) che dal 13° sec. fino a tutto il 16° sec. si rifà ad Aristotele, seguendo l'interpretazione di Averroè (→). Si può distinguere un primo a. (1220-30), che, contro Avicenna, pretende di restituire all'uomo l'intelletto, e un secondo a., che, rileggendo Averroè, pone invece sia l'intelletto materiale sia l'intelletto agente come separati, e lascia all'uomo solo i fantasmi. Il centro dell'a. fu, nella seconda metà del 13° sec., la facoltà delle arti di Parigi dove insegnavano gli averroistae Sigieri di Brabante (che si può considerare il caposcuola), Bernieri di Nivelles e Gosvino di La Chapelle. Importante è infine la figura di Boezio di Dacia. Nel commentare Aristotele, gli averroisti sostenevano la separatezza dell'intelletto possibile, unico per tutti come quello agente, negando così l'immortalità personale

e la provvidenza; il mondo è eterno e la necessità domina la volontà umana. Più che sulla loro personale adesione a tali dottrine, essi insistevano però sull'autonomia della ricerca filosofica rispetto alla fede. Non professando necessariamente come proprie le dottrine che derivavano dalla filosofia di Aristotele, gli averroisti le rivendicavano vere per la filosofia. Così, se queste non concordavano con la verità rivelata, essi concludevano l'impossibilità di rendere cristiano Aristotele, dichiarando di rigettare, come credenti, le stesse dottrine che, in quanto filosofi (*artista*), ritenevano «vere», perché coerentemente dedotte dai principi aristotelici. Tale posizione suggerì però agli avversari l'idea – come tale estranea ad Averroè – che essi professassero una «doppia verità» o piuttosto due distinte verità (quasi *essent duae veritates*). Distinguendo il discorso del religioso da quello del filosofo (tesi di Averroè ignota al mondo latino sarà invece quella della necessaria modulazione del discorso in relazione alle capacità dell'interlocutore), essi separavano il campo del soprannaturale da quello naturale, permettendo per altro, all'interno della disciplina filosofica, lo sviluppo di questioni indipendenti. Avversari degli averroisti furono gli scolastici della corrente avicennistico-agostiniana (Bonaventura), ma anche Alberto Magno e Tommaso d'Aquino (autore del *De unitate intellectus contra averroistas*) che, pur critici, ebbero un debito dottrinale certo nei confronti di Averroè. La critica di Tommaso mirava del resto anche a evitare la messa in accusa dell'aristotelismo e alcune tesi dello stesso Tommaso d'Aquino finirono per essere condannate. L'autorità ecclesiastica a Parigi condannò infatti le tesi averroistiche (sempre unite a tesi più genericamente aristoteliche) nel 1270 (13 proposizioni) e poi nel 1277 (219 proposizioni, fra le quali alcune di Tommaso d'Aquino); Sigieri, accusato di eresia, si recò alla corte papale per difendersi, ma finì per essere ucciso (forse da un servo). L'a. ebbe molti seguaci a Parigi (Giovanni di Jandun; Marsilio da Padova, nel 14° sec.), ma anche a Oxford, e specialmente in Italia, all'università di Padova (Pietro d'Abano; Paolo Nicoletti, detto Paolo Veneto; e Nicoletto Vernia, ormai del 15° sec.), a Bologna (Giovanni di Jandun; Taddeo da Parma; Angelo d'Arezzo) e a Firenze; si parla infatti anche di a. italiano, nel quale potrebbe andare incluso secondo alcuni anche Dante. Poiché le opere di Aristotele, studiate nelle università, erano quasi sempre accompagnate dal commento di Averroè (che a volte anzi era fatto obbligo di seguire), l'a. si mantenne forte fino a tutto il 16° sec., per opera di Gaetano da Thiene, Nifo, Achillini, Zimara e altri.

Avicennismo

L'insieme delle dottrine di Avicenna (→) e l'indirizzo che esse rappresentano. Il loro influsso sulla storia del pensiero fu imponente nel mondo islamico, ma notevole anche in quello ebraico e latino. Per quest'ultimo, che conobbe diverse parti del Libro della guarigione (particolarmente importanti la *Philosophia prima* e il *De anima*), si è parlato di a. latino (R. De Vaux), ma anche, più articolatamente, di agostinismo avicennizzante (Gilson). Al di là di tali distinzioni, fra gli autori ispirati da Avicenna e dai suoi temi filosofici (fra cui *essenza ed esistenza*, *emanazione*, *illuminazione dell'intelletto agente*) vi sono Gundisalvi (forse lo stesso che fu suo traduttore), Guglielmo d'Alvernia, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Duns Scoto, Dante. Temi avicenniani passano poi alla filosofia moderna (Descartes, Spinoza, Leibniz).

Berlino, Circolo di

Gruppo di scienziati e filosofi che contribuì alla elaborazione delle dottrine del positivismo logico (→). Costituito, fra gli altri, da Reichenbach, Hempel, i due più eminenti rappresentanti, K.

Grelling, von Mises, Hilbert, A. Herzberg, Dubislav, W. Köhler e K. Lewin, si organizzò a Berlino nel 1920 in Gesellschaft für empirische Philosophie, assumendo più tardi il nome di Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie. Dal 1929 il gruppo iniziò una fattiva collaborazione con il Circolo di Vienna (→) che si concretizzò nella pubblicazione della rivista Erkenntnis (1930). Il circolo si sciolse nel 1933 all'avvento del nazismo.

Cambridge, platonici di

Denominazione sotto cui si comprende un gruppo di filosofi, teologi e moralisti inglesi del sec. 17°. Ispirandosi in parte al De veritate di Herbert di Cherbury e in parte alle dottrine dell'Accademia platonica di Firenze (soprattutto a Ficino e Pico della Mirandola), in polemica con il calvinismo oltre che con il materialismo (particolarmente di Hobbes), i platonici di C. riaffermavano l'innatismo in campo gnoseologico e sostenevano un orientamento razionalista in campo religioso-teologico sulla base di un atteggiamento latitudinarista (→ latitudinarismo) informato a idee e principi di tolleranza. Sul piano strettamente filosofico, più che a specifiche dottrine platoniche, aderivano a un ideale di amore per la verità e per la giustizia che associavano al nome di Platone. Tra le figure più rappresentative, i filosofi Cudworth e More e i teologi-predicatori B. Whichcote, J. Smith, N. Culverwell.

Cambridge, Scuola di

Denominazione con cui si è soliti riferirsi ai filosofi influenzati dalle dottrine di Moore (→) e Wittgenstein (→), che tra gli anni Venti e il secondo dopoguerra insegnarono all'univ. di Cambridge (dove il secondo successe a Moore alla cattedra di filosofia nel 1939), il cui orientamento di pensiero rientra nella più comprensiva filosofia analitica (→) e tende a privilegiare l'analisi del linguaggio comune. Sue caratteristiche sono la ridefinizione di problemi teoretici tradizionali in termini linguistici e l'interpretazione della filosofia come attività «terapeutica». Tra i filosofi che hanno operato a Cambridge condividendo questo orientamento generale i più rappresentativi sono Broad, Wisdom, Malcolm. A partire dai primi anni Cinquanta questo indirizzo di pensiero si è sempre più affermato a Oxford (→ Scuola analitica di Oxford), tanto che, retrospettivamente, si parla, più che di scuola, di Cambridge-Oxford philosophy.

Cartesianismo

Termine con il quale si indica la riflessione di filosofi che si ispirano alle teorie di Descartes nello sviluppo del c. sono significativi sia l'ampliarsi del corpus degli scritti cartesiani, mediante la pubblicazione postuma degli inediti e della corrispondenza, sia la riflessione di pensatori che perseguono l'indirizzo cartesiano o che, muovendo dal nuovo contesto di problemi che vi sono posti, pervengono a sviluppi originali. In quest'ultimo senso si collocano entro il nuovo ambito di problemi scaturiti dalla riflessione cartesiana anche le filosofie di Pascal, di Spinoza o di Leibniz. Negli anni Quaranta del Seicento l'interpretazione materialista delle teorie che Descartes viene elaborando in ambito fisico e fisiologico, espone nel Discorso sul metodo (→) (1637), proposta dal discepolo Henri de Roy (Regius), prof. a Utrecht, costringe Descartes a precisare l'autentica ispirazione della propria filosofia, al di là della molteplicità di impulsi che essa veicola. In Olanda e nei Paesi Bassi il c. trova adesioni e diffusione nelle accademie, pur assimilato, principalmente per favorirne l'accettazione, all'aristotelismo; ciò avviene, per es., nelle opere di Adrianus

Heereboord e Johannes de Raey. L'insegnamento universitario impartito a Lovanio, dove è attivo Geulincx (successivamente prof. a Leida), è invece all'origine della denuncia che avvia la censura e la messa all'Indice delle opere di Descartes (1663). La condanna fa da contraltare a una diffusione sempre maggiore del pensiero e delle opere. Clerselier pubblica i tre tomi delle *Lettres de M. Descartes* (1657-67); Florentino Schuyt cura l'edizione latina de *L'uomo* (*De homine*, 1662), e la medesima opera è pubblicata in francese con l'aggiunta del Trattato sulla formazione del feto nel 1664, con la prefazione di Clerselier e le osservazioni di Louis de La Forge. Nel 1664 è pubblicato anche *Il mondo* (*Le monde*), e, nel 1668, Nicolas J. Poisson pubblica il Trattato di meccanica (*Traité de mécanique*) e il Compendio di musica (*Abrégé de musique*). Nel 1701, in edizione latina, vengono pubblicati per la prima volta le Regole per la direzione dell'intelligenza (*Regulae ad directionem ingenii*) e *La ricerca della verità* (pubblicate in olandese da Jan H. Glazemaker nel 1684). Un'importanza notevole, seppur ristretta a un pubblico di matematici competenti, riveste la traduzione latina della Geometria, annotata da Frans van Schooten, pubblicata a partire dal 1649, in cui l'unificazione fra geometria e algebra viene presentata come l'autentica logica cartesiana. Negli anni della prima diffusione del c. le discussioni si incentrano intorno alla definizione dei due tipi di sostanza, estesa e pensante, che pone il problema del 'dualismo cartesiano', ossia l'esigenza di spiegare come sia possibile l'interazione fra i due ordini di sostanze eterogenee, quale si riscontra nell'uomo ove il pensiero (cogito) agisce sull'estensione (extensio), ossia sul corpo, e viceversa. Secondo Descartes tale unione (unio substantialis) è attestata in maniera tale da non poter essere revocata in dubbio; nel c. invece si propone la soluzione occasionalista, che trae spunto da due brevi accenni contenuti in *L'uomo* ove si afferma che l'anima «sente» il dolore o il solletico «in occasione» dei movimenti del corpo. Adottato con diversi esiti, l'occasionalismo considera unica vera causa dell'interazione fra le due sostanze Dio, che, «in occasione» dei singoli eventi, fa in modo che a ciò che avviene in un ordine di sostanze (per es., l'estensione) corrisponda ciò che avviene nell'altro (per es., il pensiero). La tesi occasionalista viene adottata da Geulincx, da La Forge nel Trattato sullo spirito dell'uomo (1666) e da Gerard de Cordemoy in *La distinzione dell'anima e del corpo* (1666), ove l'impossibilità della causalità reciproca viene estesa all'intero ambito della res extensa. Approfondendo tale tema in senso agostiniano, Malebranche nega che vi possa essere un rapporto di causalità all'interno di ciascun ordine di sostanze, riconducendo ciascuna modificazione (delle cose come delle idee) a Dio. Anche quando si pensa è Dio stesso, mediante l'illuminazione, a provocare la presenza e il susseguirsi delle idee nella mente: in tal senso si può parlare di una visione delle cose in Dio. La teoria malebranchista delle idee provoca un dissidio fra i filosofi di ispirazione cartesiana che induce Arnauld e Pierre-Sylvain Régis a una polemica, nel corso della quale il primo pubblica l'opera *Sulle vere e false idee* (1684). Un ruolo centrale nella diffusione del c. riveste l'attività dei religiosi giansenisti di Port-Royal, ove mediante la celebre *Logica*, pubblicata da Arnauld e Nicole (nel 1662, poi, con importanti modifiche, negli anni successivi), la logica cartesiana viene esposta in modo compatibile con l'insegnamento (e dunque guardando al grande modello della logica aristotelica) e con importanti elaborazioni relative all'applicazione della logica alle materie di fatto; al tempo stesso viene elaborata una riflessione sulla probabilità che ne avvia gli esiti sia verso le discipline morali, sia verso le applicazioni alla conoscenza storica. Se negli scritti del benedettino Robert Desgabets troverà ampia trattazione il problema legato alla possibilità di conciliare il c. con la spiegazione del dogma eucaristico, legato al problema del dualismo delle sostanze è anche l'ampio dibattito sull'animale-macchina, presente fin dalle Seste obiezioni alle *Meditazioni metafisiche* (→) (1641). Nel periodo di diffusione del c. si fronteggiano posizioni riconducibili da un lato alla critica all'antropocentrismo presente in Montaigne e nella tradizione scettico-libertina come

anche le tesi di scolastici quali il gesuita Ignace-Gaston Pardies, e, dall'altro, le tesi di cartesiani quali Schuyt, La Forge, Cordemoy, Clerselier che propongono la soluzione cartesiana anche come nuova arma apologetica. Si tratta di una riflessione di cui l'articolo Rorarius del Dizionario storico critico (→) (1695) di Bayle costituisce un documento esemplare ed esaustivo. Se con l'imporre dell'interpretazione voltairiana esposta nelle Lettere filosofiche (→) (1734) nel sec. 18° si tenderà a evidenziare i limiti del c., privilegiando la scienza newtoniana e la filosofia di Locke, la filosofia di Descartes non cesserà comunque di influenzare le riflessioni, improntate a un naturalismo monista, di Diderot e d'Holbach, né di conoscere una diffusione orientata verso modelli psicofisiologici unificanti principalmente a opera dei medici attivi presso l'univ. di Montpellier, fin dalla seconda metà del sec. 17.

Chartres, scuola di

Tradizione di insegnamenti promossi, nella scuola cattedrale fondata da Fulberto (ca. 960 - 1028), dai maestri che vi furono attivi nel corso del sec. 12°: Bernardo di Tours (cancelliere dal 1119), Teodorico (m. 1155 ca.), Guglielmo di Conches (ca. 1080 - dopo il 1154), Bernardo Silvestre, Clarembaldo d'Arras (m. 1187), Giovanni di Salisbury (tra il 1110 e il 1120 - 1180); Gilberto Porretano, che successivamente insegnò a Parigi, vi fu allievo di Bernardo e cancelliere. I maestri di Ch. orientarono la rinnovata conoscenza degli autori classici (a partire dagli studi di grammatica, incentrati su Donato e Prisciano) verso i testi di Virgilio, Servio, Cicerone, Seneca, Boezio, Marziano Capella, Macrobio, Calcidio e Agostino, privilegiando la tradizione platonica (per cui si parla di platonismo di Ch.). La pratica di insegnamenti impartiti mediante la lettura (lectio) e il commento dei testi, favorì il precisarsi di dottrine scientifiche e cosmologiche e il delinearsi di una costellazione di problemi e interessi fisico-cosmologici che si andò estendendo anche alla riflessione esegetica e teologica. Contro l'idea di una natura studiata essenzialmente in chiave morale e allegorica, mediante tecniche interpretative tese a riconoscerne il simbolo della volontà divina (la natura è il libro «scritto dal dito di Dio» sintetizza Ugo di S. Vittore nel *De tribus diebus*), i maestri chartriani – Teodorico, nel *De sex dierum operibus*, Guglielmo di Conches, nella *Philosophia*, Bernardo Silvestre nel *De mundi universitate* – improntarono la loro riflessione al riconoscimento di processi causali che regolano e ordinano tutto il cosmo. Un ruolo centrale assunse, in tale prospettiva, la cosmologia descritta nel *Timeo* platonico, conosciuto e studiato principalmente nel testo e nel commento tramandati da Calcidio. Le dottrine timaiche trattate mediante le tecniche di interpretazione disponibili, di matrice essenzialmente simbolico-scritturale, ponevano non pochi problemi per essere conciliate con i capisaldi del pensiero teologico cristiano e con il testo biblico. Per ovviare a tali problematiche i maestri di Ch. rinnovarono l'esegesi tradizionale facendo largo uso della tecnica interpretativa dell'*integumentum* («adombramento»): il testo sia filosofico (Platone o Calcidio) sia poetico (Virgilio o Boezio), era considerato veicolo di verità che andavano sceverate dall'involucro sotto il quale erano adombrate, rendendo possibile, per es., la conciliazione del testo timaico con la dottrina cristiana della creazione. Teodorico, incentrando la sua analisi sul rapporto Dio-mondo, ricondotto a quello fra unità-molteplicità e identico-diverso, arricchisce il contesto timaico con il tema boeziano dell'identificazione fra unità (*unitas*) ed essere (*esse*) «tutto ciò che è, è perché è uno» (Boezio); egli risale dalla molteplicità del creato a Dio mediante dimostrazioni matematiche (*arithmeticae probationes*), svolgendo un commento del testo genesiaco *secundum physicam* (in base alla fisica) e *ad litteram* (alla lettera). Per Guglielmo di Conches, fisico e filosofo, Dio crea cause che posseggono consistenza ontologica e capacità causative proprie (astri e divinità inferiori), le quali, a loro volta, completano l'opera della creazione formando i diversi esseri e il

corpo umano. Tali tesi gli valsero l'accusa, da parte del mistico cisterciense Guglielmo di Saint-Thierry (1085 ca. - 1148), di parlare 'fisicamente' di Dio («*physicus et philosophus physice de Deo philosophatur*»). L'ambito della riflessione condotta dai maestri chartriani, oltre che dall'esigenza di armonizzare con il pensiero cristiano le dottrine pagane presenti negli autori utilizzati, è complicato anche dallo sforzo di inglobamento della scienza araba, delle dottrine del Liber de causis e di alcuni testi della tradizione ermetica, ampiamente presente nel testo di Bernardo Silvestre. La descrizione dell'origine del cosmo mediante processi di partecipazione («rendersi parte») e di immanenza dell'essere divino (inteso come forma essendi), motivo timaico tematizzato nei commenti di Calcidio e di Macrobio, conduce infatti a una ipostatizzazione dell'intelletto divino (il cui contenuto sono le forme archetipe) e dell'anima del mondo, in cui Dio diventa l'essere di tutte le cose (*esse omnium*), in alternativa alla soluzione esemplarista della tradizione agostiniana. È in tal senso che il rapporto tra Dio e le cose verrà inteso nelle concezioni immanentiste e panteiste di David di Dinant e di Almarico di Bène, esiti estremi della riflessione avviata dai maestri di Chartres.

Cinici

Seguaci dell'indirizzo filosofico che nelle 'successioni dei filosofi' degli eruditi alessandrini – per lo più riconsiderate criticamente dalla storiografia contemporanea – si vuole avviato da Antistene, l'allievo di Socrate che alla morte del maestro prese a insegnare presso il ginnasio alla periferia di Atene detto Cinosarge («cane agile»). Di qui secondo alcuni deriverebbe la denominazione di c. attribuita ai membri della scuola; più probabile è invece che il termine derivi dall'appellativo «il cane» (ὁ κύων) riferito dapprima a Diogene di Sinope, l'esponente più celebre di questo indirizzo filosofico e successore di Antistene, e poi a tutti i seguaci della scuola. Oltre a designare la vita randagia e indifferente ai bisogni condotta dai c., l'appellativo evidenzia un aspetto del loro stile di vita – quello legato al vagabondaggio, alla scarsa cura del corpo e dei vestiti, all'atteggiamento aggressivo – che dovette colpire profondamente la sensibilità dei contemporanei: il cane è infatti per i Greci simbolo di sfrenata spudoratezza.

Scuola filosofica o stile di vita? Animato da scarsi interessi teoretici e da una prepotente vocazione pratica, più che una scuola filosofica in senso stretto, il cinismo sarebbe secondo alcuni semplicemente uno «stile di vita» (ἔνστασις βίου, come si legge in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VI, 103), consistente soprattutto in un costante esercizio pratico (ἄσκησις) alla ricerca della virtù. Le fonti antiche parlano di ἀναίδεια, la «svergognatezza» cinica, l'assoluta mancanza di pudore nell'agire che si mostrava nel rifiuto di ogni convenienza sociale, e spingeva alla provocante ostentazione di uno stile di vita animalesco e privo di ogni filtro morale. Un altro aspetto della vita pratica del cinico sul quale si sofferma la dossografia antica è la παρρησία, l'abitudine di parlare senza riguardi, con eccessiva libertà, che fu parallelamente scuola di dura sincerità morale. E nel perseguire tale παρρησία, molti c. finirono paradossalmente per diventare scrittori: di qui l'apparente incongruenza di una corrente filosofica che ostenta il più grande disprezzo di ogni forma specifica di cultura (fino quasi a giustificare l'analfabetismo) e che insieme crea una ricca tradizione letteraria: dialoghi, satira giambica, parodie dell'epos, poesia parentica, memorie biografiche, lettere, fino al tropos classico della diatriba, genere semiserio in cui il dialogo socratico si contamina con il discorso sofistico, in un intreccio continuo di citazioni poetiche, racconti e aneddoti, dove cinismo e stoicismo si incontrano nel solco della tradizione della conferenza popolare su temi etici.

Gli esponenti. La scuola c., cui Diogene Laerzio dedica l'intero 6° libro delle Vite dei filosofi, fu attiva fino al 5° sec. d.C. Tra i discepoli di Diogene si ricordano Onesicrito, Monimo e Cratete di Tebe, che convertì al cinismo la moglie Ipparchia e il fratello di questa Metrocle e fu maestro di Zenone di Cizio, il fondatore della scuola stoica; alle generazioni successive (4°-3° sec. a.C.) appartennero Menedemo, Menippo di Gadara, Bione di Boristene, Cercida e Telete; gli ultimi quattro legarono il loro nome allo sviluppo del genere letterario della diatriba, quello che meglio esprime la carica polemica e dissacrante dell'argomentare cinico. Dopo un lungo periodo di declino la scuola tornò in auge nel 1° sec. d.C., condividendo con i filosofi stoici valori come la libertà interiore e l'austerità dei costumi. Oltre a Dione Crisostomo (1° sec. a.C. - 1° sec. d.C.), vanno ricordati Demetrio, Demonatte, Peregrino ed Enomao. Nel 4° sec. Massimiano di Alessandria, stando alle contemporanee testimonianze di Girolamo e Gregorio Nazianzeno, tentò una conciliazione tra il rigorismo c. e il cristianesimo. L'ultimo rappresentante della scuola conosciuto per nome è un tale Salustio, vissuto nel sec. 5°.

L'ideale cinico. Sorto da una riduzione dell'insegnamento socratico al suo puro motivo etico, la ricerca del filosofo c. è incentrata esclusivamente sulla soluzione del problema pratico, di cui il sapiente è signore in quanto sa che, quanto più riuscirà ad allontanare da sé bisogni e desideri, tanto più avrà conquistato libertà e tranquillità spirituale. Per il saggio non esiste altra conoscenza al di là di questa; cade così ogni interesse per il sapere propriamente teoretico. Unico ideale è quello dell'εὐδαιμονία quale si realizza nella virtù, e cioè nell'autarchia (αὐτάρχεια, non αὐταρχία), nell'autosufficienza dello spirito che considera ogni bene esterno come «indifferente», e quindi tale che non possa mai allontanare l'animo dalla sua assoluta ἀπάθεια («apatia»). L'ascesi c. è perciò asceti nel senso antico della parola, esercitazione faticosa del volere alla libertà: di qui il disprezzo del piacere e l'esaltazione dello sforzo, del πόνος. Di qui, ancora, il rifiuto di tutto ciò che comporta accrescimento di bisogni, e cioè di ogni cultura e civiltà, nonché degli istituti sociali, quali famiglia, patria e religione, che – recuperando una distinzione già diversamente impiegata dai sofisti – vengono stigmatizzati come «convenzioni» contrapposte alla «natura», limite irriducibile oltre il quale sarebbe impossibile la vita stessa.

Cirenaica, scuola

Denominazione con la quale viene indicato un indirizzo filosofico greco di derivazione socratica e sofistica, i cui membri sono detti cirenaici. Tale denominazione deriva dalla patria di colui che, secondo una tradizione per lo più rifiutata dagli storici recenti, viene considerato come il suo fondatore: Aristippo di Cirene. Ad Aristippo (morto attorno al 355 a.C.) successe la figlia Arete e a questa suo figlio, Aristippo il Giovane, detto il Metrodidatta, al quale la critica più recente tende a ricondurre la dottrina edonistica così come viene presentata dalle fonti antiche. Alla prima generazione di c. vengono tradizionalmente ascritti Antipatro e Parebate, dei quali non si conosce molto più che il nome; tra gli esponenti del più maturo indirizzo cirenaico vanno ricordati Egesia, detto «il consigliere del suicidio» e autore di un trattato Sul suicidio mediante il digiuno; Anniceri, noto per la finezza delle dottrine morali e Teodoro l'ateo, celebre nell'antichità per il suo proverbiale ateismo. Diogene Laerzio (Vite dei filosofi, II, 85), ricorda come questi avessero dato origine a tre diversi orientamenti all'interno della scuola, pur senza fondare – come alcune fonti antiche e diversi studiosi moderni sostengono – una scuola filosofica autonoma. La scuola c.

fu attiva fino almeno al 3° sec. a.C., data oltre la quale non si hanno più notizie di questo indirizzo filosofico, probabilmente oscurato dall'affermarsi della scuola epicurea, con la quale i c. furono in polemicci rapporti nel tentativo di distinguere il significato del concetto di piacere propugnato da ciascuno. Come per le altre scuole di derivazione socratica, l'interesse centrale della scuola c. è eminentemente etico, ma costruito su un fondamento gnoseologico ben definito, che sembra metterne in luce anche le ascendenze sofistiche. L'uomo può conoscere soltanto le proprie affezioni, originate dai mutamenti che si determinano attraverso l'esperienza del mondo esterno tanto nel corpo che nell'anima. Unico criterio di verità è dunque la sensazione, che è anche il solo criterio dell'azione, la sola regola di condotta. La sensazione è, in ultima analisi, movimento; se questo movimento è lieve e dolce, genera piacere; se è rude e violento, dà origine al dolore. Il piacere è il fine ultimo della vita dell'uomo che, al pari degli altri animali, vi tende naturalmente, fuggendo con determinazione il suo contrario, il dolore. In aperto contrasto con le posizioni epicuree, il fine delle attività umane non è «il piacere in riposo» (ἡδονῆ καταστηματική), derivante dall'assenza di dolore, ma «il piacere in movimento» (ἡδονῆ ἐν κεινήσει), il piacere presente, che si esaurisce nella sensazione, e come tale è sempre particolare e circostanziato (μόνοχρονος). Ogni piacere, in quanto tale, è bene; non esiste una reale differenza tra piaceri buoni e cattivi ma soltanto tra piaceri più o meno intensi. La virtù coincide con una condizione permanente di dominio di sé in cui si alternano momenti di piacere e di dolore. L'etica c. – e qui sta uno dei maggiori punti di contatto con la scuola cinica – si risolve dunque nella sostanziale svalutazione di ogni realtà (legge, famiglia, Stato, religione) che superi il puro interesse individuale e che non assuma quei valori come relativi, cioè potenzialmente utili nella ricerca individuale del piacere.

Contingentismo

Indirizzo di pensiero, noto anche come filosofia della contingenza (→) sviluppatosi in Francia nel sec. 19° soprattutto per opera di Boutroux. Secondo questa impostazione, le leggi naturali non possono essere ricavate analiticamente le une dalle altre e ricondotte infine al principio d'identità, espressione dell'assoluta necessità. Gli schemi scientifici variano nell'ambito delle singole scienze, ed è impossibile tentare, nella gerarchia delle scienze, una riduzione delle superiori alle inferiori. Questa impossibilità permette di affermare la contingenza reciproca delle varie forme di realtà e di aprire la via, al di là di ogni meccanicismo e determinismo, alla fondazione della libertà.

Convenzionalismo

Concezione filosofica secondo cui alcuni principi o proposizioni, sia conoscitivi sia etico-politici, sono delle convenzioni basate su un accordo o una scelta (anche in forma implicita), non valutabili in termini di verità o falsità. Tale concezione è stata oggetto di profonde analisi fin dall'antichità, estendendosi con fasi di maggiore o minore originalità fino ai contemporanei studi scientifico-filosofici. Un tipico contesto dove la riflessione sul c. ha ricevuto attente indagini è quello della dicotomia valido per convenzione e valido per natura con riferimento a qualità sensibili (primarie) e qualità misurabili (secondarie), all'origine e al carattere naturale (necessario) o convenzionale delle leggi o del rapporto tra il segno linguistico e il suo oggetto.

Il convenzionalismo di Mach, Duhem e Poincaré. La posizione convenzionalista ha ricevuto uno degli sviluppi più originali a partire dagli inizi del Novecento, in seguito alla costruzione delle

geometrie non euclidee (sec. 19°) e alla conseguente negazione del carattere di verità evidenti agli assiomi geometrici. Le riflessioni dello scienziato e filosofo Mach (soprattutto nelle opere *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886; trad. it. *L'analisi delle sensazioni*, ed *Erkenntnis und Irrtum*, 1905; trad. it. *Conoscenza ed errore*), del filosofo e storico della scienza Duhem (soprattutto nell'opera *La théorie physique: son objet et sa structure*, 1906, 2a ed. 1914; trad. it. *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura*), e in modo particolare del grande matematico J.-H. Poincaré (nelle opere *La science et l'hypothèse*, 1902; trad. it. *La scienza e l'ipotesi*; *La valeur de la science*, 1905; trad. it. *Il valore della scienza*; e *Science et méthode*, 1908; trad. it. *Scienza e metodo*) contribuirono in modo profondo all'analisi convenzionalista dello sviluppo delle scienze. Mach, per esempio, con il suo empirismo radicale ridusse i concetti e le teorie scientifiche a strumenti pragmatici in grado di organizzare nel modo più economico e predittivamente efficace i dati di senso. Duhem sviluppò l'epistemologia di Mach caratterizzando la teoria fisica come un sistema di proposizioni dedotto da alcuni principi che rappresentano in modo semplice e rigoroso verità sperimentali; Poincaré diede un importante sviluppo alla riflessione sul c. sia negando la validità della teoria kantiana, che considera la geometria euclidea una scienza a priori, sia negando la concezione secondo cui le geometrie non euclidee (e i sistemi geometrici in generale) siano verificabili empiricamente. Nessuna esperienza, per Poincaré, potrà mai avere il potere di verificare o di falsificare un teorema geometrico e gli assiomi della geometria sono solo convenzioni («definizioni mascherate»), libere creazioni particolarmente comode per la rappresentazione e l'organizzazione dell'esperienza.

Gli sviluppi del convenzionalismo. Un ulteriore ampliamento della riflessione convenzionalista provenne dallo sviluppo della cosiddetta concezione ipotetico-deduttiva dei sistemi assiomatici (G. Peano, Hilbert, M. Pieri ecc.) e dalle ricerche degli empiristi logici (Carnap, Ayer, Hempel, ecc.). Con la prima il concetto di assioma perse ogni riferimento all'idea di valore e al significato intuitivo dei termini che figurano nei principi: gli assiomi rappresentano schemi di proposizioni che possono venire variamente interpretati e da cui, mediante regole, possono essere dedotte altre proposizioni. La scelta degli assiomi non poggia più sulla loro intrinseca intelligibilità ed evidenza, ma sulla loro adeguatezza per sistematizzare (assiomatizzare) un dato insieme di conoscenze (→ assioma e assiomatizzazione). Se, tuttavia, nella iniziale concezione ipotetico-deduttiva gli assiomi della teoria, pur essendo arbitrari, erano ancora legati a una logica unica, con l'empirismo logico, e in modo particolare con Carnap, viene ad affermarsi il carattere puramente convenzionale delle regole logiche intese come una parte della sintassi del linguaggio. Ciò era una conseguenza dello sviluppo delle logiche non classiche e trovava una suggestiva espressione nell'affermazione carnapiana del cosiddetto principio di tolleranza (*Toleranzprinzip*), secondo il quale «in logica non c'è morale» e ciascuno può costruire come vuole la sua logica, cioè la sua forma di linguaggio, fornendo regole sintattiche di coerenza e deduzione per le proposizioni di un sistema logico. Successivamente Carnap – in seguito alle influenti obiezioni di Quine alla possibilità di fornire una chiara distinzione tra asserzioni analitiche (vere per linguaggio) e asserzioni sintetiche (vere in base a fatti di esperienza) su cui il neopositivismo aveva basato la sua epistemologia – avrebbe esteso il principio convenzionalista anche ad alcuni aspetti semantici del linguaggio, con la proposta di considerare le verità analitiche come dei «postulati di significato» (*Meaning postulates*, 1952; trad. it. *Postulati di significato*), cioè verità convenzionali non ulteriormente giustificabili se non in virtù di una scelta pragmatica. Forme di c. sono presenti anche nella filosofia della scienza postpopperiana e postpositivista. Particolare rilievo, in tale contesto, ha assunto la tesi della sottodeterminazione empirica delle teorie scientifiche (dovuta in parte a Duhem e in parte a Quine), secondo cui teorie diverse possono

essere compatibili con lo stesso insieme di dati osservativi, con la conseguenza che la scelta fra teorie sarebbe basata su considerazioni pragmatiche di semplicità e comodità (così come in Poincaré la scelta fra geometrie alternative) piuttosto che sulla loro capacità di fornire una rappresentazione vera della realtà. Tale problematica è stata al centro di un ampio dibattito sulla questione del realismo scientifico (→ realismo; scienza, filosofia della).

Criticismo

Il termine criticismo, o filosofia critica, designa la teoria della conoscenza (→) sostenuta da Kant nella Critica della ragion pura. La tesi fondamentale esposta da Kant in tale opera è che la nostra attività conoscitiva, il cui organo principale è l'intelletto, ha dei limiti insormontabili rappresentati dal materiale offerto dall'intuizione sensibile, oltre il quale non si può andare senza produrre una conoscenza vana, quindi una conoscenza che non è più tale. È molto efficace, da questo punto di vista, la metafora adoperata da Kant nell'Introduzione (B 8-9), quando scrive che la colomba che fende l'aria incontrandone la resistenza potrebbe essere spinta a pensare che senza aria volerebbe meglio. In realtà essa senza aria non potrebbe volare affatto, così come il nostro intelletto, quando pensa di innalzarsi oltre i limiti dei sensi, non produce affatto una conoscenza migliore, ma solo i sogni dei visionari. Per filosofia critica o c. si intende quindi essenzialmente in primo luogo la filosofia kantiana e secondariamente ogni filosofia che alle tesi kantiane faccia riferimento. È questo il caso soprattutto delle correnti filosofiche che si sviluppano in Germania nella seconda metà del 19° sec. all'insegna del rifiuto dell'hegelismo e del «ritorno a Kant». «Bisogna tornare a Kant!» era nello stesso tempo l'invito e il manifesto programmatico con cui terminava ogni capitolo del libro Kant e gli epigoni (1855) di Liebmann, il filosofo che viene considerato ufficialmente l'iniziatore del «neocriticismo» o «neokantismo». Le due principali tendenze del movimento di ritorno a Kant sono la Scuola di Marburgo (H. Cohen, Natorp, Cassirer) e la Scuola di Baden (Windelband, Rickert, Lask). Altri esponenti della stessa tendenza sono Lange, K. Vorländer, Riehl, Vaihinger, fondatore della rivista Kant-Studien. Naturalmente non siamo di fronte a una riproposizione pura e semplice del pensiero di Kant, e in alcuni casi gli elementi di differenziazione non sono marginali. Nella Scuola di Marburgo, per es., la lettura di Kant attraverso Leibniz, offerta in particolare da Cassirer, finisce per offuscare l'influenza di Hume su Kant e attenuare la distinzione fra le «due fonti della conoscenza», senso e intelletto, a spese del primo. E nella Scuola di Baden la distinzione fra comprensione e spiegazione (→ comprensione/spiegazione), scienze nomotetiche e scienze idiografiche, offre spunti per una critica dell'intelletto.

Empirismo

Dal gr. εμπειρία («esperienza»). In generale, atteggiamento filosofico che pone nell'esperienza la fonte della conoscenza. Tradizionalmente considerato nelle storie della filosofia in opposizione a «innatismo» e a «razionalismo», l'e. si caratterizza per il rifiuto di ogni dottrina filosofica che faccia derivare la conoscenza per deduzione da principi razionali evidenti a priori, in quanto tali anteriori e indipendenti dall'esperienza. In questo senso Hegel definiva l'e. come l'atteggiamento gnoseologico che «in luogo di cercare il vero nel pensiero stesso, lo va ad attingere dall'esperienza». Vari sono gli autori che nella storia del pensiero hanno fatto appello all'esperienza sensibile nel processo conoscitivo e, in questo senso, si parla comunemente di

forme di e. già nella filosofia greca e in quella medievale. Più propriamente, il termine sta a indicare l'indirizzo filosofico originatosi in area britannica nei secc. 17° e 18°, per opera soprattutto di autori quali Locke, Berkeley e Hume, con importanti sviluppi nel sec. 19° grazie alle ricerche di J.S. Mill. Tale indirizzo, sulla base dell'esperienza, ha elaborato una compiuta teoria della conoscenza, sullo sfondo dei profondi mutamenti che erano stati prodotti dalla nuova immagine del mondo frutto della rivoluzione scientifica.

L'empirismo nella filosofia antica. In un noto passo della Critica della ragion pura, Kant, discutendo della controversia se le conoscenze pure della ragione derivino dall'esperienza o se piuttosto abbiano la loro sorgente nella ragione stessa, indicava in Aristotele «il capo degli empiristi», seguito da Locke «nei nuovi tempi». Che Aristotele possa dirsi l'iniziatore dell'e. è questione discussa: se infatti Aristotele privilegiò un approccio empiristico e induttivistico nelle indagini sui fenomeni naturali, la sua concezione della vera scienza resta legata piuttosto all'impostazione platonica basata sulla dialettica e sul procedimento deduttivo. Rispetto ad Aristotele, secondo quanto riconosceva lo stesso Kant, Epicuro fu assai più conseguente. Nella sua «canonica» (o teoria della conoscenza, dal termine greco κριτήριον che sta per «criterio»), Epicuro, sviluppando temi democritei, fece della sensazione il criterio fondamentale della conoscenza. Dagli oggetti esterni si staccano pellicole sottili di atomi che vanno a colpire gli organi di senso producendo immagini, corrispondenti in linea generale agli oggetti. Ma essendo queste pellicole, per quanto sottili, anch'esse di natura materiale, può avvenire che nel processo di trasmissione subiscano deformazioni, dando luogo a immagini ingannevoli; si tratta comunque di difetti che vanno corretti restando sempre nell'ambito dell'esperienza, facendo ricorso alle anticipazioni (o prolessi) che altro non sono che le tracce di sensazioni passate ripetute e rese stabili.

Il recupero dell'empirismo nel Seicento. Contro la tradizione aristotelico-scolastica, nella prima metà del sec. 17°, fu Gassendi a riproporre una logica empiristica ispirata a un recupero dell'epicureismo nell'ambito dell'ortodossia cristiana. Come per Epicuro, anche per Gassendi il criterio della verità consiste nella sensazione, cioè nelle immagini che l'intelletto recepisce dall'esterno creando un sistema di segni e dando luogo, attraverso il ricorso a procedimenti induttivi, a una forma di conoscenza sperimentale e fenomenica. Coerentemente con il recupero dell'e., Gassendi fece valere le istanze di un moderato scetticismo contro gli arbitri della metafisica scolastica, una forma di scetticismo non distruttivo riguardo alle capacità della conoscenza umana, ma volto in chiave essenzialmente antidogmatica. È quella forma di scetticismo che accompagnerà non poche espressioni dell'e. moderno, dove il privilegiamento del dato, quale si presenta all'esperienza sensibile, diventa atteggiamento critico nei confronti delle pretese della ragione di pervenire a verità assolute, e l'appello all'esperienza assume il ruolo di criterio di verifica di ogni assunto sul mondo e sulle possibilità del conoscere. Tale istanza critica è esplicitamente dichiarata da Locke in apertura del Saggio sull'intelletto umano (1689), dove si avverte il lettore che intento dell'autore è quello di procedere con un «semplice metodo descrittivo» a stabilire le condizioni, i limiti e le possibilità della conoscenza, per appurare quali verità sia possibile conoscere con certezza e quali siano oggetto di probabilità e di congetture, perché se è irragionevole la pretesa di conoscere tutto lo è altrettanto il rinunciare in nome di uno scetticismo assoluto alle conoscenze che sono invece accessibili all'uomo.

L'orizzonte in cui si colloca la ricerca di Locke è quello del rifiuto del dogmatismo, delle concezioni della metafisica scolastica e del principio di autorità; punti di riferimento sono il metodo induttivo e i procedimenti di verifica delle ipotesi tipici del metodo sperimentale dei grandi protagonisti dell'indagine scientifica contemporanea: R. Boyle, Th. Sydenham, «il grande

Huyghens e l'incomparabile Newton», di fronte ai quali Locke si pone come il «semplice manovale che sgombera il terreno e lo ripulisce da alcuni detriti che ostacolano la via verso la conoscenza». Rientrano a pieno titolo in questa operazione la scelta in senso decisamente antinnatistico dell'e. di Locke, vale a dire il rifiuto delle idee innate proprie della tradizione platonizzante, ripresa in età moderna da Cartesio e dai platonici di Cambridge; la sua concezione della mente come tabula rasa e dell'esperienza come fonte di tutti i materiali della conoscenza, tanto delle idee che provengono dal senso esterno quanto di quelle che nascono dalla riflessione dell'intelletto sulle proprie operazioni; la critica del concetto di sostanza, che vanifica la pretesa della metafisica tradizionale di conoscere l'«essenza delle cose».

L'approccio di Hume. La distinzione tra impressioni e idee, fatta valere da Hume reinterpretando la linea analitica dell'e. di Locke, diventa strumento di una critica radicale delle generalizzazioni logico-metafisiche dei razionalisti. Anche per Hume quella di sostanza è una nozione inintelligibile, e frutto di ipostatizzazioni arbitrarie sono le idee astratte, sulle quali si era già appuntata la critica demolitrice di Berkeley. L'indagine del filosofo scozzese culmina nella dissoluzione del principio razionalistico di causalità. Le connessioni causali e il principio di uniformità della natura, che su quelle si basa, non sono ricavabili né dalla ragione né direttamente dall'esperienza: la loro origine va piuttosto cercata in una sorta di istinto naturale, che è compito dell'«anatomista della natura umana» analizzare, ricostruendo i meccanismi psicologici che operano sull'immaginazione tramite procedure che Hume definisce con termini quali «custom», «habit», «belief». Erano questi i risultati del «newtonismo morale» di Hume, vale a dire del tentativo di estendere allo studio della natura umana i procedimenti della nuova fisica sperimentale.

Kant. Le conclusioni del nuovo approccio humiano finivano con il mettere in discussione, al di là delle ipostatizzazioni della metafisica tradizionale, anche alcuni dei presupposti filosofici della fisica di Newton, come per es. le nozioni di spazio e tempo assoluti. Fu Kant ad attribuire alla lettura di Hume la funzione di averlo scosso dal «sonno dogmatico» delle sue prime prove filosofiche, ponendo però al tempo stesso il problema di ricostruire, una volta rese impercorribili le vie della vecchia metafisica, i fondamenti logico-razionali della nuova fisica, sottraendoli al relativismo. La soluzione kantiana è nota: non si dà conoscenza al di fuori dell'esperienza, ma essa è valida solo nell'ambito delle condizioni a priori che la rendono possibile: le nozioni di spazio e tempo acquistavano stabilità come forme trascendentali della sensibilità.

L'empirismo radicale di Mill. Ricollegandosi in pieno sec. 19° alla tradizione dell'e. britannico, J.S. Mill si trovò a confrontarsi con problemi nuovi, legati alle diverse risposte che allo scetticismo gnoseologico attribuito a Hume avevano dato, da una parte, il trascendentalismo kantiano, riecheggiato in Inghilterra dalla filosofia dell'induzione dell'epistemologo Whewell, e dall'altra dall'intuizionismo della scuola scozzese del common sense. Riferendosi al dibattito filosofico contemporaneo, Mill lo vedeva animato essenzialmente dallo scontro tra due scuole: la «scuola a priori», o intuitiva, che sosteneva la presenza in ogni atto del pensiero di elementi mentali originali e non derivati, quali le nozioni di tempo, spazio, estensione, solidità, e la «scuola a posteriori», o dell'esperienza, i cui rappresentanti non negavano affatto l'importanza di quelle nozioni, ma contestavano il loro carattere di verità non ulteriormente analizzabili. Ricostruire i processi attraverso i quali si formano le presunte verità a priori è il compito che Mill si pose nel System of logic (1843), ricorrendo agli strumenti analitici della psicologia associazionistica. L'esito delle ricerche di Mill va in direzione di una forma radicale di e., in cui

non solo le relazioni logiche fondamentali nascono da generalizzazioni di dati provenienti in ultima istanza da induzioni empiriche, ma gli stessi assiomi matematici, punto di forza di ogni posizione intuizionistica, hanno un'origine analoga, in quanto scaturiscono dalle nostre interazioni con il mondo.

La rinascita novecentesca. Tacciata di 'psicologismo', la concezione milliana secondo cui il carattere necessario della logica e della matematica risiederebbe nei processi dell'associazione mentale andò incontro a una rapida eclissi nei decenni a cavallo tra Otto e Novecento. Le nuove ricerche nei campi della logica e della matematica contribuirono alla rielaborazione del concetto stesso di esperienza, nello stesso momento in cui la rivoluzione relativistica in fisica rimetteva in discussione quel paradigma epistemologico newtoniano che per circa due secoli aveva costituito un punto di riferimento essenziale dell'e. britannico. La rinascita novecentesca dell'e. prenderà il nome di e. logico e avrà come strumenti di verifica le tecniche logico-formali di analisi del linguaggio.

Ermeneutica

Presente fin dall'antichità, il termine arte o scienza dell'interpretazione di un testo (poetico, letterario, giuridico, religioso, ecc.) ha assunto particolare rilevanza filosofica nel Novecento per opera delle correnti storicistiche, fenomenologiche ed esistenzialistiche. Se infatti l'e. è stata concepita per secoli come una scienza o una tecnica ausiliare rispetto alla filologia, alla teologia o alla giurisprudenza, nella misura in cui il linguaggio si presta a molteplici interpretazioni, o – soprattutto in campo teologico – a molti 'sensi' (letterale, allegorico, analogico, anagogico, tipologico, ecc.), già con il Romanticismo, e soprattutto con Schleiermacher si comincia a vedere nell'e. qualcosa di più profondo e autonomo come sforzo di comprensione che va molto al di là del testo e ricostruisce, con una sorta di congenialità, la mens auctoris. Con Dilthey, tra i maggiori esponenti dello storicismo e autore di studi fondamentali su Schleiermacher, il problema dell'e. viene ripreso e ampliato nel quadro di una «critica della ragione storica» volta a fondare la legittimità e l'autonomia delle scienze dello spirito rispetto alle scienze della natura cui si appellava il positivismo dominante. Per Dilthey l'e. è la scienza dell'arte dell'interpretazione e concerne quelle manifestazioni della vita spirituale che hanno trovato l'espressione più compiuta e conclusiva nello scritto. In tal senso l'e. ha una funzione centrale e portante nelle scienze dello spirito, il cui oggetto può esser colto adeguatamente solo attraverso un'interpretazione che realizzi in modo unitario e intuitivo il nesso tra vita, espressione e 'comprensione'.

Verso l'ermeneutica filosofica. Se con Dilthey l'interesse pur rilevante per l'e. appare circoscritto all'interno del problema delle scienze dello spirito e impostato quindi ancora in senso prevalentemente metodologico, la svolta decisiva verso l'e. filosofica si ha con la fenomenologia di Husserl e con l'esistenzialismo di Heidegger. Nella sua polemica contro ogni forma di oggettivismo e naturalismo, Husserl mette in luce infatti il carattere intenzionale della coscienza, per cui ogni percezione è sempre legata a un orizzonte entro il quale soltanto diventa significativa e il giudizio rinvia a tutta una serie di presupposti 'precategoriale'. Su questa linea Heidegger, già in Essere e tempo (→) (1927), concepisce l'e. non più come uno dei possibili modi d'intendere o di conoscere, contrapposto o coordinato ad altri, ma come il modo fondamentale di esistenza, essendo l'uomo precisamente un continuo autointerpretarsi e interpretare l'essere. Nella misura in cui l'esistenza è continua progettazione, anticipazione della morte, 'cura', il problema della

verità va considerato in una dimensione anteriore e diversa rispetto a quella del giudizio dove è stato collocato dalla metafisica occidentale, da Platone a Hegel.

Il circolo ermeneutico. Il disvelarsi della verità presuppone sempre un'anticipazione di senso, una sorta di 'pre-comprensione' che è al tempo stesso il segno della sua intrinseca storicità. È questo il cosiddetto circolo ermeneutico per cui l'interpretazione è un processo che va continuamente dal tutto alle parti e viceversa: soltanto in riferimento alla struttura dell'esistenza come «esserci-nel-mondo» si rivela il senso di ciò che l'esistenza viene storicamente scoprendo e viceversa. L'e. filosofica, considerando indispensabile questo circolo (che agli occhi della logica e della filosofia tradizionale appare invece come vizioso, e cioè tale da inficiare la verità delle conclusioni raggiunte), si contrappone alla logica quale si è venuta configurando nella filosofia occidentale, e cioè come logica della proposizione e del giudizio. Si hanno così nella scia del pensiero heideggeriano forme di logica ermeneutica (H. Lipps), dove alla 'morfologia del giudizio' si cerca di sostituire la 'tipologia del discorso', o di logica semantica (J. Lohmann), che cerca d'individuare nella storicità e intersoggettività dialogica del linguaggio il vero a priori dell'uomo e della ragione. Con l'evolversi del pensiero di Heidegger dalla prospettiva fenomenologico-esistenziale di Essere e tempo verso una prospettiva ontologico-linguistica, l'e. ha acquistato ancor maggiore rilevanza filosofica. Il motivo heideggeriano del rapporto tra arte e verità, per cui l'arte non è espressione di una verità presupposta o comunque assoluta e metastorica ma è l'accadere della verità, porta con Gadamer a una revisione critica del concetto di coscienza storica che sfocia nell'affermazione dell'universalità dell'ermeneutica. La comprensione storica non consiste nella semplice ricostruzione del senso di un testo o di un momento del passato, come voleva lo storicismo, ma in una continua fusione di orizzonti dove, proprio come accade rispetto all'arte, vengono sempre di nuovo messi in gioco tanto l'opera quanto l'interprete in un processo sempre incompiuto e infinito qual è appunto il linguaggio. Proprio questa consapevolezza del primato della dimensione linguistica e dialogica rispetto a ogni possibile forma di pensiero ha portato a una certa convergenza tra l'e. filosofica e certi sviluppi della filosofia analitica del linguaggio, soprattutto dell'ultimo Wittgenstein, attento ai giochi linguistici e alla loro connessione con la prassi e le forme di vita.

Il panorama europeo. Se l'e. filosofica si è sviluppata soprattutto in Germania, non ne sono però mancate trattazioni originali e significative in Francia, soprattutto con Ricoeur, e in Italia con Pareyson e Betti. Prendendo le mosse dalla fenomenologia husserliana e con particolare attenzione al problema del male e del sacro da una parte e ai risultati della psicoanalisi dall'altra, Ricoeur considera compito essenziale dell'e. lo studio dei simboli, ossia di quei segni che, oltre ad avere un senso diretto e letterale, rinviano pure a uno o più sensi indiretti e figurati. Nell'adempiere a tale compito l'e. si dispiega in direzioni diverse, a seconda che riguardi l'archeologia della coscienza (psicoanalisi freudiana), la sua teleologia (fenomenologia hegeliana) o la sua escatologia (fenomenologia del sacro); direzioni tra le quali deve operare una continua dialettica per ritrovare in ciascuna di esse l'unità di senso che vi si esplicita. Pareyson è giunto ad affermare il valore ontologico e di verità dell'e. dopo aver approfondito il problema dell'interpretazione nell'estetica, dove già ne aveva evidenziato il carattere irripetibile e personale (cfr. soprattutto *Estetica: teoria della formatività*, 1954). Così in *Verità e interpretazione* (1971), attraverso la distinzione tra pensiero puramente espressivo di esigenze e situazioni pratiche e storiche, e pensiero rivelativo della verità, Pareyson pone l'e. al centro dell'intero discorso filosofico. Questo, infatti, è sempre personale e istituisce una molteplicità di interpretazioni singole e irripetibili del vero, e al tempo stesso tutte le unisce nella consapevolezza di possedere la verità senza esaurirla, ma alimentandosene continuamente nella

storia. Lo storico e teorico del diritto Betti ha preso invece le mosse soprattutto dal campo giuridico per sviluppare una Teoria generale dell'interpretazione (1955) molto vicina alle impostazioni specificamente metodologiche del problema dell'e. dell'inizio del sec. 20°. Per quel che riguarda in partic. l'oggettività del processo ermeneutico, Betti ne ritrova la garanzia nel fatto che l'interprete, nel suo sforzo di ricostruzione del senso, ripercorre a ritroso il cammino creativo da cui è scaturita l'opera interpretata e la trasferisce in una soggettività diversa da quella originaria, ma a essa unita nella comune umanità.

Il pensiero di Gadamer. Anche nella sfera del diritto prevalse la linea di Gadamer che recupera in Verità e metodo (→) (1960) il momento dell'applicazione della legge come momento costitutivo di ogni comprensione, segnalando conseguentemente il significato esemplare dell'e. giuridica, dove si evidenzia quella condizione della comprensione consistente nell'appartenenza dell'interprete al testo. Chi interpreta la legge non può, per Gadamer, assumere liberamente un punto di vista, ma deve partire dal presupposto necessario che «la legge obblighi ugualmente tutti i membri della comunità giuridica». Negli ultimi decenni del Novecento l'e. è stata indubbiamente una delle correnti filosofiche che ha avuto maggiore diffusione e risonanza, fino al punto che si è pensato di poterla definire la koinè del dibattito filosofico contemporaneo. Tale processo ha comportato per un lato l'emergere di nuovi importanti sviluppi dell'e., e per l'altro la possibilità di una sua comprensione più approfondita alla luce di una migliore messa a fuoco retrospettiva di molti suoi aspetti e articolazioni essenziali. A tale proposito grande importanza ha avuto la pubblicazione (1985-97) delle Opere complete di Gadamer, che presentano una panoramica vasta e unitaria del suo pensiero, sì da consentire di evidenziarne sempre meglio alcuni punti nodali: tra questi, la peculiarità della sua concezione della coscienza storica rispetto alle varie forme di storicismo.

Sviluppi recenti. Le teorie di Gadamer impressero un forte sviluppo dell'e. nel pensiero contemporaneo, con particolari approfondimenti nell'ultimo ventennio del Novecento da parte di Vattimo in scritti tra i quali vanno ricordati soprattutto *La fine della modernità* (1985) e *Oltre l'interpretazione* (1994). Come sottolinea Vattimo, a tale proposito non si può non richiamarsi anzitutto alla linea tracciata da Heidegger con il suo saggio sul moderno *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), e con la sua critica complessiva dell'umanesimo come compimento della metafisica. Ma l'essenziale, per Vattimo, è leggere l'interpretazione heideggeriana della modernità, e quindi della peculiarità della tecnica moderna, al di fuori dei consueti schemi di 'filosofia della cultura', e cogliere così il valore propositivo (e non soltanto negativo) dell'interpretazione della scienza e della tecnica moderna come compimento della storia della metafisica. La filosofia ermeneutica trova legittimazione come rinuncia a qualsiasi illusione di preparare un 'ritorno dell'essere' e a leggere in questa chiave il pensiero heideggeriano, scorgendovi invece un invito a radicalizzare il motivo nichilistico, senza alcuna pretesa o presunzione di un superamento (nel senso tradizionale del termine) della metafisica. La filosofia ermeneutica va intesa piuttosto come la storia di un lungo addio, di un indebolimento interminabile dell'essere quale esito manifesto della sua storia. Per i suoi stessi legami con la tradizione romantica da una parte e con le tesi heideggeriane sulla portata veritativa dell'arte dall'altra, la filosofia ermeneutica non poteva poi non assumere un ruolo sempre più rilevante nel dibattito dell'estetica e della critica contemporanee. Particolare importanza ha avuto in questo quadro quella tendenza che va sotto il nome di estetica della ricezione, il cui maggiore esponente è stato lo storico della letteratura e filosofo Hans R. Jauss soprattutto in *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria* (1982). Richiamandosi al concetto gadameriano di *Wirkungsgeschichte* («storia degli effetti»), Jauss considera centrale, per una riabilitazione della storia della

letteratura, prestare attenzione a un momento essenziale del processo estetico, indebitamente sacrificato, quello appunto della 'ricezione'. Nel triangolo autore-opera-pubblico, quest'ultimo non è affatto una parte soltanto passiva, una catena di semplici reazioni, ma, a sua volta, un'energia produttiva di storia. Questa istanza, che si richiama al motivo ermeneutico della fusione degli orizzonti, dev'essere fatta valere tanto contro l'ideale di oggettività della vecchia storia letteraria caduta in discredito, quanto contro la pretesa di esattezza avanzata dai detrattori della comprensione storico-ermeneutica, muovano essi da presupposti di tipo sociologico oppure strutturalistico. Nonostante i numerosi motivi di consenso con Gadamer, Jauss assume però una posizione critica nei confronti della sua e, poiché vi scorge un privilegiamento della nozione di 'classico' come prototipo di ogni mediazione storica del presente: una tesi, sempre secondo Jauss, che deriva dal non voler abbandonare il concetto di mimesis che può invece valere soltanto per alcune e non per tutte le fasi della storia dell'arte. Sempre per quanto riguarda la ricezione, Jauss ritiene infine che si debba sottolineare la sua portata pratica ed emancipatrice attraverso la continua interazione tra Wirkungsgeschichte e ricezione, tra orizzonte dell'esperienza e orizzonte dell'attesa, da cui scaturisce una dialettica interna tra letteratura e storia universale, una sorta di mediazione ermeneutica che consente di evitare ogni forma di storicismo sociologico estrinseco.

Esistenzialismo

Insieme di autori e di filosofie che, a partire soprattutto dagli anni Trenta del Novecento, sull'onda della riscoperta di Kierkegaard, hanno insistito sull'insensatezza, l'assurdo, il vuoto che caratterizzano la condizione dell'uomo moderno e sulla «solitudine di fronte alla morte» in un mondo che, sia come ambiente naturale sia come società e realtà storica, è diventato a lui completamente estraneo o addirittura ostile.

Le radici storico-filosofiche e le principali correnti. I temi fondamentali della filosofia dell'esistenza risalgono, sia dal punto di vista storico sia da quello filosofico e culturale, alla fine del Settecento e ai primi dell'Ottocento. Per un lato la rivoluzione industriale, per l'altro la Rivoluzione francese hanno posto le basi delle società di massa e giustificato quindi il problema fondamentale che è al centro di queste filosofie: come difendere l'esistenza umana, la sua irriducibilità di fronte all'inevitabile erosione, talvolta di fronte alla vera e propria oppressione che tali processi comportano? Non è perciò un caso che, sul piano filosofico e culturale, le radici dell'e. risalgano anch'esse a questa epoca: in primo luogo a Kant, che scava un abisso fra il mondo anonimo delle leggi universali e necessarie che reggono il mondo della natura (Critica della ragion pura), e il mondo morale, la libertà degli uomini, che è totalmente estranea al primo mondo (Critica della ragion pratica), in secondo luogo a Schelling, che, con le sue Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e con tutta la sua produzione successiva, polemizza con il tentativo hegeliano di logicizzare l'esistenza; in terzo luogo a Kierkegaard, vero padre del movimento esistenzialistico, la cui critica dello hegelismo è fortemente influenzata da quella di Schelling. Altri essenziali predecessori dell'e. nel 19° sec. sono Nietzsche, con i suoi temi del nichilismo, della distruzione di tutti i valori, della morte di Dio, nonché una serie di grandi scrittori – Leopardi, Dostoevskij, Kafka – che saranno dei punti di riferimento essenziali per questo movimento di pensiero. Ma è impossibile comprendere lo sviluppo delle tematiche esistenzialistiche, la loro diffusione di massa nel 20° sec. in Europa, e specialmente in Germania e in Francia, senza tener conto di un'ulteriore premessa storica: l'insieme di veri e propri cataclismi – guerre mondiali, rivoluzioni, avvento di regimi totalitari, l'Olocausto e altri genocidi

– che hanno segnato la storia del Novecento, travolgendo la vita di decine di milioni di individui. Queste esperienze resero la problematica della vita e della morte, della loro fragilità e casualità un dato di esperienza quotidiana e di massa, così come portarono allo scoperto un magma di violenza, di caos e irrazionalità nella storia.

La corrente religiosa e il suo principale rappresentante: Jaspers. Una prima corrente dell'e., prevalentemente religiosa e centrata sull'interiorità, può più propriamente chiamarsi filosofia dell'esistenza e ha in Jaspers il suo massimo esponente. Anche se è tipicamente tedesca, essa ebbe importanti rappresentanti anche in Francia (Marcel, Wahl, Mounier) e in Italia (Pareyson). La radice più profonda della filosofia dell'esistenza di Jaspers affonda in un campo che non è filosofico, ma al confine fra scienze della natura e scienze dello spirito: la medicina, disciplina in cui si laureò, e la psicopatologia, a cui dedicò la sua prima grande opera, la *Psicopatologia generale*. Rimproverando alla filosofia tradizionale di essere stata dominata da astrazioni da Platone in poi, egli cerca in altri ambiti le esperienze che devono nutrire un modo di filosofare completamente diverso, aderente al concreto e al reale. È nella psicopatologia che Jaspers vede la miglior applicazione della radicale distinzione, di ascendenza diltheyana, fra lo «spiegare» delle scienze naturali e il «comprendere» delle scienze dello spirito, poiché in tale disciplina si tratta proprio di penetrare con l'intuizione nell'anima di malati i quali sono l'uno diverso dall'altro, di riuscire ad accedere al senso delle loro esistenze. Questo compito, che Jaspers attribuiva alla psicopatologia, sarebbe stato da lui esteso a tutta la filosofia: il profondo mistero della nostra individualità, l'irriducibilità della nostra soggettività a ogni sistema e a ogni legge è dunque l'oggetto proprio della filosofia. Dopo la *Psicopatologia generale*, Jaspers, conseguito un dottorato in psicologia, si porta gradualmente sul terreno della filosofia, sforzandosi di costruire un nuovo sapere filosofico che non può essere una scienza astratta, ma deve esser tale da trasformare l'interiorità di chi ricerca e aprirne le infinite possibilità. Infatti, il fondo misterioso di ognuno di noi è «la possibilità di essere», dunque la libertà. Il confronto con la singolarità non deve però togliere rigore alla filosofia dell'esistenza. Jaspers si dedica a elaborare un vero e proprio sistema filosofico nell'opera *Filosofia*. In essa, dopo aver ribadito l'insufficienza della scienza, della tecnica e della metafisica tradizionale, egli cerca una chiarificazione dell'esistenza. Nella vita quotidiana, in cui prevalgono il collettivo e le abitudini, ci rimangono nascoste le ricchezze della nostra interiorità: soltanto «situazioni limite», come per es. la morte o il dolore, possono scuotere il nostro sonno esistenziale e risvegliare in noi nuove possibilità che erano rimaste celate, ossia il nostro «Sé reale e autentico», nella cui realizzazione riceve attuazione concreta la nostra libertà. Fondamentale è anche, per l'uomo, l'esperienza dello «scacco»: se l'uomo non la considera qualcosa di meramente negativo, tale esperienza può mostrargli come il suo vero Sé sia qualcosa di finito e che egli, quindi, non può salvarsi con le sue sole forze individuali. C'è qualcosa di superiore che, appunto, lo tiene in «scacco» e con cui deve fare i conti; egli, insomma, fa esperienza della trascendenza. Jaspers chiamerà quest'ultima anche l'«inglobante», qualcosa che ci circonda da tutti i lati, che ci abbraccia, ma che l'uomo non può mai attingere positivamente. Tuttavia, urtando ripetutamente contro i suoi limiti, egli può ottenerne una conoscenza per «cifre»: una conoscenza sempre parziale, per illuminazioni, che scintilla solo in occasioni privilegiate, sostituendosi alla conoscenza ordinaria. In questo senso tutto il mondo può divenire «cifra» o «simbolo» della trascendenza.

Martin Heidegger. L'opera di Heidegger, a partire dalla fine della Prima guerra mondiale fino alla composizione di *Essere e tempo* (→), pur non rientrando propriamente nell'e., ha costituito tuttavia per esso un punto di riferimento essenziale. *Sein und Zeit* è dedicata propriamente a dipanare il senso dell'essere, ma, per far questo, Heidegger prende come base un'analitica di

quell'ente che solo si pone la questione dell'essere, cioè l'uomo. Ne segue una complessa analitica esistenziale dell'«esserci» (Dasein), termine che solo impropriamente e provvisoriamente può essere identificato con l'uomo; tale analisi si svolge attraverso una serie di tappe in cui hanno un ruolo fondamentale una serie di emozioni, e in partic. l'angoscia (→), che mette capo alla finitezza radicale del Dasein stesso. Tappa fondamentale in questo percorso analitico è l'individuazione della «cura» (Sorge) come struttura fondamentale del Dasein e come espressione del suo carattere finito e deietto. In seguito, la capacità di decidersi risolutamente nei confronti della morte come orizzonte della radicale finitezza apre la strada all'esistenza autentica, che è accettazione radicale della «possibilità» come dimensione dell'esistenza. Nella struttura del Dasein così chiarita, emerge il nuovo senso dell'essere come temporalità, che è al centro della ricerca heideggeriana. Negli sviluppi successivi del suo pensiero, Heidegger ha abbandonato questa fase della sua riflessione e ha rivendicato il fatto che anche in questo periodo il suo vero interesse andava alla questione dell'Essere, rinnegando così gli aspetti esistenzialistici del suo pensiero.

La corrente atea: l'esistenzialismo francese e Sartre. Il tentativo di rinnovare la filosofia, di rompere con la filosofia accademica in cui si era cristallizzata la tradizione occidentale, caratterizzava già fortemente la posizione di Jaspers e di Heidegger. Questo tentativo diventa ancora più radicale nell'e. francese, che rompe anche con l'intimismo, con il privilegio del foro interiore, tipicamente tedeschi, e porta la filosofia nei caffè e nelle strade, trasformandosi in certi momenti in un fenomeno di massa. Nella Parigi degli anni immediatamente seguenti alla liberazione, l'incombente della morte e l'insignificanza della vita, la radicalità del male (rappresentata dall'esperienza dei campi di sterminio appena venuti alla luce), l'angoscia della 'decisione' fra bene e male non erano più solo i problemi di anime solitarie, ma assumevano una dimensione storica, pubblica e collettiva, collegandosi a momenti caratteristici della tradizione illuministica e della Rivoluzione francese: la discussione pubblica, il gusto della festa popolare, l'istanza della partecipazione diretta. Ne La nausea Sartre anticipa, nella forma di un capolavoro letterario, le tesi filosofiche di fondo della sua prima grande opera, L'essere e il nulla (→). Nella vera e propria psicopatologia, la «nausea» appunto, che affligge il protagonista di La nausea, Roquentin, si riflette in realtà l'insensatezza della vita: il fatto che Roquentin si senta oppresso dalle cose, addirittura invaso da esse, è l'espressione del rapporto di assoluta estraneità che sussiste fra l'uomo e il mondo, le cose. Il dualismo sartriano, che caratterizza la sua filosofia fino agli ultimi sviluppi, oppone la soggettività, la libertà, il per sé, che sono caratterizzati da una negatività radicale, da un Nulla che è attiva distruzione di autosussistenza, alle cose, all'Essere, all'in sé. In L'essere e il nulla, Sartre sviluppa sistematicamente la sua ontologia dualista e la sua concezione tragica dell'esistenza umana come libertà assoluta condannata a un'eterna negazione della cosalità a cui è incatenata. In primo luogo viene affrontato il problema dell'essere, concludendo che «l'essere è in sé [...] non rimanda che a sé» ed è compatto e opaco a sé stesso, identità con sé. Di contro a esso, si erge la regione del non essere, caratterizzata, secondo una formula che riprende alla lettera la Fenomenologia dello spirito (→) di Hegel, «come ciò che è ciò che non è e ciò che non è ciò che è». Sartre indaga quindi lo statuto del nulla come essere del tutto eterogeneo all'essere in sé, in quanto ha il nulla come qualità ontologica essenziale e vede nell'uomo «l'essere per cui il nulla viene al mondo». L'indagine propriamente filosofica è affiancata da una serie di sottili analisi psicologiche, in cui, sulla scia di Scheler e di Heidegger, che Sartre interpreta sempre molto liberamente, una serie di emozioni, ma anche di atteggiamenti morali servono da esemplificazioni e da filo conduttore per la messa a nudo dei concetti fondamentali. Famosa, in questo senso, è l'analisi della malafede: questa, per Sartre, non è

semplice menzogna, ma la capacità che ha l'uomo di esibire comportamenti completamente contraddittori, esibendo empiricamente la sua essenziale caratteristica di essere ciò che non è e non essere ciò che è. Il seguito dell'opera analizza sistematicamente le strutture del per sé: da rilevare, in questo quadro, per cogliere la specificità dell'e. sartriano, che egli rifiuta la tematica heideggeriana dell'essere-per-la-morte e accetta solo in parte la psicoanalisi freudiana, propendendo per una «psicoanalisi esistenziale». L'ampia sezione dedicata al rapporto con l'altro lo concepisce ancora nei termini di un'esclusione assoluta io-altro (lo sguardo dell'altro mi uccide, così come il mio sguardo uccide l'altro), mentre la 4a parte esplicita quella tematica della libertà che era alla radice della concezione dell'uomo come nulla fin da *La nausea*. Il progressivo impegno in campo politico negli anni successivi alla liberazione porta Sartre a modificare in modo decisivo la sua concezione: se è condannato a essere al mondo, l'uomo non può fare a meno di prendere posizione, di schierarsi e «impegnarsi»; da un pessimismo rassegnato si passa così a un pessimismo etico: la morale e la volontà, la decisione, l'intervento attivo nelle cose degli uomini, la politica saranno ormai le caratteristiche distintive dell'opera di Sartre fino alla sua morte. L'espressione più chiara di questa nuova posizione può essere considerata la conferenza su *L'esistenzialismo è un umanismo*. Solo dandosi da fare nel mondo, solo scontrandosi con la durezza e col non-senso delle cose l'uomo può essere uomo. Non c'è altro mondo in cui possiamo far valere i nostri valori, dato che non ci sono valori precostituiti: l'uomo non ha un'essenza bell'e pronta, un pacchetto confezionato di qualità da far valere, egli è nulla, «un'esistenza che è priva di ogni essenza». «L'uomo non è altro che ciò che di se stesso fa. Questo è il principio primo dell'e.». L'uomo è dunque sempre responsabile di quello che è, e dunque tanto vale esercitare coscientemente questa responsabilità: impegnarci senza riserve, dispiegare in pieno il nostro attivismo. Rivedendo il suo precedente solipsismo, Sartre scopre ora che non c'è azione, nemmeno la più insignificante, che non sia rivolta agli altri; non c'è azione che non affermi un certo valore piuttosto che un altro per tutti gli uomini: «ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini». Il contenuto dell'e. diventa dunque la creazione di valori universali a partire dalle varie situazioni storiche in cui ci troviamo. La «nullificazione», il «trascendimento» del mondo è ora diventata un'azione morale, universalizzante, rivolta a tutta l'umanità. «Umanismo» (termine che susciterà in seguito molte polemiche, in primo luogo le obiezioni di Heidegger, nella sua famosa Lettera sull'umanismo) assume dunque per Sartre un significato assai peculiare, poiché è fondamentalmente l'aspirazione alla libertà che unisce tutti gli uomini. Nel corso della sua lunga riflessione successiva, interrotta solo dalla morte, Sartre approfondirà il legame fra la scelta libera e i condizionamenti a cui è sottoposta. Attenuerà, di conseguenza, senza però mai revocarlo del tutto, il dualismo fra il soggetto e il mondo e cercherà di dare spessore alla storia, temi questi a cui sarà dedicata un'altra sua grande opera: *La Critica della ragione dialettica*. L'opera rappresenta il lavoro più maturo e sistematico dopo *L'essere e il nulla*, ed è frutto del lungo confronto con il marxismo che Sartre aveva iniziato fin dal primo dopoguerra, avvicinandosi al comunismo all'inizio della guerra fredda (cosa che comporterà la rottura con Merleau-Ponty), e successivamente, con la crisi dello stalinismo, nel 1956, tentando di mantenere aperto un dialogo critico con il movimento comunista. Il tentativo di rinnovare il marxismo, di farne una filosofia non dogmatica è la sostanza della *Critica della ragione dialettica*: la «ragione dialettica», che caratterizza la prassi umana, cioè la storia, si contrappone alla ragione meccanica delle scienze naturali. Anche il dualismo sartriano fra essere e nulla prende una nuova veste, nel tentativo di dar conto della burocratizzazione a cui era andata incontro la rivoluzione sovietica: Sartre prospetta una oscillazione perpetua e irriducibile fra un momento attivo della libertà individuale come «totalizzazione» e la sua ricaduta nel «pratico-inerte»; il primo momento troverà la sua espressione privilegiata nella concezione del «gruppo in fusione», cioè di

un collettivo rimesso continuamente in gioco dalla sua stessa praxis, teorizzazione che egli applicherà successivamente agli eventi del Maggio francese, che lo videro attivamente coinvolto.

Maurice Merleau-Ponty. L'altro grande esponente dell'e. ateo che con Sartre ne condivise la direzione spirituale e politica, Merleau-Ponty, fu una figura dotata di una personalità assai diversa da quella sartriana. In Merleau-Ponty al dualismo ontologico radicale, che era la veste data da Sartre all'esigenza di radicale concretezza dell'e., si sostituisce l'incarnazione, il fatto cioè che la nostra mente «abita» un corpo: la nostra mente non è aggiunta al corpo come qualcosa di estraneo, ma forma con il nostro corpo un tutt'uno, una terza sostanza, rispetto alla contrapposizione tradizionale che Cartesio aveva introdotto fra anima e corpo. Perciò il nostro corpo non è un semplice strumento dell'anima, del pensiero, un macchinario al servizio della mente, ma è un corpo vivo, carico di qualità e caratteristiche che siamo abituati a riservare all'anima. Per questo motivo Merleau-Ponty fin dall'inizio concentra la sua riflessione sulla percezione, cui dedica la sua prima, grande opera, *Fenomenologia della percezione*. Le percezioni da sole ci danno già un mondo e un mondo ricco, variopinto, animato, il mondo materiale in cui siamo immersi e con cui, attraverso il corpo, siamo in continuo scambio, la nostra dimora, il nostro ambiente. L'aspetto originale dell'e. di Merleau-Ponty è dunque quello di essere un e. naturalistico. Questa impostazione si sviluppa in un'ampia indagine sul tema della corporeità e sul suo rapporto con la conoscenza umana, indagine in cui l'autore fa ricorso a un ampio spettro di discipline scientifiche: in partic., alla psicologia della forma (o psicologia della Gestalt) e alle ricerche neurologiche e biologiche di K. Goldstein, in cui si congiungevano ricerca scientifica e un'originale impostazione filosofica di impianto esistenziale. Famoso, in questo quadro, il ricorso di Merleau-Ponty al tema dell'«arto-fantasma», esempio in cui risaltava in modo particolarmente chiaro il carattere di totalità che caratterizza la consapevolezza semiconscia che abbiamo del nostro corpo. In tale concezione, quello che emerge di continuo è l'«ambiguità» della situazione dell'uomo: se infatti è vero che siamo parte di un mondo che «deborda da noi», se il nostro io non è una sostanza pensante trasparente, ma una coscienza che sconfinava nel mondo, rischiamo continuamente di perderci come soggetti, di farci risucchiare dalle cose, di dimenticare che non siamo oggetti, che il mondo non è qualcosa di fisso e immutabile, come le nostre abitudini ci convincono sempre a credere. La nostra vita è dunque soggetta a una drammatica alternanza fra i due poli del nostro essere; ora ci lasciamo prendere dalla passività e ci facciamo oggettivare, diventiamo degli «in sé», ora ci riscuotiamo, «riprendiamo» il senso della nostra soggettività, del nostro essere dei «per sé», e riscopriamo il vero senso del mondo, che è un farsi e una genesi incessante: questa riscoperta si esprime nello stupore di fronte al fatto che ogni giorno il mondo è, in un certo senso, di nuovo al suo mattino. Nel seguito della sua riflessione, Merleau-Ponty si allontanerà da questa posizione, in cui si avverte ancora il condizionamento del dualismo sartriano, sviluppando il suo pensiero in accordo con la sua ispirazione più profonda: all'ambiguità come dramma soggettivo dell'uomo nel mondo, egli farà succedere una riflessione che approfondirà il tema dell'ambiguità ontologica. Se è vero che siamo parte del mondo, che esso è la nostra stessa carne, non si tratterà di risvegliare continuamente la nostra soggettività in opposizione a esso, ma di accettare fino in fondo il mistero della nostra comunione con esso, che rinvia a qualcosa che è a monte della nostra coscienza, della nostra soggettività. Aprendo per un lato alla linguistica di Saussure e alla psicoanalisi, per l'altro a una vera e propria filosofia della natura, come documentano alcune sue opere tarde o postume, come *Segni, Il visibile e l'invisibile* e *La natura*, egli porrà allora le premesse per il superamento della stagione dell'e. francese.

Fenomenologia

Nella storia della filosofia il termine è presente, con diverse accezioni, in Lambert, in Kant e in Hegel, ma il significato che ha prevalso su tutti gli altri fino ai giorni nostri è quello che assunse nella filosofia di lingua tedesca del tardo Ottocento e del primo Novecento, allorché venne a designare un modo del tutto nuovo di rapportarsi al «fenomeno». In partic., in Husserl, padre fondatore della scuola fenomenologica, «fenomeno» non designa semplicemente il modo di apparire delle cose al soggetto, ma anche le cose stesse in quanto si danno nei fenomeni; e perciò per Husserl la f., in quanto «ritorno» ai fenomeni, è, secondo la notissima formula, «ritorno alle cose stesse». Husserl così la definisce: «La f. della conoscenza è scienza dei fenomeni di conoscenza nel doppio senso, da una parte delle conoscenze come apparenze, rappresentazioni, atti di coscienza, in cui si presentano queste o quelle oggettualità e se ne diviene consapevoli (passivamente o attivamente); e dall'altra parte è scienza di queste oggettualità stesse in quanto in tali forme si presentano. La parola fenomeno ha un doppio senso per via dell' essenziale correlazione fra l'apparire e ciò che appare» (L'idea della fenomenologia).

Edmund Husserl. La f. husserliana affonda le sue radici nella riflessione filosofica tedesca e mitteleuropea del secondo Ottocento, e in particolare in due movimenti che caratterizzano tale cultura: quello che, con Brentano, ma anche con Dilthey, mette capo alla psicologia descrittiva, e quel realismo o ontologismo logico che, secondo prospettive differenti, si fa strada con Bolzano, Frege e Alexius Meinong. Dal primo movimento Husserl trae, con sostanziali modifiche, il concetto fondamentale della f., l'intenzionalità, e con esso l'esigenza di una fedeltà ai fenomeni, della riscoperta di un'esperienza originale e liberata da tutte le incrostazioni che l'intellettualismo e i pregiudizi culturali in generale hanno depositato in essa; dal secondo, l'istanza della riconduzione della filosofia a una scienza rigorosa, basata sull'intuizione di essenze che sono al di là del meramente fattuale, dello psicologico in senso meramente empirico. Da questa duplice ispirazione, che congiunge direzioni di pensiero difficilmente conciliabili, Husserl trae, già a partire dalla sua prima opera propriamente fenomenologica, le Ricerche logiche, un edificio teorico di rilevantissima originalità, che, pur con difficoltà interne, in gran parte legate a quella discrasia originaria, ha contribuito in modo decisivo al rinnovamento della filosofia contemporanea. Pietra basilare della f. è il concetto di intenzionalità (→): esso permette di rompere con tutta l'impostazione della filosofia moderna che ha separato dualisticamente soggetto e oggetto, uomo e mondo, aprendo così il baratro dello scetticismo. La f. permette invece di superare tale difficoltà, poiché è in grado di riscoprire quel rapporto di inerenza reciproca di io e mondo che dissolve definitivamente quei falsi problemi. L'intenzionalità è il primo gradino per raggiungere la consapevolezza che ci muoviamo naturalmente all'interno del mondo e non ne siamo tragicamente separati, poiché mette a fuoco quell'aspetto per cui ogni atto conoscitivo soggettivo è costitutivamente rapporto con un oggetto, individua cioè una relazione di apertura originaria del soggetto al mondo. Essa viene così definita da Husserl: «Noi intendemmo per intenzionalità la proprietà dei vissuti di essere 'coscienza di qualche cosa'. In questa mirabile proprietà, a cui devono essere ricondotti tutti gli enigmi della teoria della ragione e della metafisica, ci imbattemmo dapprima analizzando il cogito esplicito» (Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica). La «mirabile proprietà» non vale solo per la percezione, ma si estende a tutti gli aspetti della vita spirituale: il giudizio, i valori, i desideri, che tutti «mirano a» qualcosa: «un percepire è percepire di qualcosa, poniamo di una cosa spaziale; un giudicare è giudicare di uno stato di cose; un valutare è valutare di uno stato di valore; un desiderare è desiderare di uno stato di desiderio, ecc.» (Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica). L'ulteriore approfondimento della prospettiva

fenomenologica, che nel primo Husserl (quello delle Ricerche logiche) pare ancora legata a una prospettiva di ontologismo logico, è la chiarificazione del livello trascendentale a cui essa deve muoversi, che avviene nelle Idee. Husserl non usa il termine trascendentale in senso kantiano, ma per indicare il raggiungimento di un fondamento assolutamente certo della conoscenza che è interamente dispiegato di fronte a un puro sguardo: si tratta, insomma, di un livello in cui l'esperienza non si dimostra, ma si mostra nella sua purezza e datità assolute. Fondamentale è, in questo senso, il concetto di «intuizione eidetica», di una visione pura e diretta delle «essenze». Per raggiungere il livello trascendentale che permette tale tipo di visione, è necessario effettuare la «riduzione fenomenologica», una sospensione o epoché assoluta di tutto il sapere costituito, che Husserl così delinea nelle Idee: «[con l'epoché] mettiamo tra parentesi l'intero mondo naturale, che è costantemente 'qui per noi', 'alla mano', e che continuerà a permanere come 'realtà' per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi. Facendo questo, io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, non lo assumo come il terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più una esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto». Ed è altresì ovvio che questa neutralizzazione per Husserl investe non solo le scienze della natura, ma anche le scienze dello spirito, che costruiscono il loro edificio pur sempre con il presupposto dell'«atteggiamento naturale»: quindi anche lo Stato, il costume, il diritto, la religione vengono messi «in sospenso». Si deve sottolineare come nella riduzione trovi espressione uno dei temi più importanti, e che più ha influito sulla cultura complessiva, di tutta la f.: quello della «conversione dello sguardo», di un passaggio dalla visione quotidiana e ordinaria, che è tutta immersa nelle cose, a una visione «di secondo grado», che è insieme coscienza di sé e coscienza dell'oggetto e che, mettendo tra parentesi tutta l'esperienza costituita, con un apparente introversione soggettiva, permette invece di cogliere l'autentica «realtà» delle cose, il «fenomeno». In questo modo, Husserl reinterpretava, nei suoi termini, il dubbio cartesiano (e ne sono documento principe le lezioni tenute alla Sorbona nel 1929, poi pubblicate come Meditazioni cartesiane). Una volta raggiunto il livello di certezza assoluta garantito dalla riduzione fenomenologica, il programma di Husserl proseguiva verso la costituzione trascendentale della varie ontologie regionali (spirito, corpo, scienze naturali): in sostanza, si trattava di ricondurre agli atti costitutivi dell'Io puro la totalità del sapere, secondo una direzione che, sotto questo aspetto, avvicinava il programma husserliano a quello di Kant e che non fu seguito da tutti i discepoli: in particolare la scuola di Gottinga (fra cui spicca il nome di Koyré) rimase fedele ed anzi accentuò l'ontologismo e il realismo dello Husserl precedente alle Idee. Altro importante sviluppo del pensiero husserliano è quello che si verifica nella V Meditazione cartesiana, con l'approfondimento del problema dell'intersoggettività: alla costruzione apparentemente solipsistica di tutto l'edificio del sapere sulla certezza di un Ego puro, ma singolare, succedeva la consapevolezza che costitutivo dell'Io è il suo rapporto con l'altro, che soggettività e intersoggettività sono indissolubilmente unite. La riflessione dell'ultimo Husserl appare fortemente condizionata, per un lato, dal dissidio con Heidegger, che, già suo allievo, con la pubblicazione di Essere e tempo conferisce alla f. un significato profondamente diverso, dall'altro dall'avvento del nazismo, che portò alla sua esclusione dall'università in quanto ebreo, e dall'imminenza di una nuova guerra mondiale. L'ultima grande opera di Husserl, che uscirà postuma, La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, proprio in rapporto a questi drammatici eventi storici ed esistenziali, pone il problema dell'oscurarsi, in gran parte inevitabile, del senso della scienza e del rapporto essenziale che esiste fra senso, storia e scientificità (di importanza grandissima, per tutta la riflessione filosofica successiva, è

l'Appendice III dell'opera, dal titolo L'origine della geometria); con una netta svolta antintellettualistica rispetto alle Idee, Husserl pone al centro dell'attenzione il rapporto con il mondo della vita (Lebenswelt), visto come fondamento preintellettuale di ogni costruzione di senso, prospettando l'esigenza che il mondo della cultura sappia sempre «riattivare», cioè mantenere vivo il rapporto con esso, restituendo alle scienze quel fondamento che, da Galileo in poi, è caduto nell'oblio. In questo modo Husserl apriva una riflessione – sul ruolo delle scienze sulla storia, come campo in cui non si dispiega solo la razionalità, ma anche il non senso – che avrebbe alimentato gran parte del dibattito filosofico successivo alla seconda guerra mondiale e che è tuttora viva in varie forme.

Max Scheler. Il contributo di Scheler alla f. è originale dal punto di vista sia del metodo che dei contenuti. Sul piano del metodo fenomenologico, egli, pur accettando il programma husserliano fondamentale del «ritorno alle cose stesse», se ne distanzia per il rifiuto di ogni programma costitutivo-trascendentale e colloca la f. su un piano nettamente ontologico. Sul piano dei contenuti, la distanza dal logicismo e trascendentalismo dello Husserl delle Idee si traduce in un interesse prevalente per il mondo dei valori: etica, religione, sociologia e antropologia sono le discipline a cui Scheler si è soprattutto dedicato, con contributi di rilevante originalità e con particolare attenzione alla sfera delle emozioni. Ne è documento *Essenza e forme della simpatia*, opera che ha avuto largo influsso nella cultura filosofica e sociologica internazionale, per il nuovo modo con cui Scheler vi ha delineato il problema del rapporto io-altro. Riprendendo esplicitamente il programma pascaliano di una «logique du coeur», Scheler imposta l'analisi delle «autonome leggi di senso dei cosiddetti atti e funzioni emozionali 'superiori'», sottolineandone «la natura intenzionale e cognitiva» (*Essenza e forme della simpatia*). La simpatia (Mitgefühl), definita da Scheler come una condivisione immediata di un affetto altrui, «con-godere 'della' sua gioia e con-patire 'il' suo dolore», viene attentamente distinta da altri stati emotivi, come il contagio emotivo o l'«unipatia», che comportano la fusione fra l'io e l'altro: la simpatia implica che io provi una passione altrui restando tuttavia integralmente me stesso, conservando la mia identità rispetto all'altro. Scheler vede nella simpatia la base per la filantropia, la quale a sua volta fonda «l'amore acosmico delle persone e di Dio». La simpatia non ha tuttavia titolo, come aveva invece creduto la scuola anglo-scozzese, a fondare il livello morale, poiché non pone attivamente valori, ma, dice Scheler sulle tracce di Nietzsche, ha carattere meramente reattivo. Ma è nella parte finale del libro, intitolata «L'io altrui», che Scheler trae le conseguenze più importanti delle sue analisi: la messa in chiaro dei rapporti emotivi che legano gli esseri umani è destinata a rinnovare discipline come la psicologia, la sociologia e l'antropologia, che trovano nell'analisi fenomenologica il loro presupposto fondante; tutto il peso che studi come quelli di Troeltsch e Weber hanno attribuito ai sistemi metafisici e alle religioni nello studio delle società rimanda alla chiarificazione di «quale specie di concatenazione ultima può esistere fra uomo e uomo». Particolarmente importante è la considerazione nuova che l'impostazione di Scheler comporta per il classico problema della percezione dell'altro: non si tratta più di porre un io solipsistico originariamente separato dagli altri, ma di prender atto, sulla base del fenomeno della simpatia, che «noi possiamo pensare le 'nostre' idee come le 'idee' degli altri e possiamo sentire i nostri sentimenti come i sentimenti degli altri» e lo stesso vale per la conoscenza del nostro corpo, che è sempre allacciata alla conoscenza dei corpi altrui. Sulla base di queste analisi, Scheler avrebbe poi dato vita a un importante progetto antropologico, fondamentale per tutta l'antropologia filosofica (→) successiva, nell'opera *La posizione dell'uomo nel cosmo*.

Martin Heidegger. Benché sia stato assistente di Husserl e ne sia stato profondamente influenzato, Heidegger imprime ben presto una svolta al pensiero fenomenologico, riprendendone le istanze ontologiche e anzi accentuandole, ma conferendo loro un senso tutto nuovo. Documento essenziale di ciò è il § 7 di *Essere e Tempo*, intitolato precisamente *Il metodo fenomenologico della ricerca*, nel quale fin dall'inizio il problema della *f.* viene legato essenzialmente a quello dell'ontologia. Dopo aver distinto i vari e discordanti significati che hanno assunto nella discussione filosofica i termini «fenomeno» e «logos», e dopo aver definito il primo come «ciò che si manifesta in sé stesso, il manifesto» e il secondo come «puro lasciar vedere qualcosa, lasciar percepire l'ente», Heidegger propone le seguenti definizioni di *f.*: «lasciar vedere da sé stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da sé stesso», che ha buon gioco a ritenere un'altra espressione della massima fenomenologica del ritorno «verso le cose stesse». Di per sé, dunque, il metodo fenomenologico consiste nel puro procedimento di mostrare e non è legato ad alcun oggetto in particolare. Qual è dunque il vero obiettivo di un metodo che si impegna innanzitutto ed essenzialmente nel mostrare? Evidentemente esso è indirizzato a far sì che si mostri «un qualcosa che innanzitutto e per lo più non si manifesta» e cioè quell'essere dell'ente che la ricerca di Heidegger ha già fatto vedere come necessariamente destinato a cadere nell'oblio. Heidegger può dunque concludere: «La *f.* è il modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. L'ontologia non è possibile che come *f.*». Era questo evidentemente un congedo da tutta la tematica trascendental-costitutiva su cui Husserl si affaticava dal tempo delle Idee; la lontananza fra il discepolo e il maestro si sarebbe ancora accresciuta quando, a partire dagli anni Trenta, con la cosiddetta *Kehre* (svolta), Heidegger avrebbe messo a fuoco il suo concetto di verità o *aletheia* come necessaria correlazione di velamento e svelamento, che comportava una radicale messa in discussione di un metodo fenomenologico indirizzato al mero «mostrare» e modellato sull'evidenza intuitiva.

La diffusione internazionale della fenomenologia e la fenomenologia francese. La *f.* ha avuto, già vivente Husserl e, successivamente, in seguito al lavoro dei suoi allievi diretti e alla pubblicazione di un enorme lascito manoscritto, uno sviluppo e una diffusione internazionali molto vasti, che sono andati molto al di là di quanto essa ha prodotto in Germania: nell'Italia della Liberazione, soprattutto per opera di Enzo Paci e Enzo Melandri, in Cecoslovacchia, con l'opera di J. Patočka, negli Stati Uniti, dove ha influito molto sulla psicoanalisi e sulle scienze sociali, in America Latina. Ma il paese dove ha avuto il maggior numero di seguaci e dove ha conosciuto gli sviluppi più originali è sicuramente la Francia. La caratteristica più specifica della *f.* francese è il fatto che non si può segnare alcun limite netto fra l'influenza dei vari esponenti della corrente fenomenologica, e in particolare fra quella di Husserl e quella di Heidegger, entrambi ritenuti, sebbene con diverse interpretazioni e in diversa misura, dei fenomenologi a pieno titolo. Perciò la storia della *f.* francese si confonde almeno in parte con quella dell'esistenzialismo. Sartre, che si recò in Germania per ascoltare sia Husserl che Heidegger, fu fra i primi a introdurre il metodo fenomenologico in Francia nei suoi scritti degli anni Trenta. Di particolare rilievo, per l'originalità dei risultati e l'influenza sul pensiero successivo, è *Immagine e coscienza*, dedicato a mettere a fuoco, seguendo il metodo di Husserl, la peculiarità dell'immagine rispetto ad altre strutture della coscienza. Se nella percezione l'oggetto ci è dato solo attraverso vedute parziali e successive, e noi dobbiamo sempre «fare il giro degli oggetti», quando invece immaginiamo qualcosa nulla ci sfugge di ciò che immaginiamo: noi esteriorizziamo quel che di un oggetto già sappiamo. Immaginare è dunque qualcosa di attivo, ma, in compenso, l'immagine è caratterizzata da una «povertà essenziale»: non solo non

possiamo mai trovare in essa più di quel che vi abbiamo messo, ma essa «pone il suo oggetto come un nulla». Pietro è «percepito» solo in quanto è pensato come presente, egli è «immaginato» solo in quanto, in una forma o in un'altra, tale sua presenza è negata. Attraverso una serie di approfondite analisi, di particolare rilievo dal punto di vista estetico, Sartre giunge alla conclusione che l'immaginazione non solo è una struttura autonoma della coscienza, ma, in quanto potere di nullificare, è l'espressione della sua caratteristica più essenziale: la libertà. Sartre torna a soffermarsi sul metodo fenomenologico nei primi paragrafi di *L'essere e il nulla*. Merito di tale metodo, per cui egli si rifà sia a Husserl che a Heidegger, è di aver congedato definitivamente il dualismo di esteriore e interiore (la forza non è che l'insieme delle sue manifestazioni: non c'è nessuna realtà ontologica nascosta dietro di essa), così come quello di essere e apparire: «l'apparenza non nasconde l'essenza, la rivela: è l'essenza». Ma per fondare l'effettiva trascendenza del fenomeno, la sua oggettività, bisogna ricorrere a un nuovo dualismo, quello del finito e dell'infinito: «l'apparizione che è finita indica se stessa nella sua finitezza, ma esige, nel medesimo tempo, per essere accolta come apparizione-di ciò-che-appare, d'essere superata verso l'infinito». Al dualismo kantiano di fenomeno e noumeno si sostituisce così quello di fenomeno ed essere del fenomeno o dell'apparire. Proseguendo nella sua ricerca, Sartre confuta l'identificazione di questi due concetti proposta da Berkeley con il suo *esse est percipi*: da un lato abbiamo l'essere della coscienza, che è innanzitutto coscienza irriflessa di qualcosa e solo successivamente conoscenza riflessa di sé, cogito cartesiano; dall'altro lato, abbiamo una realtà del percepito che è irriducibile alla conoscenza che ne ha la coscienza (e qui Sartre polemizza con il modo in cui Husserl ha concepito l'intenzionalità, accusandolo di idealismo berkeleyano): si arriva quindi alla conclusione che «la coscienza nasce rivolta a un essere che non è essa», che Sartre definisce come una vera e propria «prova ontologica». In questo modo, si apre la strada che condurrà ben presto dal dualismo di essere in sé dei fenomeni e coscienza a quello di essere e nulla. Merleau-Ponty, nella *Fenomenologia della percezione*, che è la sua opera più vicina alla *f.*, ne dà un'interpretazione assai originale, che è chiaramente delineata nell'Introduzione. Egli concentra il fuoco dell'attenzione sul tema della riduzione e osserva che si tratta di un tema che ha tormentato Husserl per tutto il corso della sua riflessione. Ciò è dovuto essenzialmente al fatto che il filosofo tedesco non era soddisfatto dell'idea di riduzione come possibilità di isolare un Io puro e trascendentale, a partire dal quale la nostra esperienza diventa quella di un mondo unico, indiviso e abitato da soggetti identici e trasparenti. L'esperienza reale che noi abbiamo dell'altro e quella del mondo contraddicono questa visione idealista: il rapporto con l'altro è per me originario, l'altro ha una densità e un'opacità irriducibili e né io né lui siamo riducibili a degli «Ego puri». Ciò può anche esprimersi dicendo che entrambi siamo «in situazione», «gettati» nella «fatticità», nel qui e nell'ora, immersi in corpi che fanno parte di una natura. Merleau-Ponty, che, come si vede, collega Husserl e Heidegger interpretandoli assai liberamente, può dunque concludere: «Il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa»; essa non mette capo, infatti, alle certezze assolute di un soggetto puro, ma alla «meraviglia» (*étonnement*) di fronte al fatto immotivato e paradossale che il soggetto si trova immerso in un mondo, tema che il filosofo francese riprende da Fink, essenziale figura di collegamento fra Husserl e Heidegger fin dagli anni Trenta. L'esperienza che l'uomo ha del mondo è dunque sempre parziale, nuova e da ricominciare; c'è un mondo della vita e della storia che è impossibile portare alla trasparenza dell'idea. Di conseguenza Merleau-Ponty dà del tema husserliano dell'intenzionalità una lettura molto personale, anche se non priva di agganci nei testi del maestro: all'intenzionalità «d'atto», che caratterizza i nostri giudizi coscienti, e che è quella con cui ha lavorato anche Kant, egli contrappone l'intenzionalità «operante» (*fungierende Intentionalität*), che è quella che si attua nella nostra vita

preintellettuale, in tutta quella dimensione «prelogica» della nostra esistenza che non riguarda tanto i giudizi logici e coscienti, ma che «costituisce l'unità naturale e antepredicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio». Di conseguenza, il programma della f., che è per definizione infinito e incompiuto e ha un «andamento incoativo», diventa la riscoperta di quella falda di senso, di vita irriflessa che è alla radice sia della vita individuale che della storia collettiva. Il programma del ritorno «alle cose stesse» diviene così, nell'interpretazione di Merleau-Ponty, per un lato, quello di analizzare il ruolo del corpo come vera matrice di tutte le conoscenze, per l'altro la riscoperta di quell'elemento «genetico», irriducibilmente dinamico dell'«essere al mondo» la cui «ripresa» non è mai un passivo ritrovamento, ma una sempre nuova creazione.

Filosofia Analitica

In senso lato, ogni impostazione metodologica basata su tecniche concettuali che, pur differenziandosi a seconda dei vari campi di applicazione, s'impennano tutte sull'analisi, concepita come strumento essenziale dell'indagine. In questo senso si può parlare di f. a. a proposito del Saggio sull'intelletto umano lockiano, delle ricerche di Hume, di certe analisi kantiane, herbartiane e husserliane. In senso specifico, l'espressione indica un orientamento di pensiero sviluppatosi soprattutto in Inghilterra dagli inizi del sec. 20°, e volto prevalentemente allo studio del linguaggio nei suoi vari aspetti (logici, scientifici, quotidiani, etici, ecc.), privilegiando l'analisi di problemi specifici rispetto all'elaborazione di sistemi ampi e comprensivi.

La scuola di Moore. Portando fino alle ultime conseguenze le premesse dell'empirismo inglese tradizionale, G.E. Moore fondò a Cambridge, dove con un insegnamento trentennale (1911-39) influenzò profondamente tutta la filosofia inglese, una scuola destinata a svilupparsi fino ai giorni nostri. L'accettazione di un consapevole realismo conduce Moore ad assumere come compito essenziale della filosofia la chiarificazione delle assunzioni implicite, sul piano linguistico, del senso comune, nell'intento specifico di garantire più rigorosamente i presupposti realistici.

La teoria delle descrizioni di Russell. Per altra via, partendo da indagini di tipo logico-matematico e riprendendo spunti dall'opera di Frege, senza tuttavia trascurare teorie come quelle di Meinong sugli «oggetti», Russell perveniva a un'indagine logica e linguistica delle proposizioni matematiche, che sfociava da un lato nella teoria delle «descrizioni definite», dall'altro nella teoria dei tipi, tentativo di risolvere le difficoltà connesse alla scoperta dei paradossi relativi alla fondazione logistica della matematica di Frege. La teoria delle descrizioni evitava le difficoltà della concezione ontologica del linguaggio espressa particolarmente da Meinong – secondo la quale è necessario attribuire qualche forma di esistenza a qualsiasi entità nominata nel discorso –, eliminando l'apparente riferimento ontologico delle espressioni descrittive prive di denotazione (descrizioni improprie quali 'l'attuale re di Francia') attraverso parafrasi formali delle asserzioni in cui le descrizioni occorrono. Il *Tractatus logico-philosophicus* (1922; trad. it.) di Wittgenstein, in cui confluiscono i risultati e i problemi delle ricerche sia di Frege sia di Russell, oltre all'introduzione di tecniche logiche originali (calcolo proposizionale con metodo delle matrici), pone l'esigenza di giungere a formulare una filosofia generale del linguaggio in cui vengano a riassorbirsi i tradizionali problemi gnoseologici e metafisici.

Il positivismo logico. Alla f. a. si è soliti ricondurre il positivismo logico (→) che, traendo spunto da alcune tesi del *Tractatus*, con Schlick elabora (*Positivismus und Realismus*, 1932) il cosiddetto principio di verificazione («Il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica»), introducendo l'esigenza di un radicale riduzionismo antimetafisico. Caratteristico in questo contesto è il saggio di Carnap *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1931), in cui si tenta di invalidare sul piano stesso della formulazione linguistica le tesi metafisiche (in partic. quelle di Heidegger). Le posizioni neopositivistiche sono mediate in Inghilterra da Waismann, già membro del Circolo di Vienna, e A.J. Ayer, la cui opera *Language, truth and logic* (1936; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*) costituisce una brillante esposizione della nuova filosofia neopositivistica. Waismann, con la *Einführung in das mathematische Denken* (1936; trad. it. *Introduzione al pensiero matematico*), si riallaccia più direttamente a Wittgenstein, mostrando inoltre una particolare attenzione per i diversi livelli e le diverse stratificazioni linguistiche, al di là di una sistemazione strettamente logico-formale del linguaggio. Sempre più chiaramente si fa luce quest'esigenza nell'ambito della filosofia inglese dopo il 1930, specie attraverso l'opera di Wisdom e Ryle, in cui il significato dell'analisi viene a mutare radicalmente. Ne fa fede lo slogan «Non badate al significato [di una proposizione], ma all'uso». L'incontro fra il positivismo logico e le correnti pragmatistiche statunitensi, in seguito al trasferimento negli USA di gran parte degli esponenti del movimento neopositivista (come Carnap, Reichenbach, Hempel), determina una confluenza di interessi e crea uno stimolo reciproco. I prodotti più significativi si possono ritenere i saggi di Quine sui problemi ontologici, logici e semantici (*From a logical point of view*, 1953, trad. it. *Da un punto di vista logico*; *Word and object*, 1960, trad. it. *Parola e oggetto*), le ricerche di Goodman sui linguaggi fenomenisti e sull'inferenza induttiva (*The structure of appearance*, 1951, trad. it. *La struttura dell'apparenza*; *Fact, fiction and forecast*, 1954, trad. it. *Fatti, ipotesi e previsioni*) e, successivamente, gli studi di Putnam sui problemi del significato, della verità e del realismo (*Philosophical papers*, 3 voll., 1975-83, trad. it. del I vol. *Mente, linguaggio e realtà*; *Reason, truth and history*, 1981, trad. it. *Ragione, verità e storia*), nonché quelli di Kripke sulla logica modale e il riferimento dei termini linguistici (*Naming and necessity*, 1972; trad. it. *Nome e necessità*).

Il secondo Wittgenstein. Frattanto, nella seconda fase del suo pensiero, Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, post., 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*), abbandonata la concezione strettamente referenzialista e raffigurativa del linguaggio sostenuta nel *Tractatus* e implicante una corrispondenza speculare tra linguaggio e realtà, rivolge la sua attenzione quasi esclusivamente alla molteplicità e alla varietà degli usi del linguaggio e al suo funzionamento, proponendo la teoria dei giochi linguistici e svolgendo un'analisi approfondita del linguaggio comune. Cadono così i presupposti per la costruzione di un linguaggio ideale rigorosamente formalizzato e l'indagine si sposta sul problema dei diversi livelli linguistici, sui diversi ruoli delle varie parti grammaticali del discorso nei vari contesti, sulla possibilità di individuare sintassi varie.

La scuola oxoniense. A queste tesi si ricollegano gli esponenti della scuola analitica oxoniense, i cui rappresentanti più significativi, oltre a Wisdom, sono Ryle, che lega a spunti comportamentistici le sue analisi sul significato dei termini mentalisti (*The concept of mind*, 1949; trad. it. *Il concetto di mente*), Austin, Strawson, Dummett, che riformula la disputa ontologica tra realismo e idealismo in termini di teorie del significato rivali, e Toulmin, Hare e P.H. Nowell-Smith per i problemi etici, preceduti su questo terreno dall'importante studio dello statunitense Stevenson (*Ethics and language*, 1944; trad. it. *Etica e linguaggio*). A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta è sempre più diffusa nella f. a. la prospettiva di analisi

inaugurata da Austin con il postumo *How to do things with words* (1962; trad. it. *Come fare cose con le parole*), dove il discorso viene concepito come un insieme di atti linguistici caratterizzati da una loro particolare «forza»; grande interesse e influenza avrebbe suscitato, in tale contesto, la proposta da parte di Austin del concetto di enunciati performativi, ossia di enunciati che non descrivono un atto ma servono a compierlo. Un analogo approccio «pragmatico» al linguaggio è presente nell'opera di Grice, al quale si deve una definizione del significato nei termini delle «intenzioni» del parlante di produrre effetti sull'uditorio. Una sistematica presentazione della concezione del linguaggio e dei problemi filosofici iniziata da Austin si trova poi nell'opera di J.R. Searle *Speech acts* (1969; trad. it. *Atti linguistici*), dove il parlare viene concepito come una forma di comportamento e ci si impegna nel descriverne compiutamente le regole.

Le indagini sull'azione. Altri sviluppi della f. a. hanno riguardato l'analisi del linguaggio relativo all'azione e alla sua spiegazione, spesso in stretta connessione con le problematiche raggruppate sotto l'espressione «filosofia della mente». Le indagini sull'azione, risalenti originariamente a osservazioni di Wittgenstein e Ryle, hanno avuto tra i loro maggiori esponenti Anscombe (*Intention*, 1957; trad. it. *Intenzione*), P. Winch (*The idea of a social science and its relation to philosophy*, 1958; trad. it. *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*), von Wright (*Explanation and understanding*, 1971; trad. it. *Spiegazione e comprensione*) e D. Davidson (*Essays on actions and events*, 1980; trad. it. *Azioni ed eventi*).

La filosofia post-analitica. A circa un secolo dalla sua nascita la f. a. ha subito trasformazioni che la differenziano dalla forma di indagine filosofica incentrata sullo studio del linguaggio con cui si presentava agli esordi. L'evoluzione interna della f. a. ha dato luogo a vari lavori storiografici (M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, 1988, trad. it. *Alle origini della filosofia analitica*; F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America*, 1990; F. D'Agostini, *Filosofia analitica*, 1997) e, talvolta, all'utilizzazione della qualifica di filosofia post-analitica (*Post-analytic philosophy*, a cura di J. Rajchman, C. West, 1985) per indicare un tipo di riflessione che, pur traendo alimento dai problemi della f. a., appare per rilevanti aspetti critica nei confronti dei suoi principi ispiratori tradizionali. Infatti, se è vero che vi sono tuttora autori che continuano a considerare la f. a. come studio dei problemi filosofici tradizionali (metafisici, conoscitivi, etici, estetici) attraverso l'analisi del linguaggio (secondo quella che è stata definita la «svolta linguistica»), è anche vero che una porzione non esigua della f. a. si è aperta a nuovi tipi d'indagine, conservando naturalmente l'attenzione per i dettagli e per l'«analisi» propriamente detta, ma ampliando la sua metodologia in un modo che potrebbe definirsi non ortodosso. In tale prospettiva va ricordato soprattutto Rorty (*Philosophy and the mirror of nature*, 1979; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*), che, nel tentativo di differenziarsi dalla tradizione analitica ancora dominata dalle concezioni «rappresentazioniste» della conoscenza di origine moderna, ha guardato con favore al pragmatismo di Dewey, al relativismo e allo storicismo post-positivista (Kuhn) e all'ermeneutica di Heidegger e Gadamer.

L'incontro con l'ermeneutica. Mediato dalle dottrine dell'ultimo Wittgenstein, un'altra caratteristica della f. a. degli ultimi decenni del sec. 20° è l'incontro con l'ermeneutica (basti qui ricordare autori come Taylor, S. Cavell, H. Dreyfus, J. Margolis). L'analisi del significato ha naturalmente continuato a essere al centro dell'interesse di molti autori, ma in modo più articolato che in passato: se in Dummett essa è, in linea con le tesi di Frege e con una visione tradizionale della f. a., soprattutto analisi del pensiero attraverso lo studio delle competenze linguistiche che ciascun parlante deve avere per essere in grado di comunicare e pensare in modo sensato, in Putnam è essenzialmente lo studio del rapporto tra linguaggio (o mente) e realtà mediato dalle pratiche acquisite in una comunità socio-culturale, mentre per altri autori (tra cui si

è segnalato soprattutto Searle), l'indagine sul linguaggio non può essere separata da quella più ampia che riguarda l'azione e il comportamento in una comunità. In Davidson, forse l'autore che ha goduto di maggiore fortuna tra gli anni Ottanta e Novanta del sec. 20°, lo studio del significato, coerentemente con le posizioni del suo maestro Quine (di cui rifiuta tuttavia lo stretto comportamentismo), equivale soprattutto a un'indagine empirica sugli enunciati ritenuti veri dai parlanti e sulle connessioni intercorrenti tra tali enunciati e il più ampio sfondo di credenze dei parlanti stessi, configurandosi come una più generale teoria dell'interpretazione (→).

La filosofia della mente. Forse la novità di maggiore rilievo, alla fine del Novecento, è stata l'attenzione per le questioni di tipo psicologico e «mentale». L'interesse per la filosofia della mente (o psicologia filosofica) non è naturalmente nuovo nella f. a.: esso risale almeno a Ryle e Wittgenstein, i quali erano comunque interessati a privare di qualsiasi fondamento, sulla base delle loro analisi linguistiche, il tradizionale dualismo mente-corpo di origine cartesiana. Nel corso degli anni, benché non sia venuto meno l'orientamento monistico della maggioranza dei filosofi analitici, si è comunque dato sempre più spazio agli aspetti tipicamente mentali e psicologici che sovrintendono alle principali attività umane, come parlare in modo semanticamente corretto e agire in modo razionalmente appropriato. Lo studio degli aspetti mentali legati al significato ha finito per rendere spesso sovrapponibili le indagini di filosofia del linguaggio in senso stretto con quelle di filosofia della mente, e un rilievo particolare ha acquisito, in questo ambito di intersezione tra le due sottoaree della f. a., la problematica dell'intenzionalità (→), cioè la caratteristica (teorizzata nel Medioevo, ma riscoperta da Brentano) delle asserzioni linguistiche e degli stati mentali di essere tipicamente rivolti a oggetti extralinguistici o extramentali, cioè di avere un intrinseco contenuto. Analizzata originariamente in termini linguistici, l'intenzionalità già dalla fine degli anni Cinquanta del sec. 20°, con le fondamentali ricerche di Chisholm, si avviava a costituire un nucleo tematico con cui la f. a. sentiva di dover fare i conti; in seguito l'intenzionalità (in partic. quella rivelata dai cosiddetti atteggiamenti proposizionali, espressi da locuzioni quali «crede che ...», «desidera che ...», ecc.) è stata al centro dell'attenzione di numerosi filosofi analitici, da Searle e Dennett a Fodor, e costituisce probabilmente l'argomento che più di ogni altro rivela l'ampliamento dell'interesse della f. a. verso quel tipo di questioni psicologiche e mentali un tempo ritenute analizzabili in termini esclusivamente linguistici (e, significativamente, *The rediscovery of the mind*, 1992; trad. it. *La riscoperta della mente*, è il titolo di uno dei lavori di Searle). Tra la fine del sec. 20° e l'inizio del 21° si è assistito anche a un proficuo interscambio tra f. a. e scienza cognitiva sia riguardo ai problemi del significato e della conoscenza sia riguardo alla spiegazione del comportamento umano (→ empatia).

Diritto, filosofia del

Disciplina che indaga la complessa fenomenologia dell'esperienza giuridica, ricercandone il senso profondo attraverso una riflessione sul fondamento del diritto e dell'idea di giustizia (→), sulla natura della legge, sui rapporti del diritto con la morale e la politica, l'economia e la società, sui meccanismi di legittimazione e delegittimazione dello Stato, sui presupposti logici che sorreggono la pretesa di una conoscenza scientifica del diritto e sulle metodologie argomentative che ne scandiscono il funzionamento quotidiano. Le diverse risposte date a questi problemi possono essere utilmente esaminate seguendo lo svolgimento storico della filosofia del d., da cui emerge una stretta corrispondenza tra il concepimento e la rappresentazione della realtà giuridica e quelle visioni della realtà in generale che esprimono nella forma più chiara e immediata i tratti

caratteristici di un'epoca. Sotto questo aspetto possiamo distinguere nella storia della filosofia del d. tre fasi: (1) la fase dell'antichità classica greco-romana in cui la realtà giuridica fu considerata come un aspetto della realtà naturale; (2) la fase medievale in cui il diritto fu considerato come aspetto della realtà spirituale trascendente; (3) la fase moderna in cui la realtà giuridica venne concepita come produzione del soggetto empirico o razionale. A queste tre fasi va aggiunta una quarta, la fase contemporaneo-attuale, talmente differenziata al suo interno da renderne difficile una definizione unificante.

Antichità classica. I Greci ebbero profonda la fede in un ordine naturale. In tale ordine essi cercarono le ragioni e il fondamento del diritto, il criterio assoluto per valutare la giustizia delle istituzioni esistenti. Perciò il diritto apparve di preferenza ai Greci nel suo aspetto oggettivo, come una norma di condotta civile derivata dalla natura delle cose. Finché la natura fu intesa come un principio materiale e il soggetto non si distinse da essa come principio autonomo, il diritto si rivelò come un aspetto di quella fisica necessità che governa il mondo naturale. Perciò Eraclito poté definire la giustizia: «la fisica necessità che mantiene ogni cosa nel proprio ordine e nel proprio corso». E Pitagora modellò sull'ordine e armonia dell'Universo i rapporti sociali. Tuttavia già con i sofisti la fede nell'esistenza e nella intelligibilità di un ordine naturale è scossa, l'uomo empirico elevato a misura delle cose, l'origine umana, convenzionale della legge è affermata. Il diritto con Protagora si rivela come concetto di relazione, come un rapporto relativo tra le azioni e la legge positiva. Al diritto come relazione Socrate oppone il diritto come concetto. Socrate non dubita dell'esistenza di una giustizia naturale; ma più che affermarla occorre intenderla, cioè tradurla in concetto, conoscerla nelle sue note universali e costanti. Il problema della giustizia si risolve per Socrate nel problema di conoscere ciò che è giusto in sé, indipendentemente dalle mutevoli opinioni umane. L'ingiustizia è vizio dell'intelletto, non della volontà. Socrate perviene al concetto di legalità, che è la giustizia nei suoi caratteri formali, ossia universali e necessari e che come tale va rispettata indipendentemente dal suo contenuto. Morendo, Socrate rese omaggio al valore formale della giustizia. Con Platone la natura diventa idea e il diritto una realtà ideale che l'uomo apprende attraverso l'intelletto e attua nello Stato. Giustizia e Stato sono per Platone termini che si richiamano necessariamente. La sua repubblica è la celebrazione dell'idea eterna del giusto. La giustizia non è dell'uomo, ma dello Stato. Essa è ordine, armonia, unità. Più che norma la giustizia è attività, è principio organizzatore dello Stato, che attribuisce a ciascuno il suo, che impone a ogni classe sociale la sua funzione specifica. L'idea della giustizia non ha solo valore formale, non è un concetto che cerca fuori di sé il suo contenuto, ma è realtà e attività ideale che vive e si concreta nello Stato. Il punto di vista naturalistico non è superato perché l'idea platonica è presupposta allo spirito, è oggettiva, non soggettiva. Ma è superato il concettualismo astratto di Socrate, poiché l'idea che l'intelletto sciolto dai vincoli del senso intuisce, è realtà concreta, principio di verità e di azione. Con Aristotele la realtà naturale diventa l'unità della materia e della forma e passa, in virtù del moto, dalla potenzialità della materia alla varietà e molteplicità delle forme individuali. Se pertanto natura è attività degli esseri che si spiega secondo il loro fine, la giustizia naturale, cioè oggettiva, è attività dello Stato che si spiega in ordine al bene e alla felicità comune. E questo è possibile solo se l'uguaglianza tra gli esseri che insieme convivono è rispettata e garantita. Soggettivamente considerata, la giustizia è l'abito di volere e operare ciò che è giusto nei rapporti con gli altri. Perciò Aristotele chiama la giustizia virtù intera e sociale, informando essa tutte le forme di attività umana in rapporto ad altri. La giustizia generale si specifica in forme particolari secondo l'indole e il fine dei rapporti che essa è chiamata a regolare. Le condizioni soggettive e

oggettive del diritto sono da Aristotele analizzate; ma anche per lui la giustizia non è propria dell'uomo, ma dello Stato, e questo a sua volta è istituzione naturale che sorge e si costituisce per educare con le leggi gli animi alla giustizia. Per gli stoici il concetto di natura si confonde con la ragione immanente alle cose; di conseguenza vivere secondo natura è vivere secondo questa ragione universale. Esiste pertanto un solo diritto, un solo Stato, non circoscritti nell'ambito della πόλις, ma estesi a tutti gli uomini raccolti nella civitas omnium maxima sotto la stessa legge, senza distinzioni di classi, di condizioni sociali, di nazioni. Senonché questa giustizia naturale oggettiva non è estranea all'uomo, anche se da lui non posta: dotato di ragione, egli partecipa alla natura universale e può ricavare dalla sua stessa natura la legge comune. Il giusto oggettivo diviene il giusto soggettivo e per la sua razionalità la persona umana diventa sacra: homo homini res sacra. L'uguaglianza di natura genera una fratellanza tra gli uomini e tra i popoli, che preannuncia il cristianesimo. La soggettivazione in senso empirico della legge naturale si accentua con gli epicurei, che la fanno derivare dai bisogni, dalla tendenza alla felicità insita nella natura umana. In accordo con tale tendenza gli uomini creano lo Stato e il diritto mediante un patto di reciproca garanzia. La natura, pertanto, invocata dai Greci a fondamento del diritto, da principio materiale si elevò con il tempo a principio ideale e razionale fino a umanizzarsi e a individualizzarsi negli stoici e negli epicurei. D'altra parte l'idea del giusto, estranea dapprima e contrapposta all'uomo, andò con il tempo soggettivandosi nelle forme del concetto e dell'idea in una prima fase, come esigenza della natura razionale e sensibile dell'uomo in un secondo momento. Ma anche nell'ultima più progredita fase, se l'uomo poté svincolare l'idea del giusto dall'ordine politico, non riuscì a scioglierla dall'ordine naturale al quale egli stesso apparteneva e di cui rifletteva la legge e le finalità. Un processo inverso seguirono i Romani, i quali intesero dapprima il loro diritto come comando della volontà diretta dall'utile e dalla necessità (ius civile), per intenderlo progressivamente come una norma di equità (ius aequum ac bonum), come norma rispondente alla comune natura umana (ius gentium), e quindi, da ultimo, come espressione della ragione umana in armonia con la ragione universale (ius naturale). Dovevano pertanto incontrarsi con gli stoici e con questi ricercare nella natura delle cose il fondamento del loro diritto.

Fase medievale. La filosofia del d. doveva riflettere nel Medioevo la nuova concezione della vita e della realtà sorta con il cristianesimo. Oggetto della speculazione non è più la natura impersonale, ma Dio concepito come pura spiritualità, come principio personale dotato d'intelligenza e di volontà infinita. L'umanità deve organizzarsi ai fini soprannaturali sotto la legge divina, alla cui realizzazione più che lo Stato con i mezzi del diritto, serve la Chiesa con la sua gerarchia e con i suoi ordinamenti. Lo Stato e il diritto hanno valore subordinato e strumentale, come le finalità temporali a cui servono. Dopo ciò si comprende come la speculazione giuridica medievale, piuttosto che a costruire nuovi sistemi e a spiegare e a giustificare le istituzioni positive, dovesse mirare a conciliare la vita religiosa con la necessità del diritto e dello Stato, a inserire il mondo giuridico nell'organizzazione universale della Chiesa. Fu una speculazione di compromesso nella quale uno degli elementi era il dogma cristiano, l'altro i sistemi di filosofia giuridica tramandati dall'antichità. Tra Platone e Aristotele la scelta cadde su Aristotele, la cui dottrina della giustizia e dello Stato fu rivissuta in armonia con il dogma cristiano. La via fu aperta da Agostino il quale illustrò e difese la dottrina dell'incondizionata supremazia della Chiesa sullo Stato. La Chiesa, come lo Stato, costituisce una civitas, ma solo la civitas Dei è destinata a trionfare. Lo Stato si giustifica come mezzo necessario a garantire la pace esterna, terrena, che è la condizione per la quale la Chiesa attua i suoi fini. Nella dottrina

della pace si riassume l'aspetto più originale della filosofia del d. di Agostino. Pace è per lui sinonimo di ordine, di armonia, di coordinazione delle parti con il tutto. Ogni organismo ha un suo particolare interiore ordinamento per il quale esiste e si conserva: il corpo in rapporto alle sue membra (*pax corporis*); la creatura irrazionale nel regolamento dei suoi istinti (*pax animae irrationalis*); l'essere razionale nell'armonia dell'attività teoretica e pratica (*pax animae rationalis*). Analogamente, lo Stato è ordinata imperandi atque oboediendi *concordia civium*; e la *civitas coelestis* è ordinatissima et concordissima *societas fruendi Deo et invicem in Deo*. Questa dottrina agostiniana della pace, che rivela l'influenza platonica, doveva costituire elemento essenziale della concezione politica e sociale medievale. La legge dell'ordine è legge divina e naturale, è il vincolo universale che conserva il mondo fisico e morale, assegna a ogni essere il suo posto, la sua funzione, e costituisce l'essenza della giustizia. Particolare significato ha la dottrina della pace per l'etica, dove si rivela come principio di ordine interiore, cioè di freno e di misura delle tendenze sensibili e fa dell'individuo un membro armonico nella vita del tutto. La perfezione morale è sinonimo di pace con noi stessi, con i nostri simili, con Dio; per la pace l'uomo si garantisce contro i mali della vita terrena, conquista la salute dell'anima.

L'ordinamento giuridico oggettivo non è che l'ordinamento pacifico, ossia organico dei rapporti umani. Tale ordinamento non si attua per sé, ma per l'opera dell'uomo; non basta conoscerlo, occorre volerlo e attuarlo costantemente nelle nostre azioni. Solo soggettivandosi si realizza. Esso è una conquista progressiva, né può mai attuarsi interamente nel tempo. In ciò consistono il fondamento e i limiti dell'ordine giuridico e politico. La speculazione giuridica medievale culmina nella dottrina della legge di Tommaso. Dio guida l'intelletto dell'uomo con la legge, ne rafforza la volontà con la grazia. La determinazione della legge costituisce per Tommaso il problema fondamentale. Esiste una *lex aeterna* che è la ragione divina che ordina e governa il mondo. Da essa deriva la *lex naturalis*, che è la partecipazione imperfetta, limitata, della ragione umana alla legge eterna. Per essa l'uomo, malgrado la corruzione originaria, riesce a distinguere, anche in mancanza di legge scritta e rivelata, il bene e il male. Esiste poi una legge positiva umana *secundum quam disponuntur quae in lege naturae continentur*. Il diritto positivo umano, come determinazione, specificazione, interpretazione della legge naturale, non può a questa derogare pur piegandosi alla diversità dei luoghi, dei tempi, delle persone, pur ispirandosi all'utilità individuale e collettiva. Ciò che è utile e opportuno non è perciò solo in contrasto con la legge naturale. D'altra parte per l'imperfezione dei più la legge umana ha una sfera d'azione più ristretta di quella dell'etica. Essa non può *omnia vitia cohibere*, sed *graviora tantum*, cioè quelli che minacciano le condizioni della vita sociale e a quibus possibile est *maiolem partem multitudinis abstinere*. Non sfuggirono al senso realistico di Tommaso i limiti tra la morale e il diritto. Non solo quest'ultimo si rivela con il carattere formale della positività, cioè della sanzione umana, ma i suoi precetti riguardano la moralità dell'uomo medio, cioè dell'uomo considerato non tanto in rapporto alle esigenze della vita religiosa e morale quanto in rapporto a quelle della vita esteriore sociale. Anche la nozione del diritto soggettivo acquista nel Medioevo cristiano nuovo valore. L'uomo è soggetto di diritto non in quanto è cittadino, ma in quanto è persona spirituale e morale. Egli non riceve i suoi diritti dallo Stato, ma da Dio, e quindi può opporsi allo Stato che li viola. Perciò la libertà non è solo esterna o civile, ma interna, sottratta a qualsiasi coazione esteriore: l'uguaglianza in cui la giustizia anche per Tommaso consiste, non si fonda in natura, ma nell'essenza spirituale e morale dell'uomo. Era spezzato nel Medioevo il vincolo che teneva avvinto l'individuo e il suo diritto alla natura e allo Stato, ma si costituiva il vincolo dell'uomo con Dio; esso non asserviva l'uomo, ma lo elevava accomunando tutti gli uomini in un ordine di giustizia e di uguaglianza ideale sopra la contingenza della loro diversa sorte terrena. L'uomo, non più strumento passivo di una realtà a lui estranea, si fa attivo

cooperatore della giustizia. La quale non è più solo contemplata dall'intelletto, ma conquistata dal volere e dalla libertà dell'uomo che rivive in sé e nelle sue opere la giustizia eterna.

Fase moderna. La fase moderna della filosofia del d. è in rapporto con il rivolgimento filosofico iniziato da Bacone e da Cartesio, tendente a risolvere la realtà naturale e soprannaturale in realtà del soggetto. Alla logica aristotelica formale succede la logica del soggetto che costruisce con il senso e con la ragione la sua scienza e tende alla certezza del vero. In rapporto alla nuova posizione del problema filosofico si svolge il giusnaturalismo (→), cioè l'indirizzo che ricerca il fondamento del diritto nelle naturali tendenze ed esigenze della natura umana e trae da esse con il concorso della volontà e delle convenzioni umane l'ordine giuridico e politico. Fondatore del giusnaturalismo moderno è l'olandese Grozio il quale, astraendo da postulati teologici e da qualsiasi statuizione di diritto positivo, deriva il diritto naturale dalla natura sociale e razionale dell'uomo, lo concepisce come vincolo di unione e di conservazione della vita collettiva, lo distingue così dalla morale che governa i moti interiori dell'animo, come anche dalla politica che è prudente valutazione e distribuzione degli interessi e dei beni comuni. La corruzione dell'umana natura ha offuscato la conoscenza del diritto naturale e ha reso impossibile la comunione di vita da esso regolata. Supplisce il diritto volontario che, fondandosi sul principio del diritto naturale, *pacta sunt servanda*, genera rapporti di obbligazione reciproca tra gli individui. Dal patto sorge anche lo Stato, che è l'unione pacifica, ordinata di uomini liberi per il godimento e il reciproco riconoscimento dei diritti e per la comune utilità. Lo Stato non soltanto sorge per garantire i rapporti convenzionali (*ius aequatorium*), ma esprime e difende anche l'interesse pubblico mediante norme aventi per oggetto rapporti di sovranità (*ius rectorium*). Per Hobbes il diritto di natura è esplicitazione di libertà egoistica, affermazione di potenza di ciascuno contro tutti, per cui è sinonimo di *ius belli*. Lo *ius pacis* sorge in virtù di un *pactum subiectionis*, in virtù del quale gli individui convengono tra loro con patto irrevocabile di trasferire i loro diritti naturali senza condizioni alla persona del sovrano, la cui volontà è fonte esclusiva e misura del diritto. Il quale da diritto naturale diventa civile e ha per fine la conservazione della pace interna, cioè dello Stato personificato nel sovrano (*Leviathan*). Anche per Spinoza il diritto naturale è *ipsa naturae potentia* concessa a ogni essere ai fini della sua conservazione. Ma l'esperienza dei mali induce gli esseri dotati di ragione a crearsi un ordine civile, nel quale le esigenze dell'individualità e della socialità si esplicano sotto l'egida dello Stato nei limiti imposti dalla *salus publica*. Per Locke il diritto naturale è il diritto dell'uomo nello stato ipotetico di semplicità e d'innocenza originaria, che opera sotto l'impero della legge di natura, in conformità ai suoi naturali bisogni, secondo un ragionato calcolo di utilità. In questo stato naturale di pace, di mutua assistenza, gli uomini si riconoscono liberi e uguali e ognuno in relazione ai suoi bisogni si costituisce una proprietà mediante il lavoro e l'occupazione della terra comune. La libertà di cui ognuno gode nello stato di natura è sinonimo di indipendenza reciproca e questa è possibile soltanto se l'arbitrio di ciascuno è limitato. L'uguaglianza è la misura della libertà naturale. A garanzia dei loro diritti naturali gli uomini convengono di creare lo Stato e a esso affidano il potere coattivo e punitivo che essi traevano dalla natura. Il diritto naturale s'identifica pertanto, secondo Locke, con il diritto inalienabile dell'uomo alla libertà e alla proprietà nei limiti dell'uguaglianza. Rousseau doveva dimostrare che l'empirismo dei giusnaturalisti e dello stesso Locke se da un lato poteva spiegare il fatto del diritto nella sua genesi psicologica e sociologica, dall'altro non lo giustificava razionalmente. Il diritto inteso in rapporto alle naturali tendenze dell'uomo, può solo generare rapporti fondati sulla forza e sull'arbitrio. Ispirandosi quindi ai metodi del razionalismo cartesiano, Rousseau fa del diritto un prodotto della ragione collettiva, che gli uomini creano

rinunciando a vivere secondo le leggi della loro natura empirica. I diritti dell'uomo da esigenze della natura sensibile si trasformano, per la mediazione dello Stato, in diritti della personalità razionale dell'uomo e come tali acquistano valore universale e morale. Kant riassume la speculazione anteriore superando nella definizione del diritto il punto di vista empirico e il punto di vista razionale. A lui si deve se la filosofia del d. poté costituirsi come disciplina autonoma. Nell'antichità, nel Medioevo, i problemi che oggi chiamiamo di filosofia del d. erano trattati come parte dell'etica. Nell'età prekantiana il problema dei rapporti del diritto con la morale assunse significato storico e si pose come un aspetto della lotta che l'individuo sosteneva contro lo Stato in difesa della propria libertà interiore. Thomasius prima di Kant aveva cercato di distinguere la sfera morale da quella del diritto in base a criteri formali (esteriorità, bilateralità, coattività) o a criteri fondati sulla finalità della norma (pace interna ed esterna). Kant cercò nella natura dell'attività pratica del soggetto il fondamento della distinzione. Tale attività essenzialmente libera può affermarsi o in rapporto alla legge morale, o nei rapporti esterni sociali. Nel primo caso si determina per il dovere in sé, nel secondo per motivi eteronomi soggettivi, per cui la conformità alla legge è solo esterna (legalità). La volontà che si esplica in vista di fini soggettivi è volontà economica, non ancora giuridica. La sfera del lecito non coincide con quella del diritto. La libertà esterna in cui il diritto consiste è un'idea di relazione, implica un rapporto tra due voleri; da cui la necessità di una norma di ragione regolatrice della libertà stessa. Tale norma si riassume nel riconoscimento e nel rispetto reciproco della libertà. La coesistenza delle volontà empiriche è condizionata alla norma razionale dell'uguaglianza delle libertà nei loro rapporti esterni; l'equilibrio di queste implica azione e reazione reciproca e quindi coazione. La stabilità di un sistema giuridico può essere concepita sul presupposto che ogni volere, qualunque sia il movente che lo spinge a operare, si mantenga esteriormente nei limiti imposti dalla legge di coesistenza senza la possibilità di sottrarsi; perciò la coazione come potere di obbligare all'adempimento del diritto è condizione di libertà e si estende quanto la libertà stessa. Il diritto, ossia la libertà esterna, si realizza nello Stato e questo deriva dal contratto il titolo razionale di legittimità. Lo Stato kantiano serve ai fini del diritto e come tale è Stato giuridico. Nella filosofia del d. di Hegel convergono e trovano sistemazione le correnti di reazione da un lato, d'integrazione dall'altro del pensiero kantiano, correnti che si erano andate affermando nell'età del Romanticismo e dello storicismo per opera di Humboldt, Fichte, Schelling. Le nuove correnti tendevano a fare del diritto l'espressione dello spirito collettivo e ne intendevano la vita nelle forme dello svolgimento. La duplice esigenza si riflette nella concezione hegeliana dello spirito assoluto e del suo divenire dialettico. La sua filosofia del d. è tutta penetrata d'influenze romantiche e storiche e può concepirsi come una filosofia della storia applicata al diritto e allo Stato. Al diritto concepito nella sua essenza immutabile e sempre identica a sé, Hegel contrappone il diritto che si fa e diviene nella storia. Il soggetto in cui lo sviluppo si effettua è la volontà umana che da soggettiva nelle prime fasi diventa per gradi oggettiva: e oggettività significa moralizzazione del volere, superamento della propria individualità empirica, subordinazione a una realtà universale, affermazione di libertà non astratta, ma concreta e reale. Nel progressivo inserirsi dell'individuo nella collettività, cioè nella progressiva conquista della coscienza e della libertà di sé, consiste la ragione della storia e del mondo. E alla libertà l'umanità perviene mediante la coazione del diritto e dello Stato. Il punto di partenza del diritto è la volontà libera; la libertà è la sostanza del volere in tutti i suoi gradi; ma la volontà prepolitica è volontà e libertà soggettiva, naturale, immediata; è determinata dagli istinti, dai desideri, è solo relativamente razionale, cioè in rapporto al soggetto finito. A misura che la volontà si scioglie dalla naturalità diventa universale e morale, cioè assolutamente libera, non solo nella forma ma anche nel contenuto. Lo sviluppo del diritto e quello del volere si corrispondono; e lo sviluppo ha

luogo per contrasti perennemente superati e rinnovati in un più alto grado. Al volere immediato corrisponde il diritto astratto, la libertà soggettiva, cui si oppone l'universale morale: dalla loro sintesi si generano le realtà etiche che si rivelano progressivamente nella forma della famiglia, della società, dello Stato. Soltanto in quest'ultimo il diritto si configura come libertà dello spirito oggettivo interamente realizzato. Kant e Hegel avevano tracciato le direzioni fondamentali della speculazione giuridica moderna. Non valsero ad arrestarne lo svolgimento né lo spiritualismo rinnovato di Rosmini, né il positivismo di Comte e di Spencer, di Roberto Ardigò e di Icilio Vanni. L'importanza di questi sistemi è in ragione del grado con cui essi, attraverso metodi e premesse diversi, esprimono l'esigenza fondamentale dell'idealismo di intendere il diritto nella totalità dei suoi rapporti, come espressione di una realtà superindividuale. Notevole è lo sforzo di Rosmini di ricondurre il dualismo tradizionale tra realtà e idea all'unità originaria dello spirito, d'intendere l'idea del diritto come misura e forma del reale, di far rientrare il bene sensibile, soggettivo, che è materia del diritto, nell'universalità dell'idea morale, la quale implica il riconoscimento pratico della persona, così che il rispetto della persona nella sua libertà naturale e morale costituisce l'essenza del diritto che si realizza come natura nel concetto di proprietà. D'altra parte agisce in Comte e in Ardigò la tendenza a intendere il diritto in funzione della vita sociale concepita nella sua unità organica. Di questa il diritto costituisce la forza specifica e riflette le leggi. In Spencer il diritto si rivela come un prodotto naturale dell'evoluzione universale che regola i rapporti esterni della vita associata così organica, come superorganica. Nel positivismo di Vanni penetra una esigenza critica la quale si accentua nell'indirizzo neokantiano rappresentato nella speculazione giuridica da Stammler e, in Italia, da Del Vecchio. Fondandosi sulla distinzione tra il concetto e l'ideale del diritto, il neokantismo operò a ricostruire l'universale logico, cioè la forma di ogni possibile esperienza giuridica, il presupposto, la condizione d'intelligibilità del diritto, non la causa del diritto effettivo e reale, lasciando però insoluto il rapporto tra il concetto e l'idea del diritto, tra l'ordine logico e l'ordine ideale. Il ritorno all'idealismo hegeliano espresse l'esigenza di ravvicinare e unificare la verità e la realtà, di concepire l'idea come principio e causa del reale, in contrasto con l'insegnamento kantiano secondo cui il concetto di una cosa non ne spiega l'esistenza. In Italia Croce e Gentile si fecero portatori di questa esigenza, epigoni novecenteschi di un idealismo giuridico che si rivelava saldamente legato alle sue radici ottocentesche. Croce risolve la filosofia del d. nell'economia e identifica il diritto con l'utile individuale. Tale identificazione si fonda sopra la dialettica dello spirito pratico, il quale si realizza nel diritto come volizione del particolare, come attività economica, che è forma essenziale di attività spirituale. L'attività legislatrice che pone le leggi non è che la forma astratta dell'attività giuridica; essa è volizione di una classe di azioni ed è solo giustificata da ragioni pratiche. L'attività giuridica concreta e reale è la volizione singola che si crea continuamente la legge del proprio operare economico, e che risolve nell'atto singolo la legge astratta. Per tal modo il diritto oggettivo è ricondotto al diritto soggettivo, all'attività utilitaria dello spirito individuale. Per Gentile il diritto è la natura nel mondo della volontà, la quale è concreta e reale e quindi morale se è attuale, cioè se è considerata nel momento in cui si realizza ponendosi come esterna a sé, come oggetto. Il diritto è il volere obiettivato nella legge, astratto dallo spirito che lo crea, e quindi volere naturalizzato che riveste i caratteri dell'esteriorità e della coattività. Solo in quanto è riassorbito nell'attività dello spirito, il diritto è libertà, è eticità. La storia non è che la risoluzione progressiva della moralità nel diritto e del diritto nella moralità in corrispondenza alla dialettica dello spirito che non può chiudersi nel voluto, ma deve tendere a superarlo, a ricrearlo continuamente per rivelarsi come attività libera, cioè morale. Il diritto non deve perciò intendersi separato dal soggetto; piuttosto deve intendersi come sua opposizione, suo limite, come condizione necessaria della sua libertà. L'idealismo di

Croce e Gentile, fondandosi su una dialettica dello spirito individuale, portava logicamente a risolvere il diritto nell'attività utilitaria o in quella etica dello spirito. In ogni caso era negata l'autonomia della filosofia del d., suscitando così l'opposizione di coloro che ricercavano un fondamento proprio del diritto nella dimensione della socialità del diritto.

Fase contemporaneo-attuale. La filosofia del d. contemporanea è fortemente segnata dall'impresa teorica intentata da H. Kelsen e dai suoi seguaci – la cosiddetta Scuola di Vienna – alla fine del primo decennio del Novecento e continuata per buona parte del secolo. La teoria kelseniana, nei suoi tratti essenziali rivelatisi fin dalla sua poderosa opera d'esordio *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (1911; trad. it. *Problemi fondamentali del diritto pubblico a partire dalla dottrina della proposizione giuridica*) e confermati attraverso le due edizioni della emblematica *Reine Rechtslehre* (1934 e 1960; *La dottrina pura del diritto*), fu portatrice di una concezione filosofico-giuridica fieramente antigiusnaturalistica a favore di una esclusiva considerazione del diritto positivo. La «purezza» della dottrina kelseniana del diritto consisteva tanto nel predicare uno studio del diritto non condizionato da giudizi di valore, soggettivi e irrazionali, quanto nel presentare la norma giuridica come mera forma in cui poter immettere qualsiasi contenuto, purché fosse prevista una sanzione quale conseguenza del comportamento da evitare. Kelsen, recependo gli insegnamenti epistemologici delle scuole neokantiane, prima, e neopositivistiche, poi, sosteneva, così, una irriducibile separazione tra diritto e morale e tra norma giuridica e norma morale, arrivando a definire la giustizia come un ideale irrazionale e battendosi per un relativismo etico quale condizione per la costruzione di una democrazia improntata sulla tolleranza. Subito dopo la Seconda guerra mondiale il dibattito fra filosofi del diritto si svolse sotto il segno della «rinascita del diritto naturale». Giuridicamente i regimi fascisti erano stati considerati come la necessaria conseguenza del positivismo giuridico, visto come una concezione giustificatrice di ogni norma posta e resa efficace dal potere politico effettivamente dominante in un determinato territorio. Si riteneva che dietro l'apparente neutralità della teoria secondo cui non vi è altro diritto che il diritto posto dallo Stato fosse celata l'ideologia secondo la quale ogni norma posta dallo Stato, per il solo fatto di essere posta, fosse anche giusta, e quindi da essere obbedita in quanto tale, cioè indipendentemente dal suo contenuto. Poiché si riteneva che le conseguenze di tale ideologia fossero state la negazione di ogni diritto di resistenza alla legge ingiusta e quindi l'acquiescenza a ogni forma di potere, se ne deduceva che il diritto di resistenza alla legge ingiusta potesse essere fondato soltanto sul riconoscimento di una legge superiore al diritto positivo e da questo indipendente, cioè di quel diritto che sin dalle origini era stato chiamato diritto «naturale». Ispirato in parte al principio di un diritto naturale vigente fra gli uomini indipendentemente da ogni statuizione fu il Tribunale militare internazionale di Norimberga (1945-46) contro i criminali di guerra; nelle nuove costituzioni (Francia, Italia, Germania, ecc.) furono riaffermati solennemente i diritti inviolabili della persona umana d'origine giusnaturalistica; il 10 dicembre 1948 l'ONU emanò la prima Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che estendeva a tutta l'umanità le dichiarazioni nate alla fine del Settecento dalle teorie del diritto naturale. Il primo autorevole interprete di questo rivolgimento fu Radbruch, il quale in un breve, ma presto celebre, saggio del 1946 sostenne che il positivismo giuridico era colpevole di aver ridotto il diritto alla forza e che in casi estremi d'ingiustizia, come alcune leggi naziste, la legge ingiusta non doveva essere considerata giuridica né dal cittadino né dal giudice. In parte sotto l'influsso di Radbruch, il primo importante trattato di filosofia del d. del dopoguerra – i *Grundzüge der Rechtsphilosophie* (1950) di Helmut Coing – faceva un esplicito appello al

diritto naturale come «somma di massime giuridiche superiori che formano il fondamento del diritto positivo», e, l'anno successivo, Hans Welzel pubblicava una storia del diritto naturale, in cui il diritto naturale veniva considerato polemicamente, nei riguardi del positivismo giuridico e del formalismo, come un'etica materiale della giustizia. Una ripresa dei temi del positivismo giuridico venne condotta soprattutto da Hart che nel 1958, in una serrata discussione con il filosofo-giurista statunitense Lon L. Fuller, prese le difese del positivismo giuridico traendo argomento dalla separazione fra diritto e morale. Hart specificò quindi, nel 1961, il suo tentativo di superare la sterile contrapposizione di positivismo e giusnaturalismo con *The concept of law* (trad. it. *Il concetto di diritto*), opera destinata a essere, per molti anni, al centro del dibattito filosofico-giuridico. In essa Hart, pur riaffermando l'autonomia del diritto rispetto alla morale, lasciava spazio a un «contenuto minimo del diritto naturale», fondato su alcuni caratteri irriducibili dell'uomo come essere biologico e come essere sociale. Alla reazione contro il positivismo in nome del giusnaturalismo si affiancava la reazione contro il formalismo in nome del cosiddetto realismo, che chiedeva al giurista maggiore attenzione per i nessi fra diritto e società, e promuoveva un'apertura della filosofia del d. verso la sociologia giuridica. Axel Hägerström deve essere considerato quale capostipite di una scuola realistica scandinava, incardinata in una tradizione empiristica, che contò due fra i maggiori filosofi del diritto contemporanei, lo svedese Karl Olivecrona e il danese Alf Ross, entrambi attenti a descrivere la pressione psicologica che contraddistingue l'imperativo giuridico e impegnati a ridurre la classica problematica giuridica della validità delle norme e degli ordinamenti alla rilevazione della loro efficacia ed effettività. Allo sviluppo della teoria formale dell'ordinamento giuridico possono, invece, essere ricondotti gli studi di logica delle norme o 'deontica', che costituirono uno dei tratti salienti della filosofia del d. della seconda metà del Novecento. Avviata dal filosofo del diritto messicano Eduardo García Máynez, con *Introducción a la lógica jurídica* (1951), la logica deontica trovava il suo primo assetto per opera del logico finlandese Georg H. von Wright; quindi è stata variamente elaborata, con particolare riguardo al diritto, dal logico polacco Georges Kalinowski, autore, nel 1965, di una fondamentale *Introduction à la logique juridique*. Peraltro, via via che si andavano sviluppando gli studi di logica normativa si veniva sempre più precisando la differenza fra questa e la logica dei giuristi, intesa come l'insieme dei ragionamenti e degli argomenti che i giuristi impiegano nell'attività interpretativa delle norme di un sistema giuridico positivo. Si deve allo studioso belga Chaïm Perelman, autore, in collab. con Lucie Olbrechts-Tyteca, del *Traité de l'argumentation* (1958), la riaffermazione e la rifondazione della tesi secondo cui occorre distinguere rigidamente la logica del probabile, o retorica, dalla logica dimostrativa in senso stretto, e sulla base di questa distinzione la logica dei giuristi dev'essere ricondotta nell'ambito della prima. L'importanza della teoria dell'argomentazione per lo studio dell'opera dei giuristi nelle diverse epoche della storia della giurisprudenza trovò immediata conferma nel congresso internazionale di filosofia del d. svoltosi a Bruxelles nel 1971 (*Le raisonnement juridique*). La filosofia del d. degli ultimi tre decenni del Novecento risente fortemente e in varie direzioni dell'influenza del pensiero hartiano. Fu, infatti, allievo di Hart John Finnis, l'autore di un rilevante tentativo di reintrodurre un'ispirazione tomistica nel pensiero giusfilosofico anglosassone; fu successore di Hart nella cattedra di *Jurisprudence* a Oxford Ronald Dworkin che in diversi studi, tra cui il celebrato *Taking rights seriously* (1977; trad. it. *I diritti presi sul serio*), attaccando frontalmente giuspositivismo e utilitarismo, ha riproposto in maniera ineludibile il problema teoretico dei principi generali del diritto e della loro necessaria fondazione meta-positiva; e ancora prendeva le mosse dal pensiero hartiano lo sforzo teoretico, attuato negli anni Ottanta del Novecento, dal cosiddetto neoistituzionalismo giuridico – rappresentato soprattutto dalle opere di Ota Weinberger e Neil MacCormick –, di coniugare le

esigenze del normativismo con una puntuale attenzione alle dimensioni istituzionali del diritto. Più vigorosa deve, però, essere considerata l'influenza del pensiero hartiano qualora lo si interpreti come il principale veicolo di diffusione di un generale indirizzo analitico che ha ben presto conquistato una posizione predominante nella filosofia del d. di tutta la seconda metà del Novecento. La filosofia giuridico-analitica ha trovato negli strumenti forgiati dalla filosofia del linguaggio un aiuto essenziale a riformulare criticamente un'esperienza, come quella giuridica, che attiene certamente alla prassi, ma solo attraverso peculiari formulazioni linguistiche. Attraverso l'analisi del linguaggio tutto il tradizionale lessico giuridico, tutto l'insieme dei concetti adoperati dai giuristi nel loro lavoro quotidiano ricevono una nuova dignità concettuale grazie a un più rigoroso uso della ragione, rivelata definitivamente nella sua dimensione di ragione linguisticamente strutturata. Originatasi in area anglosassone, la filosofia del diritto di indirizzo analitico ha avuto importanti sviluppi tra gli studiosi italiani grazie all'opera precorritrice di Bobbio e al lavoro di sistematizzazione di Uberto Scarpelli, iniziatori di un vasto movimento teorico particolarmente fertile di risultati nel campo della teoria dell'interpretazione giuridica e della definizione delle principali categorie giuridiche. A temperare l'affermazione dell'indirizzo analitico interveniva la crescente adesione, nello stesso periodo, a una nuova prospettiva ermeneutica, che trovava le sue radici nella cultura tedesca contemporanea, in quella però più sensibile al messaggio esistenziale heideggeriano rispetto alla via dell'indagine fenomenologica husserliana. Rispetto alla tradizionale teoria dell'interpretazione, disciplina dai forti connotati oggettivistici, tutta interna alla scienza giuridica, e in genere aliena da suggestioni filosofiche, il nuovo indirizzo ermeneutico ha preteso di portare anche nell'ambito dell'esperienza giuridica l'istanza di fondo della svolta ermeneutica del pensiero contemporaneo: «esistere è interpretare». Non si dà interpretazione del mondo, in nessuna delle sue dimensioni, se non a partire da una 'precomprensione', attraverso la quale l'interprete non solo si rapporta al mondo, ma ne individua altresì le dimensioni ritenute rilevanti. L'opera che più ha ispirato i cultori di questo nuovo indirizzo è *Wahrheit und Methode* (1960; trad. it. *Verità e metodo*) di Gadamer, uno dei maggiori testi filosofici del dopoguerra, che contiene altresì pagine essenziali sull'ermeneutica giuridica, nelle quali sono messe a frutto e vivacemente discusse le prospettive ermeneutiche di Betti. In tal modo l'ermeneutica giuridica si è rapidamente costituita come un nuovo e generale indirizzo epistemologico, esplicitamente orientato a superare l'incapacità della giurisprudenza di considerarsi e funzionare come teoria della prassi giuridica. Nella prospettiva ermeneutica, sviluppata in particolare da Arthur Kaufmann e da Winfried Hassemer, viene di conseguenza ridefinito il concetto di positività del diritto: le norme non sono più intese come meri enunciati prescrittivi, ma come la sintesi di due fattori inseparabili, l'enunciato linguistico del legislatore e la sua interpretazione da parte della giurisprudenza. Il problema giuridico fondamentale diviene quindi quello dell'individuazione del diritto, operazione complessa magistralmente ricostruita nei suoi tratti da Josef Esser, per la quale il mero riferimento alla volontà del legislatore, anche se imprescindibile, appare semplicisticamente riduttivo, dato che lo spazio che necessariamente tocca all'interprete è altrettanto rilevante di quello che spetta al legislatore. La politica del diritto cessa in tal modo di collocarsi in un ambito extra-scientifico, abbandonato all'arbitrio del legislatore e comunque della prassi, e viene ad acquistare un nuovo e più rigoroso statuto conoscitivo. La filosofia del d. del sec. 20° si chiude con l'individuazione del tema dei 'diritti umani' quale tema centrale e imprescindibile per ogni meditazione sul diritto. Ricorre negli studiosi di ogni cultura la convinzione che si sia aperta un'età dei diritti, secondo una suggestiva formula di Bobbio. Nella sterminata letteratura filosofica sui diritti, prodotta tra la fine del 20° e l'inizio del 21° sec., emerge il contributo di Habermas a una «teoria discorsiva» del diritto e della democrazia. La fondazione discorsiva dei diritti fondamentali postula una

complementarità di diritto positivo e morale di ragione, riconoscendo come ragioni di tipo morale entrino continuamente nel diritto attraverso il processo legislativo. Nelle società complesse solo il medium del diritto sembra poter ancora garantire rapporti moralmente imperativi di reciproco rispetto, anche tra estranei. La questione ultima rimane allora l'individuazione di quei diritti che i cittadini dovranno vicendevolmente riconoscersi, se vorranno volontariamente associarsi in una comunità giuridica, dove, cioè, la loro convivenza sia disciplinata con strumenti di diritto positivo.

Eclettismo

Termine con cui si designano tanto un metodo quanto alcuni indirizzi o scuole filosofiche antiche e moderne. Come metodo, l'e. è l'atteggiamento di pensiero che dai vari sistemi filosofici sceglie alcune dottrine e le coordina armonicamente (se si opera invece la pura giustapposizione, si ha propriamente il sincretismo). Come indirizzo o scuola filosofica, l'e., riferito da Diogene Laerzio alla scuola fondata da Potamone di Alessandria («da poco tempo è stata introdotta anche una scuola eclettica da Potamone di Alessandria, il quale scelse le sue opinioni filosofiche da ciascuna delle varie scuole», I, 21), indica l'orientamento invalso nelle scuole stoica, platonica e aristotelica in Grecia e in Roma dalla fine del 2° sec. a.C., volto a conciliare le dottrine dei diversi filosofi, in partic. di Platone e di Aristotele, riducendo le loro profonde opposizioni. Tra i maggiori esponenti dell'e. si è soliti annoverare Filone di Larissa, Panezio di Rodi, Posidonio di Apamea, Andronico di Rodi, ma mancano testimonianze circa la costituzione di scuole eclettiche o esplicite dichiarazioni di afferenza a tale indirizzo di pensiero. L'uso del termine sembra piuttosto invalso in sede dossografica e poi storiografica per indicare l'evolversi dei grandi sistemi filosofici dell'antichità mediante il reciproco confronto e la centralità dell'aspetto pratico e utilitaristico acquisito dalla filosofia in epoca ellenistica e romana. Una formazione filosofica di carattere generale era impartita non in vista della formazione di filosofi, ma di altre figure professionali (di carattere politico, amministrativo o giuridico) mediante manuali, testi introduttivi (εἰσαγωγαί) e dossografie, che ovviavano alla lettura diretta delle opere e favorivano un atteggiamento di conoscenza mediante 'luoghi comuni' ove andavano persi i tratti specifici di originalità e di demarcazione dei singoli sistemi filosofici. In tale prospettiva si è indicato l'atteggiamento di Cicerone, riconducibile al probabilismo accademico, come forma di e. per la centralità riconosciuta al consensus gentium. In epoca moderna Brucker torna a parlare dell'e. (Historia critica philosophiae, II, pars I, lib. I, cap. II), collegandolo alla nascita della filosofia moderna fino a Leibniz. Diderot dedica all'e. un'ampia voce dell'Encyclopédie, definendolo come una filosofia libera che trae profitto dalla critica scettica («l'eclettico dovrà camminare sempre accanto allo scettico per raccogliere tutto ciò che il suo compagno non ridurrà in pulviscolo inutile») e differenziandolo dal sincretismo: «il sincretista è un vero settario»; «niente è tanto comune come un sincretista; niente è tanto raro come un eclettico». Differenziazione criticata in ambito kantiano, per es. da W.T. Krug che scrive «l'eclettismo non è altro che sincretismo» (Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 1827). Nel sec. 19° Cousin e la sua scuola hanno recuperato il senso positivo della nozione di e.; nell'Histoire générale de la philosophie (1863), Cousin scrive: «l'arte che ricerca e discerne il vero nei differenti sistemi [...] si chiama eclettismo. Essa è composta di intelligenza, equità, di benevolenza; ed è la musa che deve presiedere a una storia veramente filosofica della filosofia».

Eleatismo

Indirizzo filosofico greco, sorto alla fine del 6° sec. a.C. e affermatosi nel sec. successivo, il cui nome deriva da Elea, colonia focese in Lucania, più tardi denominata dai Romani Velia. Fondatore della scuola eleatica, secondo una tradizione che si rifà a un passo del Sofista platonico (242 d), fu Senofane di Colofone, la cui *akmé* è posta da Apollodoro nel 540 a.C., anno di fondazione della città, dove egli sarebbe giunto in età avanzata, dopo aver trascorso una vita di rapsodo errante. La storiografia moderna ha riconsiderato criticamente questa ipotesi, sottolineando quanto gli orientamenti di Senofane, che lo spinsero a interessarsi del problema religioso e della natura di Dio criticando l'antropomorfismo proprio della tradizione mitologica e religiosa, fossero distanti da quelli che inclinarono gli altri esponenti della scuola verso il problema della realtà e della sua costituzione. Vero fondatore e maggior rappresentante dell'e. fu Parmenide (attivo intorno al 500 a.C.), autore di un poema Sulla natura i cui capisaldi possono essere indicati nell'unità, immutabilità e necessità dell'essere e nella condanna del mondo sensibile a mera apparenza e opinione. La dottrina eleatica fu perfezionata da Melisso di Samo (fiorito intorno al 440 a.C.), e sostenuta, mediante la dimostrazione dei paradossi derivanti dai concetti di molteplicità e movimento, da Zenone di Elea (attivo intorno al 460 a.C.), discepolo di Parmenide. Nella difesa negativa di Zenone erano già impliciti gli elementi che avrebbero poi minato alla base l'e., come avvenne nella critica di Gorgia che rivolse contro il concetto dell'unico ente gli stessi argomenti che Zenone aveva utilizzato per dimostrare l'assurdità del molteplice. Con Melisso e Zenone si conclude la storia della scuola eleatica, quale già Platone (Sofista, 242 d) indicava con l'espressione *Ἐλεατικὸν ἔθνος*, ma non quella dell'e. inteso come motivo che continuò ad agire, in costante contrasto con l'eraclitismo, sul pensiero greco, determinando molti atteggiamenti speculativi del pluralismo naturalistico (Empedocle, Anassagora, Democrito), delle correnti sofistiche e socratiche – in una delle quali, la megarica, esso tornò anzi ad assumere funzione dominante – e, infine, dei sistemi platonico e aristotelico e di quelli che più tardi ne subirono l'influenza.

Emanatismo

Dottrina filosofica e religiosa (detta anche, meno comunemente, emanazionismo), secondo la quale il molteplice trae origine da un principio, l'Uno, o da altra realtà prima che esprime da sé il molteplice con assoluta libertà, identica a necessità assoluta. Questo passaggio avviene attraverso un processo detto di emanazione (si utilizzava, con questo termine, un'immagine visiva: la diffusione della luce da un punto luminoso), che non comporta diminuzione del principio stesso ma che fonda anzi un rapporto ontologico essenziale tra questo e il molteplice. Il tema è soprattutto svolto dal neoplatonismo e dalle correnti di pensiero che ne sono influenzate.

L'emanatismo arabo. Nell'Islam medievale gli autori che scrissero in arabo (Alfarabi e Avicenna non sono che i principali), furono influenzati a un tempo da Aristotele e dagli scritti neoplatonici (riconducibili in particolare a Plotino e Proclo) che a questo vennero associati o ascritti, durante il processo di trasmissione e traduzione in arabo degli scritti filosofici di origine greca.

L'emanazione concepisce il mondo come il risultato di un processo atemporale in cui una serie degradante di esseri, intelligenze o intelligenze e anime (→ *'aql*; *colcodea*), deriva in modo continuativo a partire da un Primo principio (spesso espressamente assimilato a Dio). Il termine ultimo dell'emanazione è costituito dalla materia prima indeterminata oltre alla quale c'è (o più esattamente non c'è) il nulla. Dalla materia si origina poi, per informazione della stessa, e dunque ancora in virtù di un processo emanativo, il mondo sublunare, composto di enti la cui forma si congiunge appunto alla materia. La degradazione, ossia la sempre maggiore lontananza dal

Principio, assicura il passaggio dalla sfera intellettuale o formale della processione (intellettuale è l'atto divino che la genera) a quella materiale del mondo sublunare. All'energia del flusso emanativo, è poi affiancata (sia in Alfarabi sia in Avicenna) quella dell'influsso dei corpi celesti, che hanno così parte attiva nella conformazione e conservazione del mondo. Le teorie emanatiste, che intendono interpretare l'atto insaturativo di Dio, e fornire quindi una spiegazione dell'origine del mondo, integrano inoltre la questione fisica e astronomica, dando luogo a delle vere cosmologie in cui sono conciliate le teorie tolemaiche e aristoteliche; a seconda del sistema eletto, le intelligenze o le intelligenze e le anime muovono i corpi celesti. Lo stesso processo emanativo che fonda l'ontologia e la fisica, è utilizzato inoltre per spiegare la conoscenza, interpretata come il risultato dell'illuminazione dell'intelletto potenziale (per Averroè anch'esso separato) da parte dell'ultima intelligenza della serie, l'intelletto agente separato. Nel dare ragione dell'atto emanativo, l'immagine della luce, già aristotelica (De anima, III, 5, 430 a 15-20), si affianca infatti a quella dell'acqua veicolata dai termini che in modo privilegiato esprimono l'emanazione (gr. ἀπόρροια; ar. fayḍ; lat. fluere, emanare).

Empiriocriticismo

Indirizzo filosofico (detto anche filosofia dell'esperienza pura), rappresentato soprattutto da Avenarius e da Mach, affermatosi nella seconda metà del sec. 19° all'interno del positivismo, di cui è espressione e critica a un tempo. Vuol essere un empirismo radicale (che coglie cioè il fatto nella sua immediatezza, fuori di ogni sovrastruttura mitologica e formale) e «critico», in quanto, a differenza dell'empirismo o positivismo volgare, intende determinare i limiti di validità della scienza stessa. Questa «esperienza pura», sgombra cioè di ogni elemento soggettivo, è un tessuto indistinto di sensazioni su cui sorgono, come sovrastruttura, i concetti scientifici. Questi sono «utili», non in quanto ci danno l'intelligenza del reale, ma in quanto compendiano e semplificano la complessità dei fatti (teoria «economica» della scienza).

Epicureismo

Dottrina filosofica che fa capo a Epicuro (→) di Samo, il quale fondò il primo nucleo della sua scuola a Mitilene tra il 312 e il 310 a.C. e di lì la trasferì a Lampsaco, quindi, nel 306, ad Atene, fissandone stabilmente la sede nella casa con giardino che lasciò in eredità ai suoi discepoli, noti già nell'antichità come «quelli del Giardino». Le lettere di Epicuro, i papiri di Ercolano e varie altre fonti permettono di delineare ritratti abbastanza precisi dei membri della scuola, primo tra tutti Metrodoro di Lampsaco (330 ca.- 277 a.C. ca.), destinato a succedere a Epicuro nello scolarcato se una morte prematura non lo avesse colto sette anni prima della scomparsa del maestro; Epicuro lo tenne in grande stima, condivise con lui il titolo di σοφός («sapiente») e si ricordò dei suoi figli nel testamento. Metrodoro fu autore di scritti polemici contro medici, dialettici e sofisti, nonché contro il fratello Timocrate, che aveva abbandonato la scuola. Tra i seguaci di Epicuro si ricordano inoltre Idomeneo di Lampsaco, che ebbe un importante ruolo politico e scrisse su Socrate e i socratici; Colote di Lampsaco, autore di scritti polemici contro Platone e di una confutazione generale di tutte le dottrine filosofiche diverse da quella epicurea, dal titolo Non è possibile vivere secondo le dottrine degli altri filosofi, cui Plutarco replicò con due celebri scritti Contro Colote e Non è possibile vivere felicemente secondo Epicuro; Ermarco di Mitilene (325-250 a.C. ca.), che successe a Epicuro nella direzione del Giardino e fu autore di scritti polemici contro Empedocle, Platone e Aristotele; e infine Polistrato, discepolo e successore

di Ermarco, autore di uno scritto Sul disprezzo irragionevole delle opinioni popolari, parzialmente restituitoci dai papiri di Ercolano, in cui si criticano i rimedi delle altre scuole contro le opinioni del volgo, sostenendo che solo la dottrina epicurea garantisce la liberazione da paure e superstizioni. Con Polistrato si conclude la fase dei discepoli diretti o immediatamente successivi di Epicuro; la storia dell'e. del periodo seguente non è tracciabile nella sua continuità. La scuola tese in questa fase a connotarsi in forte contrasto con lo stoicismo; tra i suoi membri di questo periodo vanno ricordati Apollodoro di Atene (noto come «il tiranno del Giardino»), Zenone di Sidone, Demetrio Lacone e Fedro, che fu maestro di Cicerone. Nel 1° sec. a.C. Filodemo di Gadara (110 ca.- 35 a.C. ca.), allievo di Zenone e mediatore fecondo della cultura greca in area romana, fondò il circolo epicureo napoletano. Sostenuto da Lucio Calpurnio Pisone Cesonino – suocero di Cesare e proprietario della villa di Ercolano in cui era collocata la ricca biblioteca di testi filosofici epicurei parzialmente restituitaci dai papiri scoperti attorno al 1750 – egli riuscì a raccogliere attorno a sé un cenacolo epicureo di prima grandezza, diventando amico di Cicerone, Virgilio e Orazio. Frammenti delle sue opere Sugli dei, Sul metodo induttivo (o «Sui segni»), Sulla retorica, Sulla musica e Sulla poesia, consentono di precisare alcuni punti della dottrina epicurea in questa fase del suo sviluppo. Massimo esponente dell'e. latino fu Lucrezio, vissuto nella prima metà del 1° sec. a.C. e autore del poema De rerum natura (trad. it. Sulla natura) in cui la forza liberatrice e rasserenante della filosofia epicurea viene tradotta nei toni della più alta e raffinata poesia. Nonostante l'avversione degli ambienti conservatori e tradizionalisti della cultura latina, l'e. registrò il favore degli ambienti cesariani e, in età augustea, del circolo di Mecenate, conservando una qualche vitalità anche in età imperiale. Marco Aurelio finanziò una cattedra di e., e attorno al 220 d.C. Diogene di Enoanda fece scolpire su una parete all'ingresso della città una iscrizione contenente le principali dottrine epicuree; la scuola si estinse nella seconda metà del 3° sec. e le opere di Epicuro e dei suoi seguaci andarono quasi interamente perdute. Nel Medioevo, scomparsa ogni fonte diretta, l'e. fu genericamente identificato con materialismo, ateismo, immoralismo. La riscoperta rinascimentale dell'e., legata soprattutto al ritrovamento del poema lucreziano e alle Vite di Diogene Laerzio, portò a una rivalutazione, prima dell'etica epicurea, poi anche della fisica atomistica: per questo secondo aspetto sarà decisiva, nel Seicento, l'opera di Gassendi (→). L'e. offrirà ancora nel 18° sec. un contributo di grande rilievo alla sistemazione dei presupposti teorici della scienza, influenzando soprattutto sui suoi esiti materialistici.

Fisicalismo

Indirizzo di pensiero caratteristico del Circolo di Vienna (→ Vienna, Circolo di), fondato sul programma, affermatosi soprattutto a opera di Neurath e Carnap, di riduzione di tutte le proposizioni scientifiche a enunciati formulabili nel linguaggio della fisica, ossia a designazioni spazio-temporali e a predicati osservativi. Nato dall'esigenza antimetafisica e antidealistica, tipica della matrice machiana dell'empirismo logico, di eliminare dal discorso scientifico tutte le istanze non riconducibili ai dati immediati dell'esperienza, il f. mirava a una ricostruzione unitaria del sapere capace di annullare, a partire dalla conversione in senso antimentalistico e comportamentistico dei concetti e delle metodologie di ricerca psicologica e sociologica, ogni contrapposizione tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito», «scienze della realtà» e «scienze normative». Dal programma fisicalista di unificazione delle scienze, che trovò negli

Stati Uniti nuovo terreno di sviluppo dopo la diaspora dall'Europa del movimento neopositivista, prese corpo l'ambizioso progetto, mai completato, dell'International encyclopedia of unified science (→), il cui primo fascicolo fu pubblicato nel 1938 a Chicago da Neurath, Carnap e Morris. Come dottrina ontologica secondo cui tutto ciò che esiste dipende causalmente da fatti o proprietà fisiche, il f. ha esercitato un significativo influsso sul dibattito intorno alla natura della mente e al suo rapporto con il corpo, delineandosi, in seguito alle tesi di Feigl sull'identità di stati mentali e stati cerebrali (The 'Mental' and the 'Physical', in Minnesota Studies, 1956, 3) ispirate al monismo di Schlick e Russell, come uno dei principali motivi ispiratori delle diverse forme di materialismo e naturalismo cognitivo contemporanei.

Francescana, scuola

Denominazione con cui si intende l'orientamento filosofico e teologico sviluppatosi in seno all'ordine francescano tra il sec. 13° e il 14°. La nascita della scuola può essere fatta risalire al 1232, quando il francescano Alessandro di Hales ottenne la cattedra di teologia all'univ. di Parigi. In opposizione all'aristotelismo e al tomismo, i filosofi francescani si richiamarono soprattutto al pensiero di Agostino. Sostenitori dell'argomento ontologico di Anselmo, difesero la dottrina agostiniana dell'illuminazione e la tesi dell'ilemorfismo universale; in contrasto con le dottrine di Tommaso affermarono inoltre il primato della volontà sull'intelletto, non solo relativamente all'azione umana, ma anche all'azione divina (volontarismo teologico), tesi quest'ultima che comportava la sottomissione al comando divino, e quindi alla fede, sia nella sfera etica sia in quella conoscitiva. Oltre ad Alessandro di Hales, i maggiori rappresentanti della scuola furono Giovanni de la Rochelle, Bonaventura da Bagnorea, Pietro di Giovanni Olivi, Duns Scoto, Giovanni Peckham. I francescani di Oxford, Roberto Grossatesta, Ruggero Bacon e Guglielmo di Occam, pur condividendo le dottrine degli altri rappresentanti della scuola, si segnarono soprattutto per il loro orientamento scientifico.

Francoforte, Scuola di

Espressione con cui si indica un gruppo di intellettuali tedeschi riuniti intorno all'Istituto per la ricerca sociale, (Institut für Sozialforschung), fondato a Francoforte nel 1923. I protagonisti più noti di questa esperienza furono filosofi (Horkheimer, Adorno e Marcuse), ma a essa presero parte economisti (H. Grossmann, F. Pollock), psicologi (E. Fromm), sociologi (K.A. Wittfogel, L. Löwenthal) e politologi (F. Neumann). Alla cerchia allargata degli studiosi che ebbero rapporti con l'Istituto appartiene anche Benjamin, le cui idee sull'opera d'arte esercitarono un profondo influsso sulla Scuola. Gli eventi storici che condizionarono la riflessione dei francofortesi – riflessione animata dall'esigenza di rinnovare il marxismo e di rivitalizzare l'idea e la pratica rivoluzionarie – furono la crisi del 1929, l'ascesa del nazismo, l'esperienza dello stalinismo, lo sviluppo della società industriale avanzata negli Stati Uniti. La maggior parte delle idee formulate dalla Scuola di F. ha quindi visto la luce negli anni Trenta e Quaranta; ma esse incontreranno una larga diffusione (e uno straordinario successo) soltanto negli anni Sessanta e Settanta, quando diventeranno il 'manifesto' dei movimenti di protesta connessi all'esperienza del Sessantotto e poi confluiti, a vario titolo, nella 'nuova sinistra'.

La storia dell'Istituto. Fondato da un gruppo di intellettuali marxisti grazie alla generosa donazione di Felix Weil (figlio di un ricco commerciante), l'Istituto per la ricerca sociale venne affiliato all'univ. di Francoforte e riconosciuto dal ministero dell'Istruzione. Nei primi anni, sotto

la direzione del politologo K. Grünberg (1924-29), esso si caratterizzò per lo sviluppo di ricerche 'positive' sull'economia capitalistica e sulla storia del movimento operaio; ma a partire dal 1931, sotto la direzione di Horkheimer, l'Istituto assunse la fisionomia filosofica che lo avrebbe reso celebre, caratterizzata dall'intreccio tra hegelismo, marxismo e freudismo e dal tentativo di giungere, per questa via, a una 'teoria critica' capace di comprendere e trasformare la società. Sempre a Horkheimer si deve, nel 1932, la fondazione della Zeitschrift für Sozialforschung Rivista per la ricerca sociale (pubblicata sino al 1941), che sarebbe divenuta l'organo dell'Istituto e sulla quale sarebbero apparsi i saggi di maggiore rilievo teorico. L'ascesa del nazismo costrinse gli esponenti dell'Istituto (tutti di origine ebraica) ad abbandonare la Germania, dapprima trasferendosi in Svizzera e quindi, a partire dal 1940, negli Stati Uniti, dove l'Istituto venne accolto dalla Columbia University di New York (prendendo il nome di International Institute for social research; la rivista prese il tit. di Studies in philosophy and social sciences). Nel 1950 Horkheimer, Adorno e Pollock tornarono in Germania e riaprirono, con la direzione di Pollock, l'Istituto di Francoforte all'interno del quale si sarebbero formati studiosi come Habermas, A. Schmidt e O. Negt.

Dialettica, marxismo e scienza. La prima caratteristica innovativa della Scuola di F. è il rifiuto dell'interpretazione economicistica del marxismo: contribuiscono a ciò, sul piano filosofico, il recupero operato da Horkheimer delle matrici hegeliane del pensiero di Marx e, sul piano socio-economico, la messa a punto, da parte di Pollock, del concetto di capitalismo di Stato. Horkheimer prende le mosse, nei primi anni Trenta, dalla crisi del movimento operaio tedesco, la cui rappresentanza politica è scissa tra un partito socialdemocratico dotato di adeguata coscienza teorica, ma ormai privo di spinta rivoluzionaria, e un partito comunista dotato di spirito rivoluzionario, ma caratterizzato da un pensiero dogmatico, cioè privo di connessione con la realtà storica. Quello che mancava ai primi e ai secondi era per Horkheimer la concezione dialettica della storia, quella concezione che era nata con Hegel e che Marx aveva poi liberato dalla 'gabbia' del sistema e dalla mitologia idealistica. Sostituendo allo Spirito le forze reali delle classi sociali in lotta tra di loro, Marx aveva riformato in senso materialistico la dialettica hegeliana, ma aveva al contempo ereditato da essa il rifiuto della conoscenza come puro e semplice rispecchiamento della realtà esterna. L'attività teorica, per il marxismo, non è conoscenza immobile di un oggetto fisso, bensì essa stessa prassi, ossia trasformazione del mondo naturale e sociale. La sottolineatura della natura filosofico-dialettica del marxismo segna un chiaro distacco dalle interpretazioni economicistico-positivistiche e spinge Horkheimer a sviluppare una riflessione critica sui procedimenti della scienza moderna: limitandosi a registrare e classificare i fenomeni e a servirsi di modelli meccanicistici, quest'ultima rivela un modo di vedere 'adialettico' e quindi conservatore, funzionale alla tenuta del sistema capitalistico. Secondo questa interpretazione, il sapere scientifico-tecnologico non è, come nel marxismo classico, uno strumento neutro, utilizzabile per fini diversi (e anche opposti), bensì qualcosa di consustanziale alla società capitalistica, qualcosa che porta in sé l'impronta della 'logica del dominio'. La critica della scienza e della tecnica moderne – nonché della società industriale avanzata, che da esse è dominata – sarà uno dei temi propri della Scuola di F. e verrà sviluppata da Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo* (1947) e da Marcuse in *L'uomo a una dimensione* (1964). Tale critica fa corpo con quella rivolta a tutte alle filosofie empiristiche, positivistiche e neopositivistiche, accusate di accettare la realtà così com'è, invece di negarla.

Capitalismo di Stato, fascismo e comunismo sovietico. La crisi del 1929 riattivò la controversia, in ambito marxista, sul 'crollo del capitalismo'. Se Grossman, nel saggio *La legge dell'accumulazione e il crollo del sistema capitalistico* (1929), riprende in sostanza le tesi di

Marx sull'argomento, Pollock, in una serie di saggi apparsi negli anni Trenta e poi in *Capitalismo di Stato: limiti e sviluppi* (1941), mette a punto un'analisi nuova e originale. Egli sostiene infatti che le tendenze di fondo del sistema capitalistico hanno condotto a una presenza sempre più capillare dello Stato nella sfera economica, che ha portato alla progressiva sostituzione della 'logica del mercato' con la 'logica del piano' e quindi a una sorta di 'primato della politica' (con la formazione di burocrazie governative e manageriali che si sostituiscono agli azionisti). Tale mutamento, anche se non cambia il destino fatale del sistema capitalistico (in virtù delle tensioni interne tra le nuove élites), lo sposta molto in avanti (perché ne elimina alcune tipiche disfunzioni) e crea al tempo stesso le premesse per il passaggio a regimi di tipo totalitario, come è avvenuto in Germania. Si delinea così un'interpretazione del fascismo e del nazismo non come negazioni del liberalismo, ma come suoi legittimi eredi, come fasi diverse di un medesimo processo. Esemplari, in questo senso, sono le tesi sostenute da Marcuse nel 1934 in *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* e da Horkheimer nel 1939 in *Gli ebrei e l'Europa*: per entrambi il fascismo non è che l'organizzazione e la teoria della società adatte alla fase monopolistica del capitalismo. Se nel giudizio sul fascismo i francofortesi finiranno, nonostante la raffinatezza dei loro strumenti d'analisi, per ricalcare il giudizio emesso negli anni Trenta dal Komintern, l'esperienza dello stalinismo li condurrà a condannare, nei primi anni Quaranta, anche il regime sovietico, nel quale avevano riposto molte speranze. Ne *Lo Stato autoritario* (1942), Horkheimer affermerà che il capitalismo di Stato «è lo Stato autoritario dei nostri giorni» e che esso «è repressivo in tutte le sue varianti», ossia non solo nella forma fascista ma anche in quella comunista, che anzi ne rappresenta la forma più coerente e radicale. Il rifiuto del modello sovietico da parte di Horkheimer e Marcuse avviene in controtendenza rispetto alla maggior parte degli intellettuali di sinistra (che negli anni Quaranta guardavano con simpatia all'Urss, i cui 'difetti' non intaccavano la natura socialista del regime) e rimase una caratteristica dei 'francofortesi'. Va sottolineato come gli esponenti dell'Istituto dessero il medesimo giudizio sui sistemi democratico-rappresentativi, che costituivano ai loro occhi solo una variante più complessa e raffinata di totalitarismo (solo l'ultimo Horkheimer attenua tali posizioni, sostenendo, nel 1968, che la democrazia del cosiddetto mondo libero, pur con i suoi difetti, appare «migliore della dittatura che oggi conseguirebbe da un suo rovesciamento»).

Marxismo e psicoanalisi. Fin dai primi saggi degli anni Trenta Horkheimer aveva mostrato interesse per la psicologia, al fine di dotare la teoria materialistica della storia di quella plasticità e concretezza d'analisi che la mera descrizione delle strutture economiche non poteva darle. I contributi più interessanti, in questa direzione, vennero però da Fromm, il quale cercò di dimostrare che marxismo e psicanalisi sono due concezioni affini e quindi conciliabili: «i maggiori punti di contatto – scrive in *Metodo e compito di una psicologia sociale analitica* (1932) – li troviamo nel fatto che sono entrambe scienze materialistiche. Esse non partono dalle 'idee', ma dalla vita terrena, dai bisogni; e si incontrano specialmente nella loro comune valutazione della coscienza, che a loro sembra essere non il motore del comportamento umano, bensì il riflesso di altre forze nascoste». È vero che tali forze nascoste, per Marx, stanno nella sfera economica, mentre per Freud nella sfera dell'inconscio; ma poiché Freud aveva affermato che la psicologia individuale è al tempo stesso una psicologia sociale, giacché l'individuo è sempre un essere sociale, la psicoanalisi (come vera psicologia) è conciliabile con il marxismo (come vera sociologia). Inoltre, il ruolo decisivo della famiglia nella formazione dell'individuo rimanda al ruolo fondamentale della struttura sociale, giacché la famiglia, afferma Fromm, non è che «l'agenzia psicologica della società». Il frutto più rilevante degli interessi psicanalitici della Scuola di F. sarà il volume collettaneo *Studi sull'autorità e la famiglia* (1936), dove oltre a una

serie di studi monografici sulla morale sessuale e sul rapporto autorità-famiglia, compaiono alcuni saggi di carattere generale sul problema del 'dominio'. Per Fromm, così come Horkheimer e Marcuse, il dominio non è spiegabile soltanto come effetto dell'apparato coercitivo dello Stato; esso, in realtà, può essere spiegato soltanto a partire dai processi di 'interiorizzazione' del principio d'autorità di cui il principale veicolo è la famiglia e, in particolare, la figura del padre. Attraverso il Super-Io, spiega Fromm, l'autorità esterna del padre viene trasformata in autorità interna e in seguito 'proiettata' sulle figure esterne d'autorità: in tal modo gli individui si autocostringono all'obbedienza. Di conseguenza, afferma Horkheimer, «fintantoché la struttura fondamentale della vita sociale e la cultura dell'epoca odierna, che riposa su di essa, non si trasformeranno radicalmente, la famiglia eserciterà la sua insostituibile funzione come produttrice di determinati tipi di carattere autoritari». Un altro contributo della psicosociologia francofortese saranno gli studi su La personalità autoritaria (1950), nei quali viene individuato il 'tipo psicologico' che fornisce la base di consenso ai regimi fascisti e che nutre il 'potenziale fascista' presente nelle società democratiche: le sue caratteristiche sono il conformismo morale, la cieca subordinazione all'autorità, l'odio per tutte le forme di disobbedienza e diversità, la svalutazione della natura umana, la tendenza alla proiezione.

Il ruolo dell'utopia e la liberazione totale. Il forte interesse dei francofortesi per la sfera sovrastrutturale troverà chiara espressione sia nella spiegazione 'filosofica' del dominio (che completa la spiegazione 'psicologica'), sia nel richiamo al ruolo cruciale dell'utopia. Per Horkheimer e Adorno la logica del dominio non è legata, come per Marx, a un assetto socio-economico fondato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, ma a un atteggiamento verso la realtà che caratterizza l'intera civiltà occidentale e che consiste nell'impulso – nato dalla paura della morte, dell'altro e dell'ignoto – a rendersi 'padroni della natura'. Tale logica di dominio (che i due francofortesi identificano con la 'logica illuministica', facendo coincidere l'illuminismo con la storia stessa della civiltà occidentale) porta l'uomo a smarrire sé stesso e a divenire vittima del suo potere; essa inoltre implica un'etica della rinuncia e del sacrificio che è agli antipodi della naturale tendenza al piacere. Il tema del piacere – e di una società compiutamente edonistica – troverà la sua massima espressione negli scritti di Marcuse, il quale sostiene che il disagio e la nevrosi di cui parla Freud sono reali, ma non derivano dalla civiltà in quanto tale, come pensa il padre della psicanalisi, bensì dalla civiltà capitalistica, che richiede un eccesso di repressione per poter soddisfare esigenze produttivistiche ed efficientistiche che non tengono in alcun conto il principio del piacere e la ricerca della felicità. La sfera della sessualità, ad esempio, è scissa dall'eros e ristretta, nei confini del rapporto monogamico, alla sfera genitale e al fine riproduttivo. Tuttavia, l'impulso primordiale verso il piacere è stato conservato dall'inconscio e dalla fantasia ed è destinato a riaffacciarsi prepotentemente attraverso il 'ritorno del represso', che si manifesta soprattutto nell'arte. Inoltre, il principio di prestazione ha creato le condizioni storiche per la sua abolizione, dando vita a uno sviluppo tecnologico che permetterà di ridurre drasticamente la giornata lavorativa e di dedicarsi al gioco e alla libera espansione della personalità. Marcuse non esita, in Eros e civiltà (1955), a parlare del desiderio di un paradiso ricreato in base alle conquiste della civiltà. Questa componente utopica, del resto, era stata apertamente rivendicata dal filosofo negli anni Trenta, quando aveva affermato che «l'elemento utopistico è stato a lungo l'elemento progressivo della filosofia», la rappresentazione di ciò che dovrebbe essere, lo stimolo che muove la volontà a trasformare il mondo. Tale volontà, tuttavia, nelle società capitalistiche avanzate – nelle quali la 'tela di ragno' del dominio esercitato dal 'sistema' è ormai capace di condizionare persino i bisogni e le esigenze degli individui – richiede un 'grande rifiuto' che può venire soltanto da chi è estraneo al sistema stesso. Sotto questo

profilo, il soggetto rivoluzionario non può essere più la classe operaia (in gran parte integrata), ma l'insieme delle minoranze intellettuali, razziali e sociali dei paesi sviluppati, i 'dannati della terra', cioè i popoli del terzo mondo, e le frazioni di proletariato urbano ancora combattivo.

Geisteswissenschaften («scienze dello spirito»)

Termine introdotto inizialmente come traduzione tedesca dell'espressione *moral sciences*, utilizzata da J.S. Mill nel *Sistema di logica* (→) (1843), In seguito, tuttavia, il termine si diffuse nella cultura tedesca nell'accezione che a esso diede Dilthey (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*), ossia come insieme delle discipline che hanno per oggetto il mondo umano (storia, filologia, economia politica, scienza del diritto, storia dell'arte, ecc.) e che si distinguono dalle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) per la storicità dei fenomeni indagati e per il procedimento ermeneutico della 'comprensione' (*Verständnis*) da esse adottato. Diverso è il criterio di distinzione proposto da Windelband, che, al metodo delle scienze volte a individuare le leggi generali dei fenomeni (scienze nomotetiche), contrapponeva il metodo delle G., rivolte allo studio dell'individuale e del particolare (scienze idiografiche).

Giansenismo

Movimento teologico, religioso e politico il cui nome deriva da quello del teologo olandese Giansenio (→), il cui trattato *Augustinus*, pubblicato postumo a Lovanio nel 1640, fu condannato con un decreto dell'Inquisizione nel 1641, quindi da Urbano VIII (con la bolla *In eminenti* del 1642) e da Innocenzo X, la cui bolla *Cum occasione* (31 maggio 1653) condannava come eretiche cinque proposizioni nelle quali la facoltà di teologia di Parigi individuava il nucleo della dottrina di Giansenio. Esse riguardavano la grazia e il libero arbitrio, il peccato e la redenzione: i problemi più discussi dalla Riforma protestante in poi e oggetto di nuove e accese controversie anche nella Chiesa cattolica dopo Baio (→) e Luis de Molina. La moderna storiografia riconosce nel g. un fenomeno complesso che è insieme movimento di riforma del dogma, della teologia morale, della spiritualità – intesa sullo sfondo di una riforma, anche cattolica, *sub specie interioris* – della disciplina ecclesiastica (con un forte richiamo alla prassi della Chiesa antica), nonché di reazione a un certo tipo di «umanesimo» ravvisato soprattutto nelle dottrine sulla grazia dei gesuiti.

La dottrina. Al di là della presenza o meno nell'*Augustinus* delle tesi condannate nella bolla *Cum occasione* – presenza negata risolutamente dai cosiddetti solitari di Port-Royal, da Arnauld in due scritti del 1655, e ribadita nella bolla *Ad Sanctam* di Alessandro VII del 1656 – la dottrina di Giansenio radicalizzava, sulla scia di Baio, la posizione di Agostino secondo cui l'uomo, dopo il peccato originale, non sarebbe più in grado di volere o compiere il bene con le sole sue forze. L'intervento della grazia come dono gratuito di Dio, concesso da questi – nella sua volontà imperscrutabile – ai soli predestinati, rappresenta per l'uomo l'unica possibilità di salvarsi, indipendentemente e prima di ogni previsione dei meriti. Tale dottrina della grazia aveva alcuni punti di contatto con quella protestante, dalla quale si distingueva però in virtù di una forte insistenza sul valore delle opere; l'uomo infatti sarebbe capace di opere buone solo in virtù della fede, mentre le virtù umane – per es. quelle pagane – senza la fede si rivelerebbero

necessariamente peccaminose. Questo è uno degli aspetti che maggiormente distanziano il g. da un certo umanesimo sostenuto e rivendicato anche dai gesuiti, di cui i giansenisti condannavano la morale eccessivamente lassista, sostenuta dalla tesi che la salvezza sarebbe sempre alla portata dell'uomo che vive nel seno della Chiesa e che in virtù di ciò possiede una «grazia sufficiente» alla salvezza, se solo supportata da una buona volontà. Questa era sostanzialmente la posizione di Molina, che i gesuiti avevano posto alla base della loro opera di evangelizzazione e proselitismo, volta a mantenere all'interno della Chiesa il più alto numero di fedeli. Altri aspetti centrali del g. sono il rigorismo morale, l'episcopalismo e l'importanza fondamentale attribuita alla Bibbia e agli scritti dei padri della Chiesa.

La diffusione. Il g., sviluppatosi inizialmente in Belgio e in Olanda, ebbe il suo centro nell'abbazia francese di Port-Royal, dove operarono Arnauld e Pascal (che intervenì nel dibattito sulle dottrine gianseniste con le *Les provinciales* del 1656) e di lì si diffuse in Francia, entrando in contrasto, oltre che con il papato, anche con la monarchia francese. Tuttavia il g. rimase vitale per tutto il 18° sec. come movimento politico e culturale, oltre che religioso, contestando il primato papale in favore dell'autorità dei vescovi e contrastando l'assolutismo monarchico, in accordo con un certo gallicanesimo parlamentare. In Italia influenzò alcune correnti religiose, soprattutto in Toscana e in Lombardia, promuovendo una riforma che assume talvolta sfumature anticuriali e rivela simpatie giusnaturalistiche in diversi suoi esponenti.

Giochi, Teoria dei

Sorta nell'ambito dell'economia, la teoria dei g. trovò i suoi primi sviluppi dalla collaborazione tra il matematico J. von Neumann e l'economista O. Morgenstern (*Theory of games and economic behavior*, 1944, 1947 ed. completa; trad. it. *La teoria dei giochi e del comportamento economico*). Nell'ambito dell'economia essa ha come principale oggetto lo studio delle circostanze connesse al rischio delle decisioni economiche. Suo elemento caratteristico è il fatto che essa affronta non soltanto problemi relativi a un antagonismo di più volontà o più interessi ma anche, talora, problemi nei quali agisce una sola volontà che deve però prendere decisioni di fronte a cause estrinseche, quali sono, per es., i rischi derivanti da fenomeni naturali. I problemi vantaggiosamente studiati mediante la teoria dei g. sono quelli in cui l'utilità di ciascuno dipende dal comportamento di tutti gli altri operatori; innanzitutto le situazioni di concorrenza oligopolistica, irrisolvibili con gli strumenti della microeconomia neoclassica.

In matematica. La teoria si è poi ampiamente sviluppata nell'ambito matematico, sulle basi del calcolo delle probabilità, soprattutto in relazione alla ricerca operativa. In essa sono prese in considerazione le situazioni di competizione o di conflitto, in cui a determinare il risultato concorrono le azioni di due o più persone (o gruppi di persone), dette giocatori, con interessi contrastanti, più, eventualmente, il caso. Tipici esempi di tale situazione sono i g. di carte, in cui norme precise fissano le possibili azioni dei giocatori, il ruolo del caso, e il risultato che ne deriva; ma le applicazioni della teoria dei g. hanno un campo molto più vasto, pur con le inevitabili inesattezze derivanti dal costringere una situazione reale in uno schema matematico: in economia (per la quale la teoria è stata sviluppata), nell'industria, in situazioni militari, ecc. La principale caratteristica dei g. è che ciascun giocatore conosce le possibili azioni degli altri giocatori (con i risultati che ne conseguono) ma non sa quale sarà la loro scelta: di qui la difficoltà della decisione. In generale in un g. ciascun giocatore è chiamato a fare più 'mosse' successive. Si può però immaginare che un giocatore decida fin dall'inizio quali scelte fare nel corso del g., tenendo conto delle situazioni che si possono presentare. La linea d'azione così

fissata prende il nome di strategia. Se nei g . vi sono scelte che dipendono dal caso (per es., la distribuzione delle carte nel poker), si valuta il risultato mediante il suo valore medio; questo procedimento, che sarebbe criticabile, si giustifica ricorrendo al concetto di utilità del risultato per il giocatore. Se vengono indicate le possibili strategie dei vari giocatori, e i risultati che ne derivano, il g . si dice in forma normale, in contrapposizione alla rappresentazione ad albero, o estensiva, che indica per ogni mossa le diverse alternative. I g . per cui la teoria è più semplice e meglio sviluppata sono quelli di due giocatori a somma nulla, cioè tali che quello che perde un giocatore viene vinto dall'altro e viceversa, senza pagamenti verso l'esterno o dall'esterno. In tal caso basta indicare le vincite (o perdite) di un giocatore; quelle dell'altro giocatore sono l'opposto. Una tipica rappresentazione di un g . in forma normale si ha mediante la tabella (o matrice) dei pagamenti, come quella rappresentata qui sotto, in cui x_1, x_2, x_3 sono le strategie del giocatore, A e y_1, y_2, y_3, y_4 le strategie di B; agli incroci delle righe con le colonne sono riportate le vincite (le perdite se il numero è negativo) di A, che sono insieme le perdite (o le vincite) di B:

Strategie di gioco. In alcuni g . un giocatore ha una strategia ottima. Tra questi vi sono i g . a informazione perfetta, in cui a ogni mossa i giocatori conoscono tutte le scelte precedenti: per es., negli scacchi un giocatore (o un elaboratore elettronico) che potesse prendere in considerazione tutte le strategie possibili, troverebbe la strategia ottima. Ma in molti g ., come è evidente in quello della tabella, nessuno dei due giocatori ha una strategia migliore delle altre in senso assoluto. Esiste però nella tabella un valore (1, corrispondente alle strategie x_2 e y_2) che è insieme il minimo della sua riga e il massimo della colonna. Si dice allora che il g . ha un punto di sella o che ha il minimax (x_2 e y_2 sono dette allora strategie minimax), ed esistono validi motivi che consigliano la scelta della strategia minimax. Infatti A scegliendo x_2 si assicura comunque la vincita 1; potrebbe aspirare a un risultato migliore, ma sa che B, scegliendo y_2 , può costringerlo ad accontentarsi di vincere 1, e metterlo anzi a rischio di ottenere un risultato peggiore; inoltre la scelta di x_2 è l'unica che non lo danneggia se B in qualche modo riesce a conoscerla o prevederla. Così, la scelta della strategia minimax, se esiste, si impone, non essendovi una strategia migliore in senso assoluto. Quando in un g . non esiste il minimax, per cercare una soluzione al problema occorre ricorrere a una scelta casuale che consiste nello scegliere a caso la strategia (per es., lanciando dei dadi, o delle monete, ecc., oppure mediante una tavola di numeri casuali) dopo aver scelto in modo opportuno le probabilità delle singole strategie. In questo caso la scelta del giocatore consiste nel fissare le probabilità delle strategie (ciò viene detto strategia mista, chiamando strategie pure quelle considerate finora), mentre la scelta definitiva della strategia è fatta dal caso. Osserviamo che si hanno g . in cui le strategie possono variare in modo continuo: in essi, sia A sia B hanno a disposizione infinite strategie e la tabella dei guadagni viene sostituita da una funzione $M(x, y)$ che per ogni strategia x di A e y di B dà la vincita di A. La soluzione ottimale è allora di solito rappresentata da una strategia mista, che si può precisare, come tra poco verrà chiarito, mediante due opportune funzioni. L'affidarsi al caso per una decisione può ovviamente prestarsi a critiche, specialmente di ordine psicologico; senza addentrarsi in una approfondita analisi, si riportano qui alcune osservazioni. Anzitutto il giocatore interviene nella decisione scegliendo le probabilità delle strategie pure; come caso limite può assegnare probabilità 1 a una strategia pura (e 0 alle altre), il che equivale a scegliere direttamente quella strategia. In secondo luogo il ricorso alle strategie miste è il miglior modo per mantenere l'avversario all'oscuro della propria scelta, e impedirgli di prendere contromisure. Ma bisogna soprattutto notare che, mediante una scelta opportuna della strategia mista, se non si

ottiene con sicurezza un buon risultato, si riesce a migliorare il risultato medio, e, come si è osservato, è questo l'obiettivo della teoria.

Giudaica, filosofia

Si usa definire filosofia giudaica il pensiero filosofico di autori vissuti dal 1° sec. d.C. sino a oggi in aree geografiche diverse (nel Vicino e Medio Oriente, in Europa e in Africa settentrionale), i quali impiegarono come mezzo di espressione lingue differenti, ma furono accomunati da due fondamentali caratteristiche: l'appartenenza all'etnia ebraica e l'adesione più o meno formale alla religione giudaica – due aspetti che, nella visione tradizionale della storia del popolo ebraico, sarebbero sostanzialmente coincidenti. Spesso, ma non sempre, i numerosi mezzi di espressione linguistica di questo pensiero coincidevano con le lingue più importanti delle zone in cui esso operava. Nel 1° sec. i filosofi ebrei si espressero in greco, la lingua di cultura del Vicino Oriente dell'epoca. Nei secc. 9°-12° essi, attivi prevalentemente in Africa settentrionale e nella Spagna musulmana, scrissero in arabo (o meglio nella variante ebraica di questa lingua, il giudeo-arabo), e in questa lingua continuarono a esprimersi i pensatori ebrei presenti, nel periodo storico successivo (13°-16° sec.), in alcuni paesi islamici a sud del Mediterraneo. Nei secc. dal 13° al 18°, i filosofi ebrei che lavorarono nei paesi dell'Europa occidentale crearono una propria lingua di cultura, l'ebraico medievale, che emulò e si contrappose prima al latino medievale e rinascimentale della contemporanea scolastica cristiana, e poi alle lingue che iniziavano a diffondersi nella cultura europea non ebraica dell'epoca. Infine, nei secc. 19°-20°, e soprattutto dal 1850 in poi, con il sorgere della *Wissenschaft des Judentums* («scienza dell'ebraismo») e la progressiva assimilazione degli ebrei nella società europea, si è arrivati a una frammentazione linguistica: ogni filosofo ebreo si è espresso nella lingua di cultura del luogo dove è vissuto (inglese, francese, tedesco, italiano); solo nei paesi dell'Europa orientale, dove si manteneva un profondo distacco tra le comunità ebraiche e le nazionalità locali, i pensatori ebrei si esprimevano ancora in ebraico, o tutt'al più adottavano come loro mezzo di espressione la lingua parlata dalle loro comunità: lo yiddish. In generale, non solo dal punto di vista linguistico ma anche e soprattutto dal punto di vista dei metodi impiegati e persino in buona parte dei contenuti, la filosofia g. apparve generalmente caratterizzata da una notevolissima capacità di adattamento e assorbimento delle diverse culture nelle quali agiva, sia di quella islamica che di quella cristiana, arrivando così a creare versioni ebraiche delle più importanti scuole filosofiche e teologiche non ebraiche con le quali entrava in contatto.

I rapporti con la filosofia greca e araba. Una prima versione di 'platonismo ebraico' si ebbe intorno al 40 d.C. ca., in Egitto; il suo rappresentante fu Filone di Alessandria. Egli espose in una serie di opere, tutte originariamente redatte in lingua greca, la sua sostanziale adesione a diverse delle dottrine filosofiche di Platone e della scuola platonica dei suoi tempi, sforzandosi di applicarle alle proprie interpretazioni dell'Antico Testamento; nel fare ciò, egli si concentrò soprattutto nella lettura in chiave allegorico-filosofica dei primi capitoli del Genesi, dedicati al tema della creazione del mondo. Il caso di Filone rimase però sostanzialmente isolato. Solo diversi secoli più tardi si verificò un più ampio risorgere di generale interesse, da parte ebraica, per la filosofia greca: un interesse che fu questa volta mediato dall'interpretazione linguistica e concettuale data di essa da parte della filosofia arabo-islamica medievale (→ araba, filosofia). Ad avviare questo interesse fu il sorgere del 'kalām ebraico', ossia di una teologia apologetica della religione g. nelle sue due versioni allora prevalenti (quella rabbanita e quella caraita), ispirata, in alcuni aspetti dei contenuti e della forma, alla contemporanea teologia apologetica musulmana. Il

più noto rappresentante di questa linea di pensiero, Saadia Gaon (882-942), attivo in Egitto e in Mesopotamia, introdusse alcuni elementi del neoplatonismo del filosofo arabo-islamico al-Kindī, e in generale metodi e dottrine della teologia islamica, nella sua opera principale, il Kitāb al-amānāt wa-l-i'tiqādāt («Libro delle credenze e delle convinzioni»). Tuttavia, fu con il suo contemporaneo e conterraneo Isaac Israeli (850-950) che nacque una vera e propria filosofia g. in lingua araba, che riprodusse in modo sistematico le strutture e buona parte dei contenuti del pensiero di al-Kindī e dei testi a esso legati (la Ūtūlūğīyā «Teologia» dello pseudo-Aristotele e il Kalām fī mahd al-khā'ir «Discorso sul bene puro») adattandoli, laddove fosse necessario, alle esigenze dottrinali della religione giudaica.

La filosofia giudaica nella Spagna musulmana. Questo neoplatonismo ebraico trovò ulteriore e più ampio sviluppo nella Spagna musulmana dei secc. 11°-12°. Tra il 1040 e il 1080 ca., vennero composte in quest'area le opere di due autori di diverso orientamento: Shelomoh Ibn Gabirol (1020-1070 ca.) e Bahyā Ibn Pāqūdā (seconda metà dell'11° sec.). Il primo, nella sua opera metafisica Yanbū' al-hayāt («La fonte di vita»), offrì per la prima volta un'interpretazione originale del neoplatonismo arabo-islamico; il secondo, nel suo trattato mistico-ascetico Farā'id al-qulūb («I doveri dei cuori»), si sforzò di adeguare alle esigenze della religione ebraica le strutture e i contenuti della mistica islamica, arrivando a una sorta di 'sufismo ebraico'. Uno sviluppo ancora maggiore del neoplatonismo ebraico spagnolo si ebbe tra il 1120 e il 1140: in questi anni, in area iberica, vennero scritte le più note opere di autori giudeo-arabi appartenenti a questa corrente di pensiero, come la Maqāla al-hadīqa («Il trattato del giardino») di Mosheh Ibn 'Ezrā (1055-1138 ca.), il Kitāb al-'ālam al-sagīr («Libro del microcosmo») di Yosef Ibn Zaddiq (m. nel 1149), e il Kitāb al-Khazarī («Libro del Càzaro») di Yēhūdāh ha-Lēwī (1075 ca. - 1141). Queste tre opere erano accomunate dal fatto di trattare questioni di carattere filosofico e teologico ispirandosi ad autori arabo-islamici appartenenti non solo al neoplatonismo (le Rasā'il Ikhwān al-safā', «Epistole dei Fratelli della purezza»), ma talora anche all'aristotelismo (al-Fārābī, Avicenna, Ibn Bāggia). Questo neoplatonismo ebraico aperto al confronto con alcuni aspetti dell'aristotelismo continuò anche dopo il 1150 in altre aree geografiche (Marocco, Tunisia, Egitto), e soprattutto nello Yemen; in quest'ultima regione si sviluppò nei secc. 12°-16° una sorta di 'ismailismo ebraico', il quale condivise con l'ismailismo vero e proprio l'interesse per le dottrine teologico-filosofiche di Avicenna, adattandolo alle proprie esigenze religiose.

L'aristotelismo ebraico. Nella seconda metà del sec. 12°, d'altra parte, sorse l'importante fenomeno dell'aristotelismo ebraico, autonomo dal neoplatonismo e in contrapposizione con alcuni aspetti di esso. A rappresentarlo furono due autori ebrei di lingua araba: Abraham Ibn Dawūd (noto anche come Giovanni Ispano), attivo a Toledo come filosofo di orientamento avicenniano e probabile collaboratore dell'opera di traduzione filosofica dall'arabo al latino di scritti di Avicenna, e soprattutto Mōsheh Ibn Maymūn, noto come Maimonide e attivo al Cairo come medico, giurista e filosofo. Quest'ultimo, certo il più noto rappresentante della filosofia ebraica, offrì nella sua massima opera, la Dalālat al-hā'irīn (La guida dei perplessi), un'interpretazione in chiave aristotelica, fondata soprattutto sul pensiero di al-Fārābī e Ibn Bāggia, dei principali elementi della tradizione religiosa ebraica, nello sforzo di spiegare razionalmente i contenuti di quest'ultima. Contemporaneamente a Ibn Dā'ūd e a Maimonide si sviluppò nella Spagna e nell'Europa occidentale del sec. 12° una filosofia ebraica in lingua non più araba, ma ebraica. I suoi fondatori furono Abraham bar Ḥiyyā (1065-1136 ca.), un ebreo aragonese interessato alla scienza e alla filosofia greca e in contatto sia col mondo musulmano sia con quello cristiano, e Abraham Ibn 'Ezra (1089-1164), un poligrafo ebreo spagnolo attivo come astronomo ed esegeta della Bibbia in Italia, Francia e Inghilterra dopo il 1140. Scrivendo per

lettori che non conoscevano la lingua araba, questi autori dovevano creare una lingua ebraica sotto molti aspetti nuova, in grado di esprimere i concetti fondamentali del pensiero filosofico e scientifico arabo: l'ebraico medievale. A scrivere opere filosofiche in ebraico furono, dopo di loro, molti altri autori ebrei attivi in Spagna, Provenza e Italia tra il 1200 e il 1500. Queste opere, tuttora in corso di studio, riflettevano le interpretazioni e gli adattamenti ebraici di diversi aspetti del pensiero arabo-islamico prima (almeno sino al 1350), e di quello della scolastica latina poi (specialmente dal 14° sec.). Si può, per alcune di loro, parlare di 'averroismo ebraico': sorto da un tentativo di accordare il pensiero di Maimonide con quello di Averroè, tale averroismo si sviluppò nelle aree geografiche e nei periodi suddetti a opera di parecchi autori, e trovò la sua più celebre e geniale espressione, non priva di aspetti innovativi, nel filosofo e scienziato ebreo provenzale Lēwī ben Gērēshōn, noto come Gersonide (1288-1344). A questo si accostarono altri due fenomeni: un 'avicennismo ebraico', sviluppatosi in area spagnola e provenzale tra il 1250 e il 1400 ca.; e una sorta di 'scolastica ebraica', sviluppatasi in Italia intorno all'inizio del 14° sec. e risorta lì e in Aragona nella seconda metà del sec. 15°. Quest'ultima nacque dal tentativo di interpretare e adattare alla tradizione ebraica i principali aspetti di diverse scuole del pensiero latino cristiano dell'epoca: tomismo, scotismo, nominalismo.

L'illuminismo ebraico. La linea tracciata dalla filosofia ebraica medievale di lingua ebraica continuò in Europa, secondo linee ancora da chiarire dettagliatamente nel metodo seguito e nei contenuti, dopo il 1500, riprendendo aspetti del pensiero non ebraico dei secc. 16°-18°: sua ultima manifestazione originale fu la Haskalah, nota come 'illuminismo ebraico' e sviluppatasi in area olandese e tedesca dopo il 1750. Tuttavia, dopo la metà del 19° sec., con l'assimilazione di buona parte degli ebrei europei all'interno della società europea non ebraica, la filosofia g. si è frammentata non solo dal punto di vista linguistico, ma anche dal punto di vista religioso, mantenendo solo una generica identità culturale e nazionale. In questo caso, è difficile parlare ancora di una vera e propria filosofia g. unitaria: si può forse parlare di diversi autori di cultura ebraica, ciascuno dei quali fa parte dell'uno o dell'altro dei diversi aspetti della filosofia europea contemporanea.

Giusnaturalismo

Der. della locuz. lat. *ius naturale* «diritto naturale». Corrente filosofico-giuridica fondata sul presupposto dell'esistenza di un diritto naturale, sulla cui struttura dovranno essere modellati i diversi diritti positivi. In partic., il termine si riferisce alla corrente di pensiero avviata da Althusius e Grozio all'inizio del Seicento, sviluppata da Hobbes, Pufendorf e Thomasius, e assimilata dal contrattualismo di Locke e di Rousseau e dal razionalismo kantiano. Con questo specifico significato storico il termine viene spesso utilizzato. Per g. si intende, quindi, non già una singola concezione del diritto, quanto piuttosto una molteplicità di dottrine, spesso in contrasto tra loro. Tali diverse dottrine hanno tuttavia in comune la duplice tesi secondo cui: (1) accanto al diritto 'positivo', cioè posto, creato dagli uomini, esiste altresì un diritto non positivo, implicito nella 'natura' (in un qualche senso di questa parola: natura come creazione divina, natura come cosmo, natura razionale specificamente umana); (2) il diritto naturale è un diritto 'giusto', assiologicamente superiore a quello positivo, di modo che il diritto positivo merita obbedienza se, e soltanto se, è conforme al diritto naturale. La concezione giusnaturalistica

presuppone che vi siano norme, le quali non dipendono dalla volontà, ma semplicemente dalla conoscenza: nel senso che le norme del diritto naturale possono essere ricavate dalla conoscenza della natura, sono quindi frutto di conoscenza, non di volontà. Di conseguenza, l'esistenza delle norme è indipendente da atti normativi umani, ossia da atti di volontà. Tale concezione presuppone il rifiuto della 'legge di Hume', in virtù della quale non si possono inferire conclusioni normative da premesse conoscitive, non si può cioè ricavare il dover essere dall'essere. Al g. si oppone il positivismo giuridico (→) o giuspositivismo, cioè la concezione secondo la quale non esiste un diritto che non sia 'positivo', prodotto dagli uomini; parlando di diritto, quindi, si fa riferimento soltanto a norme create dagli uomini (→ diritto, filosofia del).

La dottrina del diritto naturale nell'antichità e nel Medioevo. L'idea di un diritto originario comune all'umanità intera, rispetto al quale i differenti diritti positivi rappresentano una derivazione (e in certi casi una deviazione), risale all'antichità greca e romana, e si riscontra durante il Medioevo fino alla tarda scolastica. Nel mondo antico, simbolo della rivendicazione dell'esistenza e della superiorità di un diritto naturale rispetto alle norme poste dagli uomini è Antigone, che nella tragedia di Sofocle si oppone alla decisione del re di Tebe e dà sepoltura al fratello in nome di una legge di giustizia non scritta, ma più alta. In un ambito più specificamente filosofico, i sofisti distinguono tra giusto per convenzione e giusto per natura, ma intendono quest'ultimo in modi diversi: per Callicle è la legge del più forte; per Ippia, Antifonte e Alcibiade è ciò che è conforme alla natura razionale degli uomini, di cui proclamano la naturale eguaglianza. Aristotele distingue tra diritto naturale e diritto legale (o positivo): il primo è quello che è in vigore dappertutto (ha validità universale, indipendentemente dai luoghi) e non dipende dalle nostre opinioni (è sottratto al giudizio degli uomini); il secondo è quello che riguarda azioni originariamente indifferenti, ma che, una volta poste, diventano obbligatorie (Etica nicomachea, 1134 b). Quindi il primo indica azioni buone o cattive in sé, e dunque vincolanti; il secondo riguarda le azioni libere (per es., sacrificare a Zeus una capra o due pecore), la cui regolamentazione è affidata al diritto positivo prodotto dai governanti. Il concetto di diritto naturale è però sviluppato soprattutto dagli stoici, per i quali la natura è retta da un'immanente legge razionale (Logos). La loro dottrina fu divulgata da Cicerone in pagine che esercitarono un'influenza enorme. Nel *De re publica* Cicerone riconosce l'esistenza di una legge vera perché conforme alla ragione, immutabile, universale ed eterna, che l'uomo non può violare se non calpestando la propria natura di essere razionale. Questo passo, ripreso e diffuso da Lattanzio, influenzò profondamente il pensiero cristiano di cultura latina. L'idea di un diritto naturale dettato dalla ragione suscitò però non pochi problemi di ordine teologico (per es., in Agostino) per la difficoltà a far coesistere una legge naturale e una legge rivelata, e perché, ammettendo nell'uomo la presenza di una legge morale autonoma, si poneva un limite alla necessità della grazia per la salvezza. È con Tommaso d'Aquino che si giunge a una sistemazione definitiva (*Summa theologiae*, Prima Secundae, q. 90 e segg.). Tommaso distingue tra quattro forme di leggi: aeterna, naturalis, humana e divina. La legge eterna coincide con la ragione di Dio che governa il mondo; la legge naturale è «participatio legis aeternae in rationali creatura», è cioè la scintilla di razionalità presente nella mente dell'uomo, il modo in cui l'ordine cosmico si manifesta in quel particolare aspetto che è la razionalità della creatura umana. La legge naturale può essere compendiata in un solo precetto generalissimo da cui discendono tutti gli altri («bene faciendum, male vitandum»). Tutti i particolari precetti che l'uomo deriva da questo (o per conclusionem, cioè per deduzione logica, o per determinationem, cioè per applicazione agli specifici casi concreti) costituiscono la legge umana («lex humanitus posita»). Un posto a parte

ha, infine, la legge divina, cioè rivelata attraverso le Sacre scritture. Tutta la sfera della condotta umana è dunque posta sotto la direzione della legge naturale: se la legge posta dall'uomo discorda da essa «non erit lex, sed legis corruptio» (q. 95). La corrispondenza del diritto positivo al diritto naturale è dunque condizione della sua validità. Il g. di Tommaso divenne la base del g. cattolico, ed è tuttora al centro della dottrina giuridico-politica cattolica. Il razionalismo del g. cattolico fu fortemente contrastato dalle correnti volontaristiche, e in partic. da Guglielmo di Occam per il quale il diritto naturale è certamente dettato dalla ragione, ma questa è soltanto lo strumento di una notifica con la quale la volontà divina si afferma sull'uomo, e in qualsiasi momento Dio può modificare a suo arbitrio ciò che è giusto; tesi questa poi sviluppata dalla Riforma protestante. Tra volontarismo e razionalismo tentarono una mediazione i teologi giuristi spagnoli della seconda scolastica, tra i quali Fr. Suárez.

La grande stagione del giusnaturalismo moderno. Nel Seicento l'idea di un diritto naturale si secolarizza, acquistando un significato antiecclesiastico e antiteologico. Traendo forza dalla critica rinascimentale dell'autorità, il g. moderno intende infatti fondare il diritto su basi razionali e immanentistiche, indipendentemente da qualsiasi verità teologica e rivelata. Storicamente l'esigenza di universalità dei giusnaturalisti fu generata, per contrasto, dalle guerre di religione del Cinque e Seicento, che spingevano a cercare nuove basi per la convivenza dei popoli, venuto meno l'universalismo cattolico. Rispetto alla dottrina medievale, inoltre, il g. moderno pone l'accento sull'aspetto soggettivo del diritto naturale, ossia sui diritti innati degli individui. Caposcuola del g. moderno è considerato l'olandese Grozio che definisce la sua dottrina in polemica contro le ali estreme del calvinismo di impronta rigidamente volontarista (in Olanda, il partito dei gomaristi). Nella sua opera *De iure belli ac pacis* (1625) Grozio, affrontando il tema del diritto internazionale, cerca il fondamento di un ordine che possa essere riconosciuto come valido da tutti i popoli e permetterne così la coesistenza pacifica, e lo individua nel diritto naturale. Questo consiste nei dettami della retta ragione, la quale ci fa riconoscere se una determinata azione, a seconda che sia o no conforme alla natura razionale, ha in sé la qualità di necessità morale, e quindi deve essere perseguita, o se invece deve essere evitata (I, X, 1). Il diritto naturale, che discende dalla natura razionale e sociale dell'uomo, per la sua validità è indipendente non solo dalla volontà di Dio, ma anche dalla sua esistenza (sarebbe valido «etiam si daremus Deum non esse», *Prolegomeni*, 11). Questa affermazione (che in realtà riecheggia formule della tarda scolastica) divenne celeberrima e in età illuministica apparve come un annuncio della nuova cultura laica.

Il modello giusnaturalistico. Tratto caratteristico del g. secentesco è il metodo razionalistico; al di là delle differenze dottrinali, tutti i pensatori condividono l'esigenza di trasformare politica e diritto in una scienza dimostrativa: a tal fine occorre emanciparsi dall'autorità di Aristotele e seguire invece il metodo della scienza. Bisogna dunque prendere a esempio la geometria (cioè partire da assiomi o verità autoevidenti riguardanti l'uomo e le sue necessità fondamentali, e procedere secondo un'ordinata catena di deduzioni), oppure acquisire il metodo analitico-sintetico della fisica. Già Grozio aveva distinto una «via a posteriori», basata sull'esame empirico e sul confronto, e una «via a priori» (*De iure belli ac pacis*, I, XII, 1), e aveva invitato a seguire l'esempio dei matematici (*Prolegomeni*, 58); ma è soprattutto Hobbes che nella prefazione al *De cive* (1642) propone di studiare lo Stato come un orologio, cioè come un meccanismo da smontare nei suoi componenti (gli individui con i loro istinti, in primis quello alla vita) e da

ricomporre in una nuova unità (lo Stato ideale). E nel Leviatano (1651) definisce le leggi naturali come «conclusioni o teoremi» tratti dalla ragione in merito a quello che si deve fare o evitare. Questo programma ha un preciso risvolto polemico, messo bene in luce da Pufendorf, il grande sistematizzatore e divulgatore delle tematiche giusnaturaliste in opere (*De iure naturae et gentium*, 1672, e *De officio hominis et civis*, 1673) che ebbero vastissima diffusione: si tratta di rifiutare l'argomento del *consensus gentium*: Cicerone aveva infatti sostenuto che «In ogni cosa il consenso di tutti i popoli è da considerarsi legge di natura» (*Tusculanae disputationes*, I, 13-14). Ma il metodo della collazione e del confronto tra le leggi, le abitudini e le credenze dei vari popoli, oltre a essere impraticabile per la casistica infinita da esaminare, porta a relativizzare e non a definire valori assoluti, che possano costituire il fondamento di un'ordinata coesistenza tra uomini e tra popoli. La storia appare, infatti, ai giusnaturalisti non già maestra di vita, bensì teatro della follia degli uomini; nello stesso tempo viene rifiutato il principio d'autorità: non Aristotele, né Cicerone, né la Chiesa, bensì solo la ragione umana può indicare il percorso da seguire. Di conseguenza, anche il modello di Stato che viene elaborato è puramente razionale. Oltre ad alcuni giuristi filosofi (quali Grozio, Pufendorf, Thomasius, Wolff, Barbeyrac e Burlamaqui), sono giusnaturalisti alcuni tra i massimi pensatori dell'età moderna: Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau (che però sottopone il g. a una serrata critica), Kant. Costoro condividono un modello teorico fondato su tre elementi: lo stato di natura (la condizione prepolitica in cui vivono gli individui, liberi ed eguali, soggetti al solo diritto naturale); il patto, o contratto, come strumento per far sorgere lo Stato (→ contrattualismo); e lo stato civile o politico, nel quale le leggi civili sostituiscono le leggi naturali, modellandosi su di esse, e vengono fondate le istituzioni giuridico-politiche. Tale modello è fondamentalmente dicotomico: l'uomo vive prima nello stato di natura, poi nella società civile. Particolare è il caso di Rousseau, che propone un modello non dicotomico ma triadico, delineando un diverso percorso, che dallo stato di natura (stato di felicità e innocenza, da cui l'uomo è uscito con l'istituzione della proprietà privata e stipulando un patto iniquo) porta alla società civile (stato di decadenza), iniqua perché basata su un patto di sopraffazione, e infine alla repubblica (stato di rinascita), cioè alla società di eguali che nascerà dal patto equo (il contratto sociale). Il modello giusnaturalistico classico propone una concezione atomistica e individualistica dello Stato, in quanto il punto di partenza è dato dagli individui nello stato di natura, considerati come entità autonome, ciascuno portatore di un pacchetto di diritti e di doveri che – al momento del patto – saranno ceduti in proporzioni più o meno grandi e che lo Stato sarà tenuto a rispettare. Proprio perché il punto di partenza è dato da individui liberi e uguali, che decidono volontariamente di mettere un limite all'illimitata libertà naturale per vivere pacificamente e in condizioni di maggiore sicurezza, il fondamento di legittimazione dello Stato non può che essere il consenso, espresso attraverso il patto, di coloro che saranno poi chiamati a obbedire alle leggi civili. Lo stato di natura come stato di libertà e di uguaglianza, e tuttavia già regolato dalle leggi di ragione, è dunque la necessaria premessa dell'ipotesi contrattualistica che fonda lo Stato sul consenso: senza la legge naturale (e in partic. quella che impone *pacta sunt servanda*) sarebbe impossibile un adempimento dei patti e quindi la costituzione della società civile.

Le varianti. Ogni giusnaturalista, tuttavia, declina in modo differente il modello, a seconda della propria concezione antropologica (che emerge dalla descrizione dello stato di natura) e politica: Hobbes teorizza uno Stato assoluto, Locke e Kant uno Stato liberale, Rousseau uno Stato democratico. Per Hobbes il diritto di natura è esplicitazione di libertà egoistica (la vita è il sommo bene, per il raggiungimento del quale tutto è concesso), e di conseguenza affermazione di

potenza di ciascuno contro tutti, per cui è sinonimo di *ius in omnia* e porta inevitabilmente al conflitto; lo stato di natura non è dunque altro che uno stato di guerra universale e perpetua («*bellum omnium contra omnes*»). La pace potrà sorgere solo mettendo fine a tale stato grazie a un *pactum subiectionis*, in virtù del quale gli individui – sulla base di un calcolo utilitaristico – convengono tra loro con patto irrevocabile di trasferire tutti i loro diritti naturali (escluso il diritto alla vita) senza condizioni alla persona del sovrano, la cui volontà è fonte esclusiva e misura del diritto. In tal modo il diritto naturale scompare per diventare *lex civilis*, la quale ha per fine la conservazione dell'ordine interno e la difesa esterna, cioè la sicurezza dello Stato personificato nel sovrano. Una volta creato lo Stato, sarà compito del sovrano, detentore di un potere unico e unitario, interpretare a suo arbitrio la legge di natura, e al suddito spetterà un'obbedienza assoluta, anche per quanto riguarda lo *ius circa sacra* (Hobbes propone una Chiesa di Stato). Pufendorf nega che lo stato di natura sia uno stato di guerra (l'uomo nello stato di natura può ascoltare non solo la voce delle passioni, ma anche la ragione che gli suggerisce di non limitarsi a un punto di vista egoistico e autoreferenziale), ne fa però uno stato di miseria e di insicurezza. L'uomo naturale è dominato da due sentimenti contraddittori: l'amor di sé (istinto di conservazione) e la consapevolezza della propria fragilità (*imbecillitas*); l'insufficienza delle proprie forze lo spinge a cercare gli altri e a diventare socievole (non nasce sociale, ma associabile), per condurre una vita comoda è infatti necessario ricorrere all'aiuto degli altri per procurarsi quello che ciascuno da solo non ha la capacità e il tempo di produrre. Anche per Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670, cap. 5° e *Tractatus politicus*, post. 1677, cap. 2°) il diritto naturale è «*ipsa naturae potentia*» concessa a ogni essere ai fini della sua conservazione, e gli uomini, essendo soggetti alle passioni, «sono tra loro naturalmente nemici». L'esperienza dei mali induce gli esseri dotati di ragione a crearsi un ordine civile, nel quale le esigenze dell'individualità e della socialità si esplicano sotto l'egida dello Stato nei limiti imposti dalla *salus publica*; fine dello Stato è però permettere a tutti la libertà di pensare con la propria testa, e quindi garantire la massima tolleranza. Per Locke, che affronta questi temi nei giovanili *Saggi sulla legge naturale* (scritti tra il 1660 e il 1664) e nel *Secondo trattato sul governo civile* (1690), il diritto naturale si identifica con il diritto inalienabile dell'uomo alla vita, libertà e proprietà. Tale diritto è superiore alla legge civile, che a esso dovrà ispirarsi; se questo non avvenisse, infatti, il potere dei governanti risulterebbe illimitato e irresponsabile. Lo stato naturale è, almeno inizialmente (cioè fino a quando la proprietà è ristretta nei limiti del consumo individuale) uno stato di pacifica socialità e di mutua benevolenza, nel quale gli uomini si riconoscono liberi e uguali, e ognuno in relazione ai propri bisogni si costituisce una proprietà mediante il lavoro e l'occupazione della terra comune. Gli uomini, però, agiscono anche in base ad altri impulsi, passionali e irrazionali; si aprono così conflitti, che nello stato di natura non possono essere risolti a causa della mancanza di un tribunale al di sopra delle parti. Inoltre, con l'introduzione della moneta, vengono a cadere i limiti della proprietà basati sull'uso personale e sorgono forti differenze sociali. A garanzia dei propri diritti naturali gli uomini convengono quindi di creare lo Stato e a esso affidano il potere coattivo e punitivo che ciascuno esercitava per sé stesso nello stato di natura. Se, dunque, gli individui entrano nella società civile per ottenere una più efficace tutela dei propri diritti naturali, il rispetto di tali diritti costituirà un preciso limite giuridico all'esercizio del potere sovrano, e la loro violazione un legittimo motivo di resistenza. Rousseau, nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (1754), sottopone i concetti di diritto di natura e stato di natura a un durissimo attacco: lo stato di natura descritto dai giusnaturalisti è soltanto una proiezione della realtà contemporanea in un passato remotissimo: essi credevano di descrivere l'uomo naturale, e descrivevano invece l'uomo che avevano sotto gli occhi, trasformato e corrotto; in partic. lo stato di guerra descritto da Hobbes come stato dei primitivi rapporti tra gli

uomini traccia un quadro sicuramente veritiero di tali relazioni, ma come si manifestano nella moderna società civile basata sulla proprietà privata e sulla divisione del lavoro, che hanno prodotto dipendenza reciproca e sopraffazione dei più forti sui più deboli. Se invece spogliamo l'uomo da tutte le sovrastrutture prodotte dalla storia e dalla vita in società, possiamo ipotizzare un originario stato di innocenza e di semplicità, in cui l'uomo, privo di ragione e di linguaggio, viveva una vita solo sensibile in totale isolamento, guidato dall'amor di sé (positivo istinto di sopravvivenza) e dalla pietà naturale. Il diritto inteso in rapporto a un uomo individualisticamente determinato ha storicamente generato rapporti fondati sulla forza e sull'arbitrio, in primo luogo la proprietà privata fonte di disuguaglianza. Il diritto 'giusto' deve invece essere il prodotto di un atto collettivo, quel contratto sociale con il quale ciascuno cede al corpo comune tutti i propri diritti naturali e individuali, rinunciando a vivere secondo le leggi della propria natura empirica. I diritti naturali individuali si trasformano così, per la mediazione dello Stato, in diritti del cittadino, e come tali acquistano valore universale e morale. Kant (*Metafisica dei costumi*, 1797, *Dottrina del diritto*) fa coincidere il diritto naturale con il diritto dei privati: il diritto naturale, infatti, regola i rapporti tra gli individui già prima dell'istituzione dello Stato, e in esso un posto particolare ha l'istituto della proprietà; regola anche quella forma primitiva e naturale di società che è la famiglia, e altre associazioni private. Tali diritti naturali, però, nello stato di natura sono soltanto provvisori, in quanto non garantiti da una forza in grado di intervenire in caso di violazione. Anche lo stato di natura è quindi uno stato provvisorio, instabile e incerto, in cui l'uomo non può continuare a vivere. È dunque necessario (anzi per Kant è un vero e proprio dovere morale, scevro da connotazioni utilitaristiche), trasformare tali diritti da provvisori in perentori (aggiungere cioè l'elemento della coazione), e quindi uscire dallo stato di natura ed entrare in una società civile che possa garantire il mio e il tuo esterni. Compito dello Stato sarà dunque quello di permettere la libera realizzazione degli obiettivi che ciascuno si pone nel corso della propria vita, facendo in modo che la libertà dell'uno non ostacoli la libera realizzazione dei piani dell'altro. Di conseguenza, fine dello Stato sarà la produzione di un diritto positivo, unica condizione che permetta la coesistenza degli arbitri. Una volta istituito lo Stato, il legislatore sarà chiamato a operare come se il suo potere provenisse da un contratto originario: il patto è infatti solo un'idea regolativa, e non un fatto storico a cui far riferimento per giudicare la legittimità del potere sovrano. Al cittadino non viene concesso un diritto di resistenza, perché la resistenza a una legge, sia pure ingiusta, avrebbe luogo secondo una massima che, universalizzata, distruggerebbe la possibilità stessa di una costituzione civile (la quale deve avere a proprio fondamento la sovranità). Al cittadino rimane però un'altra via per dissentire: esercitare la libertà di penna e mobilitare l'opinione pubblica (dovere di obbedienza assoluta nelle azioni, diritto della massima libertà nei pensieri). Kant, come tutti i giusnaturalisti, vede nelle relazioni internazionali un esempio concreto di stato di natura e, nel saggio *Per una pace perpetua* (1795), applica lo schema giusnaturalistico al problema della pace. Propone infatti un trattato o convenzione tra gli Stati per regolare i rapporti internazionali mediante regole condivise e mettere fine a tutte le guerre. Condizione essenziale, però, è che tali Stati siano a regime repubblicano, che per Kant è l'opposto non del regime monarchico, bensì di quello dispotico; in tali Stati deve cioè trovare piena applicazione il principio della separazione fra potere esecutivo e potere legislativo. Alla fine del Settecento, l'idea centrale del g. moderno – l'esistenza di diritti individuali innati che qualsiasi Stato è tenuto a rispettare – trovò la propria consacrazione nella Dichiarazione d'indipendenza (1776) e nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789) che inaugurarono rispettivamente le rivoluzioni americana e francese. Tuttavia, il momento della massima diffusione delle idee giusnaturalistiche, non solo tra i protagonisti del dibattito filosofico ma presso larghi strati dell'opinione pubblica occidentale, segnò anche l'inizio

del loro tramonto. Sul piano filosofico, il g. verrà infatti combattuto da tutti quei sistemi che negheranno la credenza in un ordine razionale universale, dato una volta per sempre (dall'empirismo di Hume all'utilitarismo di Bentham), nonché dallo storicismo di Hegel, fino a Marx. Sul piano giuridico, il g. verrà eclissato dalle grandi codificazioni dell'età napoleonica; il g. moderno si trasforma in giuspositivismo nel momento in cui ha raggiunto il suo obiettivo: la codificazione delle leggi di natura e dunque il pieno riconoscimento dei diritti innati dell'individuo. Funzione storica del g. è stata quindi quella di affermare i limiti del potere dello Stato: dall'esigenza di uno Stato limitato dalla legge naturale sono sorti il costituzionalismo moderno e lo Stato di diritto, in opposizione alla teoria del diritto divino dei re e all'assolutismo monarchico. Conclusasi la grande stagione giusnaturalistica, il secolo successivo, l'Ottocento, rappresentò il secolo d'oro del positivismo giuridico, con la piena affermazione della sua tesi centrale, e cioè il riconoscimento di positività, imperatività (o normatività), statualità, sistematicità, coerenza e completezza come caratteristiche essenziali del diritto. Il trionfo, dunque, del principio di effettività (cioè l'idea che un ordinamento è giuridico se è efficace) su quello di giustizia (una legge è tale per il suo contenuto di giustizia) sostenuto dai giusnaturalisti.

La rinascita del giusnaturalismo nel Novecento. Il g. è riapparso nel sec. 20°. Subito dopo la Seconda guerra mondiale, infatti, il dibattito fra filosofi del diritto si svolse sotto il segno della 'rinascita del diritto naturale', come reazione allo stalinismo dei regimi totalitari. Giuridicamente, i regimi fascisti erano stati considerati come la necessaria conseguenza del positivismo giuridico, interpretato come quella concezione del diritto secondo cui non vi è altro diritto che il diritto positivo, inteso come l'insieme delle norme poste e rese efficaci dal potere politico effettivamente dominante in un determinato territorio. Dietro l'apparente neutralità di questa teoria si scorgeva l'ideologia secondo cui ogni norma posta dallo Stato, per il solo fatto di essere posta, è anche giusta, e quindi deve essere obbedita in quanto tale, cioè indipendentemente dal suo contenuto. Le conseguenze di tale ideologia erano state la negazione di ogni diritto di resistenza alla legge ingiusta e quindi l'acquiescenza a ogni forma di potere (in partic. al fascismo e al nazismo); se ne deduceva di conseguenza che il diritto di resistenza alla legge ingiusta poteva essere fondato soltanto sul riconoscimento di una legge superiore al diritto positivo e da questo indipendente, cioè il diritto naturale. Ispirato in parte al principio di un diritto naturale vigente fra gli uomini indipendentemente da ogni statuizione fu il Tribunale militare internazionale di Norimberga (1945-46) contro i criminali di guerra; nelle nuove costituzioni (Francia, Italia, Germania, ecc.) furono riaffermati solennemente i diritti inviolabili della persona umana di origine giusnaturalistica; il 10 dic. 1948 l'Organizzazione delle Nazioni Unite emanò la prima Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che estendeva a tutta l'umanità le dichiarazioni nate alla fine del Settecento dalle teorie del diritto naturale. Il primo autorevole interprete di questo rivolgimento fu G. Radbruch (in *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, 1946; e *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1948; trad. it. *Propedeutica alla filosofia del diritto*), il quale sostenne che il positivismo giuridico era colpevole di aver ridotto il diritto alla forza e che in casi estremi d'ingiustizia, come alcune leggi naziste, la legge ingiusta non deve essere considerata giuridica né dal cittadino né dal giudice. In questo ambito di riflessioni, H. Rommen, esponente del g. cattolico tradizionale, pubblicò nel 1947 la seconda ed. di *Die ewige Wiederkehr des Naturrecht* (trad. it. *L'eterno ritorno del diritto naturale*) e nel 1951 H. Welzel pubblicò una storia del diritto naturale, in cui lo *ius naturae* viene considerato, in polemica contro il positivismo giuridico e il formalismo da esso derivato, come un'etica materiale della giustizia (*Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*; trad. it. *Diritto naturale e*

giustizia materiale). Al di là di positivismo e giusnaturalismo si veniva configurando anche la posizione di Hart in *The concept of law* (1961; trad. it. *Il concetto del diritto*), dove, pur riaffermando l'autonomia del diritto rispetto alla morale, l'autore lascia spazio a un «contenuto minimo del diritto naturale», fondato su alcuni caratteri irriducibili dell'uomo come essere biologico e come essere sociale. La seconda ripresa novecentesca del g. si è avuta con la «nuova dottrina del diritto naturale» di J. Finnis (*Natural law and natural rights*, 1980; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*). Finnis riprende un'esigenza che era già stata avanzata, anche se in una diversa prospettiva, da L. Strauss (*Natural right and history*, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*). Strauss aveva polemizzato contro tutte le teorie relativistiche e storicistiche, che, sostenendo che non esistono valori assoluti ma solo storici, avrebbero aperto la strada al nichilismo e all'oscurantismo, e sarebbero state causa dell'avvento degli Stati totalitari; il g. si pone quindi come difesa dell'individuo contro l'ordine imposto dal potere politico. Per Finnis, al di là di un ritorno al g. in reazione al formalismo del positivismo giuridico, la dottrina del diritto naturale va considerata in positivo come risposta alla profonda necessità dell'uomo di reagire allo scetticismo e al relativismo etico. La problematica della legge naturale è dunque in buona misura ineliminabile, e la si ritrova continuamente sotto altri nomi e altre vesti.

Gnosticismo

Complesso di dottrine e di movimenti spirituali, sviluppatosi in età ellenistico-romana e fiorito a fianco del cristianesimo antico, non senza rapporti, anche stretti, con questo. Si tratta di un insieme assai vario di sistemi e di scuole, privi di direzione comune, ai quali però conferisce unità lo sforzo di soddisfare esigenze proprie dell'ambiente in cui lo gn. si svolse, per cui affini sono i problemi fondamentali affrontati e le soluzioni, identico nel fondo lo spirito animatore, simile il linguaggio. Il primo fra gli elementi comuni è appunto la speciale «conoscenza», la gnosi (→), dalla quale dipende la salvezza spirituale, scopo supremo, il cui conseguimento costituisce la beatitudine promessa agli adepti. Si tratta di una conoscenza essenzialmente intuitiva, ottenuta attraverso un'illuminazione improvvisa e definitiva, riservata solo ad alcuni iniziati. Soltanto da questa conoscenza l'individuo può essere salvato, e non dalla fede o dalle opere.

I due mondi. Estremamente complesso l'insieme dei problemi che si ritrovano nella speculazione gnostica. Quasi fondamento comune è l'esperienza del contrasto tra l'irraggiungibile perfezione e ineffabilità di Dio e il mondo, con tutto il male, in ogni senso, che è in esso: contrasto dunque fra trascendenza del divino e contingenza del mondo sensibile. Due mondi, dunque: ciascuno straniero e nemico all'altro, o, piuttosto, 'questo mondo', il mondo della materia, ancora avversario e ostacolo al pieno realizzarsi dell'altro che è tuttavia l'unico veramente dotato di realtà. Il contrasto è presentato sovente in forme immaginose, e probabilmente la più comune è quella della contrapposizione, o addirittura della lotta, tra «luce» e «tenebre». Perciò si è parlato, e si parla comunemente, della concezione gnostica dell'Universo come di un dualismo; ma con ragione è stato osservato che termini come «dualismo» e «monismo», con la carica di significazioni che hanno assunto a opera del pensiero moderno, male si adattano a rappresentare la concezione gnostica e tendono a irrigidirla entro schemi impropri. Andrà piuttosto sottolineata una generale tendenza a concepire la materia come male, schermo oscuro, indice e principio di decadimento; anche se in essa è pur sempre presente della «luce» per essere in qualche modo in essa il riflesso o particelle del mondo spirituale e divino. E una scala di intermediari sta tra la

fonte della luce e il mondo delle tenebre: il primo si espande nel pleroma, pienezza di esseri spirituali che derivano dal principio (Uno, abisso, luce, ecc.); dalla rottura del pleroma, per un atto di ribellione o di orgoglio di un eone, si inizia la discesa dell'eone ribelle verso le tenebre, la materia, sempre presupposta: di qui l'origine del vario mondo materiale, in cui vengono a trovarsi mescolate particelle di luce che devono poi essere liberate attraverso una serie di processi di purificazione e di redenzione, che sono resi possibili dall'intervento di un altro eone salvatore (Cristo).

L'uomo. Come il mondo, così l'uomo: miscuglio di materia inerte («carne») e di principio animatore, di luce e spirito divini («anima» e «spirito»); l'uomo nel suo elemento spirituale è come «stordito» in questo mondo, intossicato da un «veleno», «sradicato», «ubriaco», con una profonda nostalgia della «patria» celeste. Anzi, molti studiosi ritengono che proprio in questa coscienza delle limitazioni umane, in questo dualismo antropologico, sia da trovare la genesi ideale anche della metafisica dello gnosticismo. Esso infatti non si limita a constatare i contrasti qui brevemente accennati; è, al contrario, anzitutto dottrina liberatrice, annuncio di un riscatto, religione di redenzione. L'essere («eone») celeste, dalla cui «caduta» ha avuto origine la materia, ha lasciato qualcosa di sé nell'uomo; e al processo di decadenza si contrappone quello della reintegrazione, per opera dell'essere celeste rivelatore, il quale, giova notarlo, è sempre, o quasi, nei sistemi gnostici a noi conosciuti, il Cristo. Questi ha dunque nei sistemi gnostici una posizione centrale; ma, naturalmente, essendo un eone celeste, non può, secondo tali sistemi, avere rivestito una vera carne umana, avere patito ed essere morto realmente: il docetismo (la negazione della realtà carnale e umana di Cristo) è così un'altra caratteristica comune a tutta, o quasi, la gnosi. Sceso come «straniero» nel mondo, il Rivelatore scuote l'uomo dal suo sonno, dall'ebrietà che lo abbrutisce, lo libera dall'ignoranza, lo scioglie dai lacci che lo tengono prigioniero quaggiù (e così via: le immagini sono numerose). Così si attua la redenzione; ma questa non è concessa a tutti: vi sono uomini che restano schiavi della materia («ilici») o viventi a modo dei bruti, oppure «psichici»; e la salvezza è retaggio unicamente di coloro che, vivendo nello e dello spirito («pneumatici»), sono altresì capaci di accogliere e intendere la «conoscenza», di diventare «gnostici». Tale distinzione conduce però, nell'etica, a posizioni radicalmente diverse: dall'ascesi più rigida a un indifferentismo totale, in base al concetto che lo gnostico è ormai sottratto a ogni possibilità di contaminazione che gli faccia perdere il suo privilegio. Varia è inoltre, nei singoli sistemi e scuole, la prassi religiosa: essa comporta generalmente una simbologia complicata, sacramenti e riti, soprattutto d'iniziazione e purificazione, con riunioni liturgiche, canto di inni, feste, ecc., e, nelle forme più popolari di gn., anche vere e proprie azioni magiche.

Il problema delle origini. Questa ricca complessità, esposta qui in maniera estremamente schematica, spiega perché sia ancora tanto arduo il problema, posto dagli studiosi moderni, dell'origine e del carattere dello gn.: problema reso ancor più difficile dalla penuria e dalla natura delle fonti. Poche, infatti, sono le fonti originali e dirette note o studiate, consistenti in frammenti di testi gnostici riferiti da autori cristiani, specie s. Clemente di Alessandria, e in un piccolo gruppo di testi completi, quali la lettera di Tolomeo A Flora, anch'essa riferita da s. Clemente, e le Odi di Salomone (siriache), la cosiddetta Pistis Sophia e i due Libri di Jeu, in copto, ritrovati invece in papiri. Una importante scoperta di testi gnostici (un'intera biblioteca) è stata fatta nel 1946 a Naǧ' Ḥammādī (Egitto meridionale); qui la commistione con un origenismo tardivo

sembra la chiave per comprendere l'ambiente in cui collocare i testi copti. Le principali fonti rimangono tuttora, oltre taluni accenni nel Nuovo Testamento, da un lato, le opere polemiche di scrittori cristiani, da s. Ireneo, con la sua «confutazione della sedicente gnosi», a s. Ippolito romano, a s. Epifanio, a Teodoro di Cirro, e, dall'altro, gli apologeti ed eresiologi latini, da Tertulliano, ad Agostino, a Filastrio di Brescia. Ma è stato, e in parte ancora è, comune a storici delle più varie tendenze il convincimento che questi autori non abbiano saputo presentare, condizionati dal loro stesso impegno polemico, i sistemi da loro confutati in modo da renderli comprensibili e da esporli con fedeltà, e d'altra parte hanno dato scarsi risultati i notevoli sforzi compiuti per appurare e ricostruire le fonti adoperate da tali autori, per es. il perduto Syntagma di Giustino.

Questioni interpretative. Ma al problema dell'origine, o delle fonti, dello gn. si affianca, o piuttosto con esso si confonde, l'altro, della natura di questo movimento: eresia, o gruppi di eresie, nell'ambito del cristianesimo, o movimento religioso-filosofico che ha con il cristianesimo rapporti soltanto esteriori e accidentali? Per il cristianesimo antico la risposta era facile: insegnamento di falsi dottori, derivato, come insiste soprattutto s. Ippolito, dalle dottrine dei filosofi greci. Tra i moderni, A. Harnack ha parlato di «ellenizzazione acuta del cristianesimo». Ma già W. Anz, e dopo di lui W. Bousset e R. Reitzenstein hanno messo in luce gli elementi orientali; i primi si sono limitati a parlare di dottrine orientali, Bousset ricorrendo più particolarmente a miti babilonesi; il terzo invece, utilizzando testi tardivi ma che incorporerebbero tradizioni antichissime, ha ricondotto la soteriologia gnostica a un mito iranico della redenzione. Una reazione, nel senso di Harnack, è stata quella di E. De Faye. Altri studiosi (P. Wendland, L.P. Steffes, H. Leisegang, G. Quispel, Festugière) hanno invece cercato di superare la contrapposizione Oriente o Grecia puntando piuttosto sullo studio dell'ambiente in cui è nato lo gn., costituito, geograficamente, dalla Siria occidentale o dall'Egitto: in questo ambito si sono sottolineati gli elementi diversi che costituiscono il fondo comune di molteplici orientamenti religioso-filosofici (una cospicua documentazione se ne ha nel Corpus hermeticum); in partic. viene sottolineato l'elemento giudaico, del giudaismo eterodosso della Haggādāh e in genere dei commentari esoterici del Vecchio Testamento, ricchi di elementi cosmogonici, con i miti della creazione e della caduta dell'uomo primitivo, con un forte dualismo antropologico, incentrato nell'immagine del «doppio impulso» (yezer ha-ra' o «impulso cattivo» e yezer ha-tōb o «impulso buono») nell'uomo: alla base del dualismo cosmologico starebbe quello antropologico. Si aggiunga che i testi del Deserto di Giuda ci hanno mostrato un giudaismo molto complesso e diviso in sette con iniziazioni, purificazioni, ecc.: l'avversione ai sacrifici e alla legge mosaica non può più, dopo tale scoperta, assumersi come contrarietà al giudaismo. Ma non si possono neppure dimenticare non solo il linguaggio greco di cui si serve la gnosi, ma altresì – e soprattutto – i miti cosmologico-religiosi, le religioni di 'gnosi' e di salvezza che attraversano la complessa spiritualità del mondo ellenistico. Per cui non si può del tutto escludere un'influenza del mondo greco, in cui già erano penetrati elementi orientali, nel senso più storicamente concreto dell'unità culturale di quel mondo, di cui i maestri della gnosi hanno interpretato le esigenze di una religiosità più individualistica (in contrasto con i culti cittadini o nazionali), quindi soteriologica, fondata su una dottrina almeno in apparenza razionale e comunque concordante con le conoscenze scientifiche del tempo. Ora, la storia dei rapporti spirituali tra l'Oriente e la Grecia è a sua volta assai complessa e per contro lo stesso giudaismo, per opera dei suoi apologeti e d'altri, si è spesso presentato alle classi colte come mistero, o una religione non molto dissimile. Infine, il cristianesimo stesso, con Gesù, non poteva non esercitare

un forte fascino, e per contro ambienti cristiani o giudeo-cristiani subirono a loro volta l'influsso di speculazioni del genere. Non è poi senza significato che i più recisi avversari cristiani della gnosi, fino al 4° sec., fossero dei millenaristi. Lo stesso elemento fondamentale, la 'conoscenza', il cui possesso è garanzia di salvezza dell'anima, non è del tutto estraneo al cristianesimo: vi fu infatti, accanto a quella ereticale, una gnosi ortodossa, e il cristiano pienamente formato è detto «gnostico» da Clemente Alessandrino. In pari modo, anche se qui, per diversi motivi, non se n'è fatto cenno finora, esistette una 'gnosi' anche fuori dell'ambito del cristianesimo; e vi è anche una certa inclinazione, in alcuni, a considerare la gnosi come un fenomeno quasi universale, un tipo di religiosità. Né vi è dubbio che punti di contatto con i sistemi gnostici si trovino in varie religioni, precedenti lo sviluppo della gnosi ellenistico-romana, e posteriori.

Esponenti del primo gnosticismo. Ma lo gn. propriamente detto è quello che costituì per la Chiesa cristiana il massimo pericolo durante i primi secoli, e che il Nuovo Testamento e le fonti più antiche ci mostrano in Palestina e Asia Minore, con il gruppo di coloro che taluni storici hanno chiamato «gnostici della leggenda»: Simone il mago samaritano, su cui Giustino racconta episodi che hanno carattere leggendario, Cerinto, Elxai, ecc., quindi, sotto Adriano, Saturnilo, in Antiochia. Ireneo conosce numerose sette, che designa con vari nomi: barbelognostici, ofiti, cainiti, setiani, ecc. Ma egli conosce già la grande fioritura gnostica di Alessandria, dove si collocano l'eminente figura di Basilide (120-145), Carpocrate ed Epifane, accanto ai gruppi più popolari, da cui emanano i testi copti. A Roma (145-160) troviamo l'altra massima figura dello gn., Valentino (la posizione di Marcione, che pure predicò a Roma, rispetto allo gn. è variamente valutata dagli storici) e la sua scuola, che ebbe seguaci in Occidente, con Eracleone e Tolomeo, e in Oriente con Teodoto e Marco; così pure in Oriente importante il siriano Bardesane. Suggestioni gnostiche troviamo in Mani e nei Mandeï. Epifanio ricorda poi altre sette, di alcune delle quali, stabilite nell'Arabia settentrionale, risentì probabilmente l'influsso anche Maometto.

Hegelian, destra e sinistra

Distinzione (fatta la prima volta nel 1837 da D. F. Strauss, ripresa da K. L. Michelet, divenuta poi comune) dei seguaci di Hegel, in base alla loro divergente interpretazione e valutazione del pensiero religioso e politico del maestro. La destra, conservatrice, che era rappresentata dai vecchi hegeliani (K. F. Goeschel, Gabler, Bauer in una prima fase, Erdmann, e altri), tendeva a conciliare la filosofia di Hegel con l'ortodossia e dogmatica cristiane; la sinistra, rappresentata dalla più giovane generazione dei discepoli hegeliani o giovani hegeliani (Strauss, Bauer nella seconda fase, Feuerbach, Ruge, Marx, Engels, Stirner, ecc.), distingueva, fino a opporle, filosofia e religione, in un'interpretazione ateistica del pensiero di Hegel, e, passando al campo sociale-politico, interpretava il «superamento» di ogni momento dialettico nel senso rivoluzionario dell'attiva «trasformazione del mondo». Le tendenze radicali, socialiste e rivoluzionarie trovarono espressione nella rivista Hallesche Jahrbücher (1838-41), proseguita con il titolo Deutsche Jahrbücher (1841-43), a cui collaborarono tra gli altri M.A. Bakunin, Feuerbach, Ruge e a cui fu vicino anche Marx. La crisi della 'scuola' hegeliana non va ricondotta soltanto a dissidi e contrasti interni, ma anche al fatto che nella Prussia degli anni Quaranta dell'Ottocento, con l'avvento al trono di Federico Guglielmo IV, si ebbe una notevole svolta in senso restauratore anche in campo culturale, di cui fu manifestazione emblematica la chiamata di Schelling a Berlino nel 1841 per estirpare «la mala pianta del seme panteista» gettato da Hegel.

Idealismo

Il termine idealismo (o anche ideismo) cominciò a essere usato dai filosofi propriamente tra la fine del sec. 17° e il principio del 18°, con significato analogo a quello che allora aveva assunto, in forza delle dottrine empiristiche inglesi e particolarmente poi di quelle di Berkeley, il termine originario *idea* (→). «Idealisti» furono perciò detti gli gnoseologi soggettivisti, che risolvevano l'esse delle cose nel percipi sensibile: «*idealistae dicuntur qui non nisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt adeoque realem mundi et corporum existentiam negant*», asseriva Wolff. E tale rimase sempre il senso più immediato posseduto dal termine, sul terreno propriamente filosofico. Ma come il significato di cui era passibile l'originario termine *idea* era assai più vasto e molteplice di quello, singolarmente determinato in una manifestazione storica da cui era derivato il termine *i.*, anche questo raggiunse a poco a poco un'analogha ampiezza di significato, giungendo a connotare qualsiasi filosofia che ponesse il fondamento del tutto in una realtà ideale, comunque considerata e comunque messa in rapporto con la realtà non ideale, o senz'altro posta come realtà unica. Si è così potuto, e si può, parlare di un *i.* greco, per es. di Protagora e degli scettici, in un senso, e di Socrate e di Platone e dei neoplatonici, in un altro senso, e studiare come questo *i.* abbia contrastato, con fortuna alterna, l'opposto realismo, nell'antichità stessa e poi, attraverso il Medioevo, fino ai primi tempi dell'età moderna. Ma è chiaro che, in tutti questi casi, s'intende segnalare, in quei tempi e in quei sistemi, il vario esistere e atteggiarsi di motivi che oggi definiremmo idealistici, e non già di ricostruire una tradizione, onde gli antichi stessi designassero in tal modo le loro dottrine e le proseguissero o modificassero in funzione di tale categoria di giudizio: come del resto appare evidente anche soltanto considerando la formazione linguistica del termine, che se è esteriormente greco nel suo suffisso finale, nell'aggettivo che tale suffisso sorregge tradisce la sua posteriorità a quel Medioevo latino che coniò l'attributo *idealis* sull'assorbito termine greco di *idea*.

La definizione kantiana. La storia vera e propria del termine comincia dunque nel sec. 18°. Kant non poteva ammettere l'«*i. soggettivo*» di Berkeley: ma gli oppose a sua volta un «*i. trascendentale*», che giustificava la posizione d'una sfera dell'idealità a fianco di quella della realtà, mostrando come il contenuto oggettivo, noumenico, costituito dalla «cosa in sé» si conformasse di fronte al pensiero in funzione delle forme e categorie ideali, senza cui la stessa esperienza conoscitiva non sarebbe stata possibile. Un carattere anche più singolare aveva poi l'*i.* kantiano in quanto dottrina delle «*idee*» o degli «*ideali*», considerati come concetti della ragione non costitutivi ma regolativi dell'esperienza intellettuale, termini ultimi che non si sarebbero mai potuti raggiungere ma a cui si doveva tuttavia sempre mirare. E fu principalmente quest'uso kantiano che provocò la fortuna del termine nel senso di massimo fine della conoscenza, del vagheggiamento estetico e dell'azione pratica e morale: senso che veniva così, del resto, a continuare e integrare quello già compreso nell'originario termine platonico di «*idea*», come perfetto modello dell'empirico.

L'idealismo postkantiano. Questo parziale idealismo di Kant fu reso totale dai suoi grandi successori, Fichte, Schelling e Hegel, che insieme con i molti seguaci ed epigoni giunsero in vario modo a risolvere l'intera realtà nell'ideale sfera del pensiero, che la generava nella sua stessa evoluzione dialettica, e così condussero all'*i.* assoluto (perché appunto assumeva di non

ammettere più in sé alcun residuo di realismo) od oggettivo (perché non più riferente l'intuizione del tutto all'attività conoscitiva del singolo soggetto, preso in considerazione dall'i. soggettivo). E anche il maggiore dei pensatori che alla scuola dell'i. postkantiano acerbamente si opposero, Schopenhauer, era nella sostanza un idealista, che tutta la realtà risolveva nella rappresentazione conoscitiva della originaria e universale volontà. D'altra parte, caratteristico fu che proprio dagli ultimi sviluppi di questo i. assoluto derivasse quell'inversione della dottrina, che da essa generò il materialismo (o, in forma più tenue e cauta, il positivismo): giacché dalla sinistra hegeliana muovevano quei pensatori che, come Marx, Engels e Lassalle, tradussero il dialettismo genetico dell'i. in un evoluzionismo naturalistico, condannando ogni spiegazione delle cose che non si riferisse nudamente alle ferree leggi della natura.

Illuminismo

Nell'accezione più propria, un determinato periodo storico della vita politica e culturale europea (→ oltre); in senso lato, si parla poi di I. (o neo-i.) anche a proposito di altre forme e manifestazioni storiche della cultura, nelle quali si ritiene di poter ravvisare taluni di quegli aspetti strutturali che si considerano caratteristici dell'I. storicamente considerato.

L'età dei lumi. L'I. (fr. *Âge des lumières*, ingl. *Enlightenment*, ted. *Aufklärung*) designa nell'uso corrente sia l'età della storia d'Europa compresa tra la conclusione delle guerre di religione del sec. 17° o la Rivoluzione inglese del 1688 da un lato, e la Rivoluzione francese del 1789 dall'altro, sia la connessa evoluzione delle idee in fatto di religione, scienza, filosofia, politica, economia, storiografia e il rinnovamento delle forme letterarie nel corso del sec. 18°. La metafora della «luce» contenuta nel termine (con i sostantivi e aggettivi derivati: lumi, éclairé, enlightened, Aufklärer, ecc.) deriva da una secolarizzazione e laicizzazione dell'idea di provvidenza, o progresso, intesa come attività storica umana: così il concetto di «luce di natura» fu anteposto e contrapposto dai deisti inglesi alla rivelazione cristiana in quanto possesso originario della mente umana; così pure la scoperta delle leggi naturali apparve una più piena rivelazione o «illuminazione», come nel celebre distico di Pope: «La natura e le sue leggi erano immerse nella notte; Dio disse 'sia Newton', e tutto fu luce». Confluirono con questi due motivi le conclusioni ottimistiche del dibattito sulla teodicea (cui parteciparono Bayle, William, King, Leibniz, Shaftesbury, Rousseau, Voltaire, Kant), l'idea della superiorità dei moderni rispetto agli antichi prevalsa in un'annosa querelle, l'ideale continuità con la rivoluzione scientifica e con la rinascenza, lasciando emergere la caratteristica immagine del trionfo della ragione contro le tenebre del fanatismo e della superstizione, che divenne corrente verso la metà del secolo. I contenuti filosofici e scientifici della cultura dei lumi rinviano a un complesso programma di rinnovamento ideologico, civile, politico, che fu elaborato variamente nei diversi paesi e accompagnò ovunque la crescente egemonia della borghesia commerciale e industriale in lotta con le strutture del sopravvissuto mondo feudale.

Le valutazioni dell'Illuminismo. Le varie immagini dell'I., nate dalle polemiche circa la sua vivente eredità, hanno lungamente condizionato e condizionano tuttora le prospettive storiografiche. Nel sec. 19° furono coinvolti nel dibattito gli idéologues francesi, i critici socialisti della società borghese, i fondatori delle scienze sociali, i teorici dello Stato di diritto, gli storici della Rivoluzione francese. In sede più strettamente filosofica, l'idealismo tedesco, il marxismo, il positivismo, il materialismo e più tardi lo storicismo e la filosofia della scienza hanno conservato saldi legami con l'uno o l'altro aspetto dell'eredità illuministica. Di qui i criteri selettivi parziali, e spesso polemici, che sono all'origine di modelli convenzionali sui quali si

specula e si discute. Per es., la critica hegeliana dell'intelletto astratto ha condizionato lungamente la valutazione dell'I. nell'ambito della cultura idealistica e storicistica, dando luogo più tardi a rivalutazioni parziali e tendenziose. I teorici del marxismo, ereditando a loro volta tale schema interpretativo, hanno generalmente travisato i nessi reali che legano la loro opera a quella di Rousseau, dei comunisti utopisti e degli economisti, dei materialisti e dei philosophes. Ancora, il ricordo del dispotismo illuminato e del riformismo ha nutrito le ideologie empirico-moderate, in partic. nei paesi anglosassoni, immobilizzando l'eredità illuministica in formule conservatrici e in agiografie. La discussione storiografica, pur innestandosi su basi così articolate e polemiche, ha contribuito a moltiplicare le ricerche sul sec. 18°, a differenziare prospettive e giudizi, a ricostruire i contesti sociali e politici del movimento delle idee, tendendo a storicizzare sia la cultura dei lumi, sia la consapevolezza del nostro debito nei suoi confronti. Anche da questo punto di vista, le tensioni ideali profonde dell'età dei lumi vengono a prolungarsi fino a noi, rendendo illusoria ogni disinteressata contemplazione.

Religione e ragione. L'affermazione solenne dell'autonomia della ragione, che è alla radice della cultura dei lumi, maturò in cerchie ristrette e assunse un peculiare significato politico e religioso negli ultimi decenni del sec. 17°. La superfluità di ogni rivelazione divina, il distacco dalle varie ortodossie ecclesiali, l'autonomia delle leggi morali, l'immagine razionale di un Dio architetto del cosmo svelato dalla nuova scienza, sono gli aspetti costruttivi del deismo, del quale si considera generalmente iniziatore Herbert di Cherbury. Ma le grandi linee della disputa settecentesca sulla religione naturale e rivelata hanno piuttosto la loro origine nella critica negativa del cristianesimo storico e della tradizione biblico-ecclesiastica, svolta sia dai grandi eruditi olandesi, sia dai libertini e spiriti forti francesi. Le condizioni propizie per la maturazione del deismo si crearono in Inghilterra, quando gli eccessi fanatici dell'età puritana stimolarono la formazione di élites di eterodossi, dissenzienti e increduli. La singolare fortuna del socinianismo di origine italo-polacca nella cerchia cui appartennero Newton e Locke; il motivo erasmiano della tolleranza, importato dai Paesi Bassi tramite i profughi calvinisti Bayle, Gilles Le Clercq, Pierre Jurieu e i teologi arminiani; la ripresa di una religiosità umanistica e platonizzante da parte di Cudworth, More e degli altri «latitudinari» di Cambridge; la critica dell'«entusiasmo» fanatico e la penetrazione di motivi scettico-libertini, trovarono un punto di equilibrio nella concezione lockiana del cristianesimo ragionevole, compendiato in una semplice massima: «credere che Cristo è il messia, e vivere una buona vita». All'indomani della rivoluzione del 1688, si richiamarono senz'altro a Locke i deisti e i freethinkers, radicalizzando però in senso antireligioso e politico le sue vedute, infrangendo la tregua con l'episcopato anglicano e il rispetto esteriore per le tradizioni. A parte Charles Blount, compilatore di testi deistici d'ispirazione hobbesiana, si posero su questa strada Toland, Collins, Matthew Tindal, William Wollaston, Thomas Woolston, Thomas Morgan e molti altri polemisti e libellisti, la cui rivendicazione di un «cristianesimo senza misteri» si modificò presto in posizioni panteistiche, materialistiche e ateistiche, consapevolmente legate alla critica dell'ideologia whig o tory, e della collusione tra potere politico e religione. Sostenitore di un deismo «cristiano», in realtà sociniano, fu Clarke, che combatté i deisti estremisti usando come argomento apologetico l'immagine newtoniana dell'Universo-macchina, preceduto e seguito in questo da Richard Bentley, William Whiston, George Cheyne e molti altri fisico-teologi, in Inghilterra e sul continente, e combattuto da Leibniz in una celebre disputa epistolare. Una posizione intermedia fu assunta da Shaftesbury, discepolo di Locke in politica e dei platonici di Cambridge in etica, difensore di un teismo naturalistico. La controversia deistica, che si svolse con molta vivacità fino al 1730 circa, coinvolse posizioni politiche di varia tendenza: inizialmente sovversiva, finì

per penetrare nei circoli aristocratici, contagiando e acquisendo al deismo anche politici e letterati conservatori, come Bolingbroke e Pope. Una vivace reazione al deismo da parte anglicana, iniziata da Charles Leslie e da William Warburton, ebbe i suoi più originali protagonisti nei vescovi e apologisti Butler e Berkeley, che seppero trasferire la disputa sul piano etico e filosofico; e un'eco popolare in William Law e nei mistici suoi seguaci, fondatori del metodismo. La controversia deistica era sostanzialmente esaurita, quando Hume ne ricompose i momenti nella brillante summa dei suoi Dialoghi sulla religione naturale (→), e ricapitolò dal punto di vista della sua psicologia della «credenza» l'analisi antropologica, sociologica, politica della religione, svolta fin dalla metà del sec. 17° da Bayle, Fontenelle, dagli eruditi e dai viaggiatori. Queste furono anche le fonti della critica antireligiosa svolta clandestinamente in Francia, nei primi decenni del secolo, da Nicolas Fréret, Henry Boulainvilliers, César Chesneau Du Marsais, Jean Lévesque de Burigny, Jean Meslier e altri compilatori di manoscritti anonimi, pubblicati dopo il 1760 da Holbach. La critica della collusione tra altare e trono, la polemica contro il gesuitismo e il rigorismo giansenistico, l'esigenza di emancipazione politico-religiosa si uniscono qui a un anticlericalismo più risentito, a una più decisa ripresa di tesi epicuree e spinoziane e a una più massiccia campagna ideologica. La disputa emerse cautamente nei primi scritti di Montesquieu e Voltaire, acquistò impeto verso la metà del secolo in anonime pubblicazioni deistiche o ateistiche, fu repressa, risorse con gli scritti di Diderot ed Helvétius, seguì la sorte dell'Encyclopédie, e finalmente dilagò nelle innumerevoli compilazioni materialistiche ed empie edite da Holbach. Le persecuzioni giansenistiche, gesuitiche, governative radicalizzarono la discussione, fino a farla coincidere con la più vasta battaglia intrapresa dai philosophes sul piano delle libertà politiche e delle riforme economico-sociali. Lo testimonia soprattutto la propaganda anticristiana condotta da Voltaire attorno agli anni Sessanta, in innumerevoli libelli e satire, simmetrica ai suoi interventi in clamorosi casi giudiziari contro blasfemi ed empi, nel nome della tolleranza religiosa. Voltaire tuttavia respinse le radicali conclusioni ateistiche e materialistiche degli enciclopedisti, difendendo il credo deistico che aveva assimilato dagli scrittori inglesi. Rousseau, dopo un periodo di stretta collaborazione con gli enciclopedisti, maturò una personale rivendicazione del teismo, espressa nell'Emilio e nelle Rêveries e profondamente connessa con le sue vedute morali, educative e politiche. La stessa multiforme varietà del deismo franco-inglese non consente di ridurre a una formula la critica illuministica della religione, se non si vogliono escludere – come a volte accade – Rousseau e Hume; e il quadro si fa ancor più folto se vi si fanno rientrare le discussioni sulle credenze dei primitivi, sugli dei pagani, sulle religioni extraeuropee, sui miti e sulle favole antiche, strettamente legate alla mitografia erudita e all'esegesi biblica del tardo Seicento. Dalle meditazioni di Vico sulla nascita del mito alla grande disputa sui riti cinesi, dalle indagini di Newton sulla cronologia biblica ai saggi di Boulanger e di Ch. de Brosses sui culti selvaggi, un ampio dibattito avvia in tutta Europa l'indagine comparata sulle religioni. Nel medesimo contesto rientra anche l'imponente processo contro il cattolicesimo condotto da Giannone nel Triregno, rielaborazione dell'interpretazione politica della religione d'origine spinoziana, deistica e libertina. In Germania la discussione sulla religione assume forme erudite e meno vivacemente polemiche, nell'esegesi razionalista di Wolff, Reimarus, Sempler, nelle discussioni sullo spinozismo, sul deismo e sulle scritture che coinvolsero Lessing, Hamann, Herder e Jacobi. Gli esiti della controversia sono rappresentati, da una lato, dalla proposta kantiana di una «religione nei limiti della ragione pura», inserita nel contesto della critica della metafisica e della fede pratica scaturente dagli imperativi morali; e, d'altro lato, dall'interpretazione storicistica della provvidenza come progresso e rivelazione continua, dall'ideale lessinghiano di una perpetua «educazione del genere umano», dalla filosofia della storia di Herder. L'incontro del deismo

militante franco-inglese con la cultura teologica luterana, con il pietismo e con la tradizione esegetica germanica – in una situazione politica stagnante – si esaurì in un razionalismo e storicismo contemplativo. Al di là della filosofia romantica della religione, nutrita profondamente di questa cultura, la dimensione politica del deismo sarà recuperata nella critica radicale della sinistra hegeliana, che tornerà a ispirarsi a Bayle, Holbach e Hume.

Scienza e filosofia. Non è possibile segnare una netta cesura tra la maturazione del metodo sperimentale nel sec. 17°, il razionalismo e l'empirismo da un lato, la gnoseologia illuministica dall'altro. Controverso è il ruolo del metodo e della fisica di Descartes nello sviluppo delle scienze – matematica, meccanica, astronomia, biologia – nella formazione di una generale concezione meccanicistica della natura e nel razionalismo dei lumi. D'altra parte le acquisizioni del metodo galileiano vennero a convergere, attraverso l'opera degli accademici del Cimento, di Boyle e dei virtuosi della Royal Society, di Pascal, Chr. Huygens e dell'Académie des sciences, nella sintesi newtoniana. Un momento decisivo di trapasso è rappresentato dalla sistemazione definitiva della meccanica nei Principia mathematica e della teoria della luce nell'Opticks di Newton, nella maturazione dell'analisi infinitesimale a opera di Newton, Leibniz, G.-F.-A. de L'Hôpital, dei Bernoulli, di B. Taylor e di altri. Alle soglie del sec. 18° la rivoluzione scientifica era compiuta. La meccanica razionale rappresentava un modello epistemologico per tutte le altre scienze, destinate a estendersi e ramificarsi per circa due secoli senza sostanziali mutamenti nei loro concetti fondamentali. Di qui anche l'egemonia del metodo sperimentale newtoniano sulla riflessione epistemologica, sorretta dal prestigio della nuova ottica e della nuova astronomia gravitazionale. In Inghilterra la fisica di Newton, profondamente radicata nella cultura metafisico-teologica dei maestri di Cambridge, aveva combinato le loro nozioni del tempo e dello spazio assoluti con l'atomismo di origine epicureo-gassendiana, e con la matematica dell'infinito successivamente sviluppata da B. Cavalieri, I. Barrow, J. Wallis. Una versione più nettamente positivista della sintesi newtoniana, già elaborata dai diretti discepoli J. Keill, Freind, Pemberton, C. MacLaurin, fu svolta nei Paesi Bassi – dove era stata profonda l'influenza cartesiana – e diffusa in tutta Europa attraverso i manuali di P. Musschenbroeck e L.W.J. 's Gravesande. In Francia furono più sensibili le resistenze opposte alla nuova sintesi scientifica dalla scolastica cartesiana e dai metafisici malebranchiani. Dopo compromessi di vario genere, tentati in fisica e in metafisica da Fontenelle, Castel, Pluche e altri, la sintesi newtoniana fu divulgata da Voltaire, Buffon, Maupertuis, Madame du Châtelet; suoi singoli aspetti furono rinnovati da Alembert, A.-C. Clairaut, Maupertuis, Eulero, Boscovich. Il cosmopolitismo delle accademie – Berlino, Pietroburgo, Bologna – consentì una rapida circolazione di uomini e idee, stimolando ovunque il ricambio tra l'attività scientifica periferica e quella dei due massimi centri, Parigi e Londra. In generale, la fisica newtoniana nutrì anche la polemica ideologica dei philosophes francesi, mentre in Germania e in Italia fu recepita, rispettivamente, nell'ambito delle discussioni metafisico-gnoseologiche della scuola leibniziana, e della tradizione tecnico-matematica della scuola galileiana. L'altro aspetto capitale della filosofia dei lumi è rappresentato dallo svolgimento e adattamento della gnoseologia di Locke: l'origine empirica delle idee, l'analisi dei processi associativi, la critica delle illusioni linguistiche come fonte di falsi dilemmi metafisici, fornirono una soddisfacente giustificazione del metodo sperimentale, confluendo in Inghilterra e in Europa con gli sviluppi delle scienze esatte. Vi si richiamarono i filosofi italiani, da Genovesi a Verri e Beccaria; Voltaire, Condillac, Helvétius condussero in nome di Locke una serrata critica dello «spirito di sistema» che aveva dominato le costruzioni dei filosofi razionalisti del Seicento. I criteri analitici lockiani furono fatti valere da Condillac nell'analisi del linguaggio, da Helvétius nella critica sociale e politica, soprattutto contro i privilegi dell'educazione

aristocratica. Più indirettamente, d'Alembert vi si richiamò nella redistribuzione delle discipline in seno all'orbis scientiarum ereditato dall'enciclopedismo secentesco. D'altra parte Diderot si rifece, oltre a Locke e alla sintesi newtoniana, al grande progetto baconiano di una connessione articolata tra scienze pure, arti meccaniche e tecnologia, che trovò la sua pratica realizzazione nell'Encyclopédie. Comune agli enciclopedisti è la concezione non speculativa della filosofia, intesa appunto come riflessione epistemologica sulle varie scienze e sulle loro articolazioni, in vista di un preciso programma economico, politico, civile: nesso di teoria e prassi che riflette una consapevole presa di coscienza da parte del Terzo Stato – di cui gli enciclopedisti furono gli ideologi – del proprio ruolo storico. I medesimi motivi operano, in direzioni diverse, nell'indagine epistemologica di Berkeley e di Hume, entrambi critici del metodo sperimentale e delle pretese oggettivistiche connesse ai «modelli» fisici (come il concetto di corpuscolo materiale, l'infinito matematico e i raggi ottici). Mentre la critica di Berkeley mirava a mettere in crisi i fondamenti teorici della fisica sperimentale in funzione di una restaurazione metafisica dell'antica immagine del cosmo, qualitativa e platonizzante, Hume operò la dissoluzione scettica dei processi logici e dei presupposti metafisici impliciti nel metodo newtoniano, mostrandone l'origine in abiti psicologici indebitamente ipostatizzati. Ai loro punti di vista si è richiamata la filosofia della scienza moderna, dalla critica della meccanica di Mach – momento centrale della crisi relativistica – all'analisi positivista del linguaggio scientifico. È noto che la caduta dei presupposti metafisici della fisica, operata da Hume, scosse Kant dal «sonno dogmatico» che contrassegna i suoi giovanili lavori gnoseologici, teologici, cosmologici, orientati nel senso di una ricezione eclettica di motivi tardo-cartesiani, leibniziani, newtoniani, correnti nella scolastica post-wolffiana. Il problema originario della filosofia critica si configurò in parte come tentativo di ricostruire i fondamenti logici della fisica newtoniana, non più sulle basi irrecuperabili della metafisica razionalista, ma radicandoli nelle strutture a priori della sensibilità e dell'intelletto, così da sottrarli a ogni relativismo scettico. Tempo e spazio assoluti e le leggi della meccanica acquistavano così – dopo un'elaborazione scientifica secolare – lo status ontologico di «forme» trascendentali, condizionanti l'esperienza. Ma l'instabilità del tentativo kantiano risalta dalla frammentazione interna delle tre Critiche e dalle ricorrenti tentazioni di restaurare una metafisica della natura; inoltre, verso la fine del secolo, gli studi di K.F. Gauss facevano entrare definitivamente in crisi la convinzione che la geometria euclidea fosse quella «naturale», iniziando così una corrosione ben più radicale delle premesse teoriche della meccanica classica. Comunque il profondo nesso che lega ancora la filosofia di Kant alle scienze esatte fu travisato dai suoi critici idealisti, dando luogo a un riflusso speculativo nella filosofia della natura, e sanzionando la dicotomia tra metodo sperimentale e conoscenza storico-politica, ignota all'Illuminismo. D'altra parte le singole scienze si svilupparono automaticamente secondo i criteri prefissati, a opera di grandi matematici e fisici, quali J.L. Lagrange, A.M. Legendre, G. Monge, P.S. Laplace, W. Herschel; la chimica moderna fu fondata da A. Lavoisier e J. Priestley; l'elettrologia da B. Franklin, Ch.A. Coulomb, H. Cavendish, L. Galvani, A. Volta. Le ricerche biologiche, a partire dall'opera dei fondatori della microscopia del sec. 17°, si svilupparono soprattutto riguardo ai problemi della generazione, grazie a L. Spallanzani, Ch. Bonnet, Maupertuis, Buffon; mentre l'anatomia comparata e la tassonomia vegetale e animale – ancora rigidamente fissista nei suoi fondatori, J. Ray e Linneo – facevano intravedere i processi dell'evoluzione naturale, culminando nell'opera di J.B. de Lamarck. Anche le scienze biologiche furono profondamente influenzate dalla riflessione filosofica – da Buffon a Kant – e ne subirono reciprocamente l'influenza.

L'Illuminismo politico. Se è generalmente presente nelle teorie politiche del sec. 18° l'idea di progresso, associata alle vedute illuministiche sulla storia e sulla società, il criterio d'interpretazione va a sua volta mediato con la considerazione delle forze economico-sociali che di tale schema si giovano per affermare la propria iniziativa politica. Anche qui, l'emancipazione della borghesia dalle forme della società feudale, la modificazione delle forze e dei rapporti di produzione, la costituzione della grande industria capitalistica, si svilupparono secondo ritmi diversi nei vari paesi europei, stimolando o accompagnando l'evoluzione delle concezioni politiche. Una prima caratteristica, comune ai politici dell'I., consiste nel punto di vista pragmatico, che accantona la trattazione dei problemi politici in chiave di ragioni di Stato, e di prudenza o arte di governo – dominante negli scrittori «machiavellici» del Seicento – sostituendovi l'impegno riformistico, la tensione volontaristica a mutare i rapporti sociali. Quindi, una seconda costante si riassume nel quesito di Hume, «se la politica possa ridursi a scienza». Entrambe le esigenze riflettono il nuovo ruolo storico della borghesia e l'incidenza crescente della tecnologia e della scienza nella vita associata. Il peculiare grado di sviluppo economico e politico raggiunto dall'Inghilterra negli anni della rivoluzione «gloriosa» segnò anche un nuovo punto di partenza per l'egemonia della borghesia commerciante. La costituzione del 1689, e la teoria contrattualistica lockiana che la giustificava, furono ben definite da S. Laski come la nascita della concezione dello Stato in quanto «società a responsabilità limitata», fondata sul consenso di un'élite, improntata a corretti rapporti commerciali tra i protagonisti della vita economica, riservando loro il godimento della proprietà e degli altri diritti individuali, la garanzia delle leggi, la tolleranza delle opinioni. Al nuovo ordinamento – sorto politicamente dal compromesso, e negante in teoria il diritto divino del monarca – fece seguito la prassi empirica dell'equilibrio tra i vari poteri dello Stato (monarchia, parlamento, magistratura) e del governo di gabinetto. Assorbendo le tensioni sociali, quest'ordinamento favorì lo sviluppo della rivoluzione industriale – dalla metà del secolo in poi – entro un quadro di sostanziale conservazione sociale. Della stabilità delle istituzioni inglesi e di un moderato conservatorismo liberale furono interpreti Bolingbroke, Hume, i grandi storici scozzesi, e più tardi Burke, critico del giacobinismo e della rivoluzione d'oltre Manica. Anche l'opera dell'economista scozzese A. Smith, nel suo orientamento sociologico, alieno da giudizi di valore, riflette la prassi politica liberale nell'analisi dei processi produttivi capitalistici, dei sottostanti conflitti sociali, della distribuzione della ricchezza, e più in generale nella concezione dello Stato di diritto, rigorosamente limitato nelle sue funzioni economico-sociali. La fissazione dei concetti fondamentali della scienza economica moderna si deve alla peculiare convergenza tra l'analisi scientifica della vita morale condotta dalla scuola scozzese, il liberalismo politico teorizzato da Hume e le teorie fisiocratiche. In Francia il modello costituzionale lockiano operò profondamente nei programmi di riforma dei philosophes e nella volontà di ricondurre la politica ai modelli esplicativi delle scienze. Voltaire dette l'avvio a un vivace movimento d'opinione a favore di un trapianto delle libertà inglesi, che non avrebbe cessato di diffondersi in Europa in tutto il corso del secolo. Nel suo capolavoro Montesquieu mediò questa esigenza (viva soprattutto nella celebre formula della divisione dei poteri, direttamente ispirata a Bolingbroke) con il tentativo di gettare le basi di una scienza dell'uomo storico-sperimentale, e articolò la sua indagine facendo convergere attorno alla formazione delle leggi le componenti religiose, economiche, etico-politiche presenti storicamente nelle varie società. La proposta politica implicita nello Spirito delle leggi (→) (1748) era quella di un'illuminata razionalizzazione dello Stato, mediante il rinnovo delle antiche forme parlamentari cadute in disuso nell'età assolutistica. Non diversamente orientati furono, in generale, i fisiocratici, teorici del laissez faire in economia, in funzione di un'emancipazione dalle restrizioni e strutture feudali, di una liberalizzazione dell'economia agricola e di un

alleggerimento della pressione fiscale sulla proprietà latifondistica. I loro programmi, maturati nell'ambito dell'Encyclopédie, trovarono difficoltà a tradursi in concrete iniziative di governo – a causa della persistente diffidenza e ritrosia da parte del parlamento di Parigi e della monarchia a lasciarsi guidare dai riformatori – finché non prevalsero con Luigi XVI, A.R.J. Turgot e J. Necker. Ma ormai l'evoluzione politica ed economica del Terzo Stato aveva largamente preceduto le capacità di adattamento del sistema, rigido e sclerotico, ponendo in movimento le forze che lo avrebbero travolto. Appaiono dominanti, in questa prospettiva, le proposte riformistiche degli economisti, di Mably, di G.T.F. Raynal, mentre in taluni articoli dell'Encyclopédie e negli scritti di Helvétius e d'Holbach la violenta polemica antireligiosa si accompagnava a prospettive politiche più radicali, in senso laico e democratico. Le idee egualitarie che si affacciano in alcuni scritti di Diderot, in E.G. Morelly, S.N.H. Linguet, e più tardi nel comunismo utopistico di F.N. Babeuf, si richiamano piuttosto alle utopie della rinascenza, alla polemica contro la civiltà-corrruzione, al mito del buon selvaggio. Si può considerare intermedia tra il riformismo dei philosophes e l'egualitarismo degli utopisti la teoria democratica di Rousseau, nella quale confluiscono la problematica giusnaturalista e lockiana da un lato, l'assolutismo hobbesiano dall'altro (con il tema della volontà generale). Il prevalente carattere normativo del Contratto sociale, le sue complesse implicanze morali, educative, religiose, segnano il profondo distacco di Rousseau dagli altri politici dell'I., nel senso di una concezione etica della vita politica, ben lontana dalla tendenza sociologica o scientifica comunemente affermata tra loro. Ben al di là della riforma della Polonia e della Corsica, cui Rousseau dedicò i propri progetti di Costituzione, il suo pensiero politico nutrì la generazione giacobina in tutta Europa. Il suo apporto modificò profondamente i presupposti del giusnaturalismo e della concezione dello Stato di diritto, influenzando sia su Kant e sulla tradizione liberale successiva, sia sullo sviluppo delle idee socialiste. Guidato dall'irradiamento cosmopolitico dell'I. franco-inglese, il riformismo e dispotismo illuminato seguì orientamenti differenziati nei vari paesi europei. Le riforme trovarono terreno propizio dove sussisteva un tessuto socioeconomico sviluppato, come nella Toscana leopoldina e nella Lombardia dei Verri e di Beccaria; conservarono carattere autoritario ed ebbero scarsa presa sulle strutture civili nell'Impero austriaco sotto Maria Teresa e Giuseppe II, nella Russia di Caterina II e nella Prussia di Federico II. In questi paesi le idee illuministiche non divennero patrimonio di vaste élite sociali e si limitarono volta a volta a suggerire la riforma dei codici penali, la laicizzazione dello Stato, la razionalizzazione della vita economica, l'ammodernamento dei sistemi educativi. Nel Regno di Napoli la persistente tradizione giurisdizionalista giannonica favorì la fioritura autonoma di un complesso moto intellettuale, di cui furono protagonisti Galiani, Genovesi, Pagano, Filangieri, che recepirono e rielaborarono originalmente negli studi storici, giuridici, economici, le proposte emerse dal gran dialogo europeo, promuovendo e sopravanzando insieme le riforme civili, rese discontinue e incerte dall'irrisolta azione della monarchia e dall'organica arretratezza del Regno. Già attorno al 1760 la politica coloniale degli Stati europei aveva trovato critici acuti nei philosophes, sensibili al fascino dello stato di natura e del buon selvaggio, in nome della filantropia. La richiesta di abolire la tratta degli schiavi neri nelle colonie americane, l'analisi dello sfruttamento coloniale delle Indie e del corrispettivo arricchimento commerciale delle grandi compagnie si delinearono con maggior precisione negli scritti dei viaggiatori e nell'opera dell'abate Raynal. La formazione ideologica dei philosophes americani si svolse in tale ambiente, riflettendo variamente, oltre al filantropismo e all'anticolonialismo, anche le premesse lockiane e baconiane dell'enciclopedismo: Th. Paine teorizzò i fondamenti etici della rivoluzione americana, Th. Jefferson v'introdusse le fondamentali scelte politiche, Franklin ne interpretò i valori popolari, attraverso un'attiva mediazione con i circoli illuministici francesi.

Così, firmatari della Dichiarazione d'indipendenza del 1776, essi la giustificarono alla luce dei medesimi principi dell'autogoverno, del consenso, delle garanzie dei diritti individuali, che erano alla base del contrattualismo lockiano e che – in assenza di rigide strutture socio-economiche – conferirono una fisionomia peculiare al liberalismo americano e all'evoluzione storica degli Stati Uniti, propaggine autonoma dal ceppo dell'I. europeo.

Ionica, scuola

Gruppo dei primi filosofi greci delle colonie ioniche dell'Asia Minore. Tra essi solo i tre costituenti la «scuola di Mileto», e cioè Talete, Anassimandro e Anassimene, rappresentano una tradizione continuativa di pensiero, con cui si fa iniziare la storia della filosofia in Occidente. Tale scuola è essenzialmente orientata verso la ricerca del principio materiale (ἀρχή) di tutte le cose. Eraclito di Efeso, che la dossografia antica pose quarto tra i filosofi ionici, è, sia per la sostanza sia per il livello del suo pensiero, da porre su un piano diverso e superiore. Continuatori della tradizione della scuola ionica in età più tarda furono Ideo d'Imera, Ippone, Diogene di Apollonia e altri.

Irenismo

Orientamento teologico che tende a enucleare i punti comuni alle differenti confessioni cristiane in vista di una loro unione. Il termine, che già compare nella polemica del sec. 17°, fu imposto da J. A. Moehler (1825). Nel secolo della Riforma lo sviluppo dell'i. coincide con quello della tolleranza. L'atteggiamento largamente conciliante assunto da personalità cattoliche e protestanti già nella fase più intensa della lotta, contiene certamente elementi irenistici: si pensi all'azione di F. Melantone e di G. Contarini, e alla particolare posizione religiosa di Erasmo cui risale il primo tentativo di restringere il campo della controversia, distinguendo gli elementi dottrinali necessari alla salvezza («fundamentalia fidei») da altri secondari e quindi indifferenti («adiafora»). Le tesi erasmiane furono subito riprese da sociniani e spiritualisti di vario indirizzo, mentre nel secolo successivo la dottrina più moderata del «consensus quinquesaecularis», di G. Calixt, trovò larga diffusione negli ambienti umanistici riformati. Il pietismo tedesco, soprattutto quello di N. L. Zinzendorf, appare largamente permeato di spirito irenistico, mentre l'esempio più significativo di azione irenistica tra Sei e Settecento è fornito da Leibniz. Più tardi, con lo sviluppo del protestantesimo e del cattolicesimo liberali, la storia dell'i. confluisce in quella del movimento ecumenico. L'i. cattolico novecentesco, inteso a richiamare alla Chiesa i cristiani separati, creando un clima di reciproca conoscenza e apprezzamento, si è raccolto intorno alla rivista *Irénikon*, pubblicata dal 1926 a cura dei benedettini belgi. Nel 1950 l'enciclica *Humani generis* condannò alcune implicazioni dell'i. – il relativismo teologico che sembra conseguirne e la critica storica dei libri sacri e della tradizione – giudicate forme di razionalismo modernistico. Temi irenistici sono svolti tuttora dalla teologia cattolica e riformata in relazione agli sviluppi dell'ecumenismo.

Irrazionalismo

Termine utilizzato per indicare le varie forme che nella storia del pensiero ha assunto la polemica contro la ragione intesa come facoltà che procede per distinzioni, definizioni e deduzioni con l'intento di dare una sistemazione coerente, 'razionale', del conosciuto. Va rilevato che spesso –

soprattutto in sede polemica – la parola si è caricata di significati diversi, in rapporto al diverso valore dato ai termini ragione, intelletto, razionalità, e così via. Ma, più in generale, alcuni studiosi hanno sottolineato il fatto che la storia dell' *i.* attraversa tutta la storia del pensiero, in quanto essa accompagna, quale moto di reazione, le più orgogliose affermazioni della ragione: nel mondo greco antico, alle filosofie di Platone e di Aristotele succedono la dissoluzione operata dagli scettici e le aspirazioni mistiche del Neoplatonismo; nel Medioevo, al razionalismo cristiano si oppongono il credo *quia absurdum* e *l'amo ut intelligam*; nell'età moderna, al cartesianesimo le *raisons du coeur* di Pascal; all'Illuminismo, il protoromanticismo di Rousseau e poi il movimento romantico; alla filosofia critica di Kant, ispirata al pensiero scientifico, i diritti del sentimento immediato fatti valere da Jacobi e la ribellione anti-intellettualistica di Nietzsche; al panlogismo hegeliano, la sofferta meditazione di Kierkegaard (alla quale si riconnetterà l'esistenzialismo nelle sue varie correnti) e il volontarismo di Schopenhauer; alle affermazioni del positivismo e dello scientismo l'esigenza intuizionistica (Bergson, Le Roy) e i criteri fatti valere dal pragmatismo angloamericano (James, Royce, ecc.). In questa direzione l' *i.* è stato rivalutato da alcuni storici come un richiamo necessario alle manifestazioni concrete della vita e dello spirito, contro le grandi costruzioni filosofiche che pretendono di fornire la chiave di tutta la realtà e di esaurirla interamente nei loro quadri concettuali.

Laicismo

Termine che si diffonde nella Francia della seconda metà del 19° sec., nel quadro dello scontro tra le culture politiche 'figlie' della Rivoluzione francese e il mondo cattolico. Esso si fonda sul principio della separazione tra Stato e Chiesa, ma dà a questo principio (già formulato, in senso liberale, da Locke) un'inflessione anticlericale e spesso irreligiosa (che ha le sue origini nel libertinismo →). Questo tipo di l., diffuso soprattutto nei paesi europei di tradizione cattolica, colloca le fedi religiose nell'ambito delle convinzioni private e nega loro qualsiasi rilevanza pubblica: esso indica quindi l'atteggiamento di coloro i quali sostengono la necessità di escludere le fedi religiose, e le istituzioni che se ne fanno interpreti, dal funzionamento della cosa pubblica in ogni sua articolazione.

Le diverse accezioni teoriche. Dal punto di vista teorico, però, il termine, da sempre controverso, anche perché carico di connotazioni valoriali di segno opposto, rimanda a una molteplicità di significati, per intendere i quali è necessario ripercorrere l'evoluzione del termine laico. Se originariamente tale termine (dal gr. *λαϊκός* «del popolo») indicava quella parte del popolo di Dio che non faceva parte del clero (significato ancora in uso all'interno della Chiesa cattolica), nel corso del 19° sec. esso ha finito per indicare tutto ciò (idee, istituzioni, movimenti) che non ha carattere religioso e confessionale. Di qui la nascita di espressioni come Stato laico (contrapposto a Stato confessionale), pensiero laico (distinto o contrapposto a pensiero di ispirazione religiosa), atteggiamento laico (contrapposto ad atteggiamento dogmatico) e l. (inteso come filosofia o come metodo).

Lo Stato laico. La consapevolezza della distinzione tra sfera religiosa e sfera politica nasce con il cristianesimo: dal passo evangelico che esorta a dare «a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Matteo, 22, 21) sino alla 'teoria delle due spade' enunciata da papa Gelasio I (494), nell'Occidente cristiano si è sempre distinto tra potere religioso e potere politico, assegnando al primo l'*auctoritas* e al secondo la *potestas* (→ autorità). Tale distinzione non ha comunque evitato – al di là dei forti contrasti, durati per tutto il Medioevo – che religione e politica si sostenessero a vicenda: la prima, servendosi della *potestas* civile per far valere i suoi

precetti; la seconda, ricorrendo all'*auctoritas religiosa* per fondare i suoi titoli di legittimità e rafforzare l'obbligazione politica. Quando, in seguito alla Riforma, l'unità religiosa dell'Europa si è spezzata, la religione non ha rappresentato più un motivo di unione, bensì di drammatico contrasto: l'esperienza delle guerre di religione, tra 16° e 17° sec., ha giocato un ruolo decisivo nella ricerca, da parte del moderno giusnaturalismo (→), di un fondamento autonomo all'obbligazione politica, fondamento che per i pensatori liberali doveva permettere la convivenza, all'interno dello Stato concepito come garante della coesistenza pacifica, di individui appartenenti a confessioni diverse. Si è trattato di un cammino molto lungo, scandito da due tappe principali: l'affermazione, sul finire del 17° sec., del principio della tolleranza e il pieno dispiegarsi, all'inizio del 19° sec., del principio della libertà religiosa. Il primo è stato teorizzato da Locke nell'Epistola sulla tolleranza (1689), dove viene tracciata una chiara distinzione tra potere politico e potere religioso: il primo, anche se basato sul consenso, si serve della coercizione per far rispettare le proprie decisioni; il secondo, destinato alla cura delle anime, può servirsi soltanto della persuasione. «Occorre una luce – scrive Locke – perché muti una credenza dell'anima: e la luce non può essere data in alcun modo da una pena inflitta al corpo». Società civile e società religiosa sono quindi due realtà completamente distinte: e chi vuole confonderle, sottolinea il filosofo inglese, «mescola due cose così separate come il cielo e la terra». Quanto alle Chiese, esse devono improntare i loro rapporti alla più larga tolleranza, giacché «ogni Chiesa è ortodossa per sé stessa ed erronea o eretica per gli altri». Ciò non significa che le Chiese non abbiano il diritto di darsi regole dogmatiche e organizzative e di scomunicare quei fedeli che non le rispettino; ma alla scomunica religiosa non deve seguire alcuna conseguenza civile (nessuna violenza di tipo fisico o verbale, nessuna confisca di beni). La tolleranza lockiana (i cui limiti stanno nell'esclusione di atei e cattolici, nonché nella sussistenza di una confessione di Stato, quella anglicana) diverrà piena libertà religiosa soltanto nel corso del 19° sec., quando tutte le confessioni religiose (negli Stati liberali) diverranno egualmente libere di fronte allo Stato, che non si identificherà con nessuna di esse, assumendo così un carattere apertamente 'laico'. Se la laicità dello Stato richiede la netta separazione tra Stato e Chiesa, essa non implica tuttavia atteggiamenti anticlericali, antireligiosi o irreligiosi: anzi, la linea di pensiero che da Locke, passando per i costituenti americani, giunge sino a Constant e Tocqueville riconosce alle fedi religiose un ruolo fondamentale ai fini del mantenimento della libertà e della coesione sociale.

Laicità del pensiero e laicismo come filosofia. Sul piano specificamente filosofico, la rivendicazione dell'autonomia del pensiero dalla teologia e dalla religione fa senz'altro parte della tradizione laica. Sotto questo profilo, gran parte del pensiero moderno, a differenza di quello medievale, ha un'ispirazione laica: da alcune correnti del pensiero umanistico-rinascimentale al razionalismo e all'empirismo, dalla scienza moderna all'Illuminismo, sino ai grandi sistemi ottocenteschi (idealismo, marxismo, positivismo) e alle loro riprese novecentesche. Si tratta tuttavia di un ventaglio così ampio e diversificato di posizioni, che l'elemento della 'laicità' assume connotazioni profondamente differenti. La distinzione fondamentale passa tra la rivendicazione dell'autonomia della ragione (che può convivere con la dimensione religiosa attraverso una distinzione di ambiti o assumendo un atteggiamento agnostico) e l'affermazione di una completa autosufficienza della ragione (comunque concepita), che non lascia spazio per altre dimensioni. Tale affermazione conduce a tre atteggiamenti verso la religione: la sua accettazione soltanto in forma razionale (→ deismo), che va di pari passo con la critica alle religioni rivelate in quanto mere imposture (un esempio paradigmatico può essere individuato in Voltaire); la sua accettazione come momento transeunte dello sviluppo spirituale, destinato a essere comunque superato dalla filosofia (idealismo e neoidealismo); il suo completo

rifiuto (→ ateismo), fondato sulla convinzione che ogni religione nasca dall'alienazione (Feuerbach, Marx). Se per l. si intende una visione del mondo il cui tratto essenziale sta in un rigoroso immanentismo e in un integrale secolarismo, le ultime due posizioni ne costituiscono le incarnazioni filosoficamente più organiche e coerenti.

Laicismo come metodo. Secondo alcuni studiosi, tuttavia, il l. non è una filosofia, ma un metodo fondato su postulati di ispirazione liberale. Per Abbagnano, il l. è «il principio dell'autonomia delle attività umane, cioè l'esigenza che queste si svolgano secondo regole proprie, che non siano a esse imposte dall'esterno, per fini o interessi diversi da quelli cui essi si ispirano». Il l. è quindi un principio che tutela l'autonomia delle attività umane, svolgendo una funzione analoga al principio di libertà nei rapporti tra gli individui: sul piano storico, esso avrebbe esplicato la sua azione tutelando l'autonomia dello Stato dalle ingerenze ecclesiastiche, ma in seguito difendendo la religione dalle ingerenze politiche e ogni forma di sapere da influenze ideologiche e/o politiche. È chiaro che in una simile accezione il l. perde ogni carattere antireligioso. Su questa linea si colloca anche Calogero, per il quale il l. non è una filosofia o un'ideologia politica, ma il metodo che rende possibile il pluralismo filosofico e ideologico: il suo principio consiste infatti nel «non pretendere di possedere la verità più di quanto ogni altro possa pretendere di possederla». Inteso come metodo, il l. assume una connotazione antidogmatica, che lo pone in diretta polemica con le ideologie totalitarie e con le filosofie che pretendono di fornire un sapere onnicomprensivo ed esaustivo.

Liberalismo

Complesso dei principi in cui si esplica un atteggiamento, etico e politico, che considera centrali i problemi della libertà dell'individuo e della sua difesa, e in cui s'identifica tanta parte della storia moderna. Il l. è il moderno movimento di pensiero e di azione politica che riconosce all'individuo un valore autonomo e tende a limitare l'azione statale, nelle sue varie determinazioni, in base a una costante distinzione di pubblico e di privato. Le origini storiche assegnate al l. variano a seconda delle definizioni di esso, soprattutto in rapporto ad altre correnti e tendenze. Insistendo sul legame del l. col razionalismo laico e antiautoritario, H.J. Laski ha posto nel Settecento francese il centro creatore del pensiero liberale, che si svolse poi nell'arco di due secoli, fino al momento in cui la borghesia, che lo aveva generato, ripiegò su tentativi ed esperimenti autoritari. La scuola italiana, invece, ha preferito distinguere fra l. e democrazia, e chiarirne il reciproco apporto. De Ruggiero ha individuato, sotto il profilo economico-sociale, un l. terriero, che fiorì nell'età della Restaurazione, di Luigi Filippo, della Destra italiana; e un l. di origine industriale, che ebbe le sue manifestazioni più tipiche in Inghilterra. Ma la crisi europea di ideali e di istituzioni, sul piano propriamente politico, si compendia per De Ruggiero nel «trionfo del materialismo storico», cioè nel prorompente conflitto degli interessi di classe e nella «degradazione di tutti i valori morali, giuridici, politici al livello dell'economia». Con accentuazione ancor più decisa dei fattori spirituali, Croce ha parlato di «religione della libertà» che durante la Restaurazione fece proprie le armi intellettuali dello storicismo idealistico nella lotta alle «religioni» concorrenti. Di conseguenza, la crisi dei valori liberali è anch'essa, per Croce, di carattere etico-politico, legata all'affermazione sull'orizzonte europeo del materialismo e del volontarismo del tardo Ottocento.

Le premesse del pensiero liberale. È nella storia europea a partire dal Rinascimento e dalla Riforma che si possono individuare le premesse del pensiero liberale ottocentesco: cioè nella lotta per la libertà religiosa (la tolleranza → reclamata dalle sette dissidenti della Riforma, e poi quella fondata da Locke e da Bayle sul relativismo dogmatico); nella competizione fra la nobiltà inglese e l'assolutismo degli Stuart, che strappò al potere della corona, attraverso un singolare sviluppo costituzionale, garanzie sul piano giudiziario e più propriamente politico (Petition of right, 1628; Habeas corpus act, 1679; Bill of rights, 1689); nella dottrina della divisione e dell'equilibrio dei poteri, ispirata al modello inglese e teorizzata da Montesquieu; nella concezione di un diritto naturale (→ giusnaturalismo) fondamento di ogni costruzione giuridica, che da Grozio approda al contrattualismo (→) di Kant. Altrettanto essenziale è l'individualismo economico dei fisiocratici e della scuola classica inglese, per cui la massima utilità generale è garantita dalla libera competizione, intesa all'utile particolare e svincolata da ogni disciplina (individualismo comune, oltre ogni divergenza contingente, a Quesnay, A.R.J. Turgot, Adam Smith). Le dichiarazioni dei diritti americana (1776) e francese (1789) si pongono, dunque, al vertice di un vasto processo storico, riassumendone i tratti essenziali: libertà di coscienza e di pensiero, di espressione e di associazione; inoltre, eguaglianza di fronte alla legge, diritto di concorrere alla formazione della legge stessa, diritto di proprietà.

Il pensiero liberale nell'Ottocento. Il l. ottocentesco si individua nella doppia opposizione contro l'assolutismo dinastico e la democrazia giacobina, nel confronto con l'esperienza storica della Rivoluzione francese e con la realtà della trasformazione industriale. Nel corso del secolo il l. in pieno sviluppo penetra entro sistemi differenti, dando origine a indirizzi di pensiero in cui la tradizione s'incontra con la modernità: si produce, così, lo sforzo di adeguare il cattolicesimo alle esigenze di libertà individuale e nazionale, mentre nei paesi di cultura tedesca nasce una nuova teologia, che riafferma e accentua il valore del libero esame, e mette a fuoco la genesi storica del dogma.

Liberalismo francese. In Francia il l. nasce con una precisa coscienza della propria originalità, istituendo una netta opposizione fra la libertà com'era concepita in passato, dall'antichità classica fino a Mably e Rousseau, e la libertà moderna: la prima intesa alla divisione del potere sociale fra i cittadini, la seconda alla «sécurité dans les jouissances privées», fra cui essenziale è il diritto di disporre e perfino di abusare della proprietà (Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, 1819). Se Constant conduce una polemica irriducibile contro l'uniformità meccanica, contro qualsiasi potere socio-politico di stampo collettivistico che coarti i cittadini, contro «l'esprit systématique» proprio del dispotismo e della Rivoluzione, Tocqueville, dal canto suo, accetta il dato ineluttabile della democrazia, intesa quale tendenza a lungo termine operante nella storia occidentale. Esaminando l'estensione e i limiti della democrazia in America, Tocqueville apprezza per un verso il decentramento amministrativo, l'autonomia riconosciuta alla società civile, gli enormi spazi di libertà garantiti all'iniziativa individuale; ma per un altro verso teme che l'eguaglianza delle condizioni socio-economiche (in America le classi intermedie sono di gran lunga le più numerose) generi una pericolosa uniformità sociale e culturale, un nuovo conformismo così diffuso da dar vita a una vera e propria «tirannide della maggioranza», con grave pregiudizio per chi non si riconosce in essa, per i dissenzienti. Tale conformismo può favorire disegni autoritari e dar vita a nuove forme di dispotismo. Gli antidoti più efficaci contro queste tendenze sono, per Tocqueville, la libertà di stampa e l'associazionismo, assai diffuso in America. Le speranze e i timori di Tocqueville sono condivisi da J.S. Mill, che del pensatore normanno fu grande ammiratore. Per Mill intorno a ciascun individuo vi è una sfera che a nessun

governo è lecito oltrepassare, una sfera di assoluta libertà, su cui né altri individui, né la collettività possono esercitare un controllo (Principi di economia politica, 1848); contro l'arbitrio di una pretesa volontà popolare sono necessarie precauzioni e garanzie, che impediscano la tirannide della maggioranza e che tutelino il dissenso (Saggio sulla libertà, 1859). A partire dalla metà del secolo, tuttavia, non mancano fra i liberali inglesi voci discordanti, come quella dello storico Th.B. Macaulay, che ammette alcune forme di intervento pubblico e insieme respinge l'atomismo degli utilitaristi; successivamente, Hobhouse (Liberalismo, 1911) tenterà una conciliazione del l. con la democrazia e il socialismo democratico, ammettendo alcune forme di tutela delle classi povere.

Il liberalismo tedesco e italiano. Meno cospicue le espressioni del l. tedesco e italiano, sebbene il primo possa vantare il saggio di Humboldt (Saggio sui limiti d'attività dello Stato, 1792, pubblicato post. nel 1851) definito da De Ruggiero «il capolavoro dell'individualismo politico dell'età romantica», che anticipa le tesi dei costituzionalisti francesi della Restaurazione. Il l. conosce in Prussia un'intensa stagione, quando K.A. Hardenberg e H.F.K. von Stein elaborano i loro progetti di riforma (entrambi del 1807) intesi all'emancipazione dei contadini, all'abolizione dei privilegi nobiliari nel conferimento degli uffici, nella creazione di istituti rappresentativi; dopo la legge doganale del 1818, ispirata alla libertà del commercio, esso cede il passo alla reazione di Federico Guglielmo, per riaffacciarsi alla politica nazionale col parlamento di Francoforte, animato dalla borghesia intellettuale. Nella seconda metà del secolo il pensiero giuridico tedesco si accosta ai principi liberali attraverso la concezione dello Stato di diritto (R. Gneist, G. Jellineck). Il l. italiano si mostra sensibile soprattutto ai problemi della nazionalità e del rapporto della sfera politica con l'universalismo ecclesiastico. P.S. Mancini fa rientrare risolutamente il diritto di nazionalità nella categoria dei diritti individuali (La nazionalità come fonte del diritto delle genti, prolusione al corso di diritto internazionale, 1851). Contemporaneamente, Cavour attinge a A.-R. Vinet, F. Guizot, Constant le fonti della sua formula 'libera Chiesa in libero Stato'. Ma solo negli ultimi anni del secolo il l. trova una formulazione teorica nelle opere di G. Mosca, che, partito in gioventù da una contestazione radicale delle istituzioni parlamentari (Teorica dei governi e governo parlamentare, 1884), si volge gradualmente a un l. moderato (Il programma dei liberali in materia di politica ecclesiastica, 1897), per difendere in seguito coerentemente la sua teoria delle classi medie contro i tentativi di ristrutturazione sindacalcorporativa (Stato liberale e Stato sindacale e Il problema sindacale, entrambi del 1925).

Il liberalismo americano. Difficile il discorso sul l. americano, cui è mancata una coscienza fisiocratica, mentre l'ascesa industriale, più tarda rispetto a quella inglese, si è servita ai suoi inizi del protezionismo; per di più proprio il Sud schiavista aderiva alle prospettive manchesteriane. La democrazia di Th. Jefferson sostenne che «il governo migliore è quello che governa di meno»; tuttavia, nelle nuove condizioni della società industriale, la tradizione liberal-democratica americana auspicò l'intervento dei poteri pubblici nei contrasti sociali. Un nuovo liberalism si configura, intorno al 1920, nell'interventismo di Th. Veblen e nel democratismo di Dewey, con la sua fiducia nella razionalità creativa dell'uomo e quindi nell'efficacia della programmazione sociale.

La sintesi novecentesca. Una sistemazione coerente dei problemi economici e politici fu riproposta negli anni della Seconda guerra mondiale dai fortunati lavori di W. Röpke, che esplicitamente si richiamava agli italiani Croce, L. Einaudi, Mosca, C. Antoni; Röpke utilizzava inoltre gli argomenti di Hayek, per il quale la programmazione economica conduce necessariamente al socialismo e alla sua inefficienza, con esiti inevitabilmente totalitari. Anche

l'opera di Röpke è un attacco radicale al collettivismo, inteso in senso molto lato, come filosofia sociale che amplia al massimo le competenze e il potere costrittivo dello Stato, e apre, con espressione ripresa da Hayek, la «strada verso la servitù». Ogni forma di economia controllata e di programmazione, anche nei limiti e nelle forme prospettate da J.M. Keynes o da J.A. Schumpeter, equivale al collettivismo; se pure la proprietà privata dei mezzi di produzione continua a sussistere nominalmente, essa è spogliata di ogni significato quando è sottoposta a un ordinamento economico che toglie al proprietario il diritto della libera disponibilità e della libera decisione; inoltre, il controllo dell'economia e la sua pianificazione distruggono il meccanismo creativo del mercato nel quale devono confrontarsi liberamente le nuove iniziative economiche, le nuove formule organizzative, i nuovi ritrovati tecnici, ecc. In un'economia controllata il mercato, gravemente distorto, non dà più indicazioni valide per l'allocazione delle risorse e per la validità delle nuove intraprese industriali e commerciali: sicché il danno che ne viene alla società (anche sul piano della ricerca e della innovazione) è enorme. La «terza via» di Röpke si svolge fra gli scogli della degenerazione monopolistica e del collettivismo; essa concede allo Stato un «interventismo liberale», conforme al principio generale del sistema economico di mercato.

Crisi e rinascita del liberalismo. Anche se l'area politica rappresentata dal l. è in genere più ampia di quella coperta dai partiti liberali, si è parlato a ragione, per il 20° sec., di crisi del liberalismo. L'affermazione dei movimenti di massa e l'accentuarsi delle pressioni sulla sfera del governo hanno evidenziato già dai primi anni del Novecento il forte ruolo che si attendeva dall'intervento statale nell'economia e in altri campi. Nel secondo dopoguerra, dopo il crollo dei totalitarismi fascisti e nella lotta delle forze liberali contro il totalitarismo comunista, hanno ripreso forza le idee del l., le quali poi hanno trionfato dopo la dimostrata inferiorità delle economie collettivistiche, che ha determinato il crollo dell'URSS e del suo impero.

Libertinismo

Insieme delle dottrine degli 'spiriti forti' o 'liberi pensatori' del Seicento che, in Italia, Francia, Olanda e Germania, professavano idee spregiudicate, spesso in contrasto con le Chiese. Il l. non è una dottrina organica, ma è caratterizzato da alcuni temi ricorrenti, riconducibili a una visione antimetafisica e laica del mondo, e al programma di «escarrer toute chose au niveau de la raison». Gli argomenti che più interessano gli autori libertini sono: la negazione dei miracoli e dell'immortalità dell'anima; la critica delle religioni (che nascerebbero dal timore superstizioso degli uomini e che sarebbero sfruttate dai legislatori come strumento di governo); il materialismo e l'atomismo dal punto di vista fisico-cosmologico; la dottrina della doppia verità (cioè libertà interiore e conformismo nei costumi) dal punto di vista etico. Gli studiosi sottolineano il ruolo svolto dal l. come anello di congiunzione tra il pensiero umanistico-rinascimentale e l'Illuminismo.

Origini. Il termine libertino è ricco di eterogenee accezioni storiche dal sec. 16° al 18°, e il più delle volte si trova in contesti polemici, usato come accusa verso chi assumeva posizioni non conformiste o di critica verso tradizionali scale di valori, istituzioni, ecc. La storiografia novecentesca ha cercato di definire meglio il complesso di atteggiamenti inglobati sotto l'etichetta di l., sottolineandone costantemente il carattere eterogeneo. Raro nel sec. 16°, il termine ricorre nell'ambito delle polemiche teologiche e religiose per indicare gruppi non conformisti che si appellavano alla libera e diretta ispirazione dello Spirito divino, negando anche l'oggettività delle norme morali; in Calvino è termine che indica, allo scopo di denunciarli, atteggiamenti di opposizione al regime teocratico da lui instaurato a Ginevra. La lotta tra Calvino

e i suoi oppositori finì con la sconfitta di questi: gli ultimi libertini nel 1555 furono condannati all'esilio e alla confisca dei beni. I loro capi, D. Berthelier, Claude de Genève, F. Comparet, furono giustiziati. Il regno di Calvino durò incontrastato fino al 1564, ma le idee di tolleranza del sec. 18° matureranno proprio dai semi gettati a Ginevra.

Gli spiriti forti del Seicento. Più complesso e sfuggente a una definizione omogenea è il fenomeno libertino nel sec. 17°. Esso non ha rapporti diretti con i «libertini» colpiti da Calvino né con le varie polemiche tra Chiese riformate; vi è invece la tradizione umanistica, le nuove filosofie della natura rinascimentali (di Pomponazzi e Cardano, di Bruno e Vanini) e l'insegnamento di moralisti come Montaigne e Charron con il richiamo a una misura umana che rifiuta le filosofie dogmatiche e l'intolleranza religiosa e indica ambiti mondani, etici e politici, della riflessione filosofica; vi è infine, sullo sfondo, la crisi ormai aperta del mondo aristotelico-scolastico. In un contesto culturale dai riferimenti ancora umanistici, i libertini recuperano temi 'pagani' quali l'eternità del mondo e la mortalità dell'anima, in opposizione all'idea di una *philosophia perennis* che culmina nel cristianesimo. Al contrario, il catalogo e il confronto delle credenze e delle 'verità' fanno emergere dubbi e inquietudini. Allo smascheramento degli errori corrisponde però un mascheramento delle opinioni: i libertini fanno proprio il motto di Cremonini, filosofo padovano dallo spirito eterodosso, *intus ut libet, foris ut moris est*. La verità non può essere divulgata, al contrario va nascosta alla «popolace», che, dominata dall'irrazionalità, deve essere tenuta a freno con paure ultraterrene. L'esercizio della ragione critica rimane un rito per pochi iniziati, e il volto da mostrare in pubblico è quello del conformismo. La libertà interiore degli spiriti forti può essere garantita solo dal primato del privato sul pubblico. Così, anche da un punto di vista politico le scelte del l. sono a sostegno dell'assolutismo monarchico e a favore di una politica 'machiavellica', caratterizzata da colpi di Stato e arcana imperii.

Le diverse voci del libertinage. Il l. del Seicento ha il suo centro in Francia; mentre in Italia la tradizione libertina si riallaccia indirettamente alle filosofie della natura rinascimentali e sfocia nella critica scettica dell'«impostura delle religioni» e nella rivolta blasfema. Vari gli atteggiamenti che emergono: non solo vi sono le forme del l. morale degli *esprits forts*, che sembrano trovare nell'opera di Théophile de Viau le più significative espressioni letterarie, ma anche all'interno di quello che è stato chiamato da René Pintard «*libertinage érudit*» gli orientamenti e i gusti sono assai diversi. Vi è la rivalutazione di Epicuro, di cui è protagonista Gassendi, promotore di una filosofia non dogmatica e di una ragione scettica ed empirica; e vi è l'atteggiamento del saggista La Mothe le Vayer – uomo di mondo e di corte – in cui l'erudizione rinascimentale diviene gusto marcatamente scettico che insiste sulla diversità di opinioni e costumi, sulla critica delle tradizioni religiose, e promuove, sulla scorta di Montaigne e Charron, un ideale di vita mondano; vi è la posizione deistica dell'autore anonimo dei *Quatrains du déiste*; la ricerca storica ed erudita di Naudé per smascherare errori e superstizioni trasmesse dalla tradizione; la difesa delle passioni di Saint-Evrémond; il romanzo filosofico-utopistico di Cyrano de Bergerac; lo spirito non conformista e antibigotto di Guy Patin. Un ruolo importante svolge anche la letteratura clandestina (un esempio per tutti: il *Theophrastus redivivus*) con le sue battaglie antireligiose.

L'uso antidogmatico della ragione. Ma se nei contenuti e negli interessi individuali si riscontrano marcate differenze, d'altra parte motivi comuni emergono nella valorizzazione di un tipo di conoscenza tutta legata al particolare concreto (che sarà ora propriamente empirismo, ora ricerca storica erudita), nella difesa di un uso non dogmatico della ragione (che rinuncia a sistemi chiusi e atemporalmente costruzioni metafisiche), e quindi nella proposta di idee di tolleranza religiosa (che

giunge fino a posizioni deistiche), nella valorizzazione di un'etica mondana con forte recupero di suggestioni epicuree. Sono motivi che trapasseranno nel Settecento, arricchiti da altre esperienze di cultura che si venivano maturando sulla fine del Seicento: come quelle emerse dalle polemiche attorno a Spinoza e al valore delle Sacre Scritture (in cui con Spinoza occupa un posto di primo piano R. Simon) che si congiungono con le battaglie per la tolleranza religiosa e per il primato di una religione naturale e razionale (con l'opera di Bayle e dei deisti inglesi); mentre si veniva svolgendo in termini più positivi la filosofia empiristica (con l'apporto inglese), e si affinavano i problemi della critica storica. Ma appunto già negli ultimi decenni del Seicento molti degli orientamenti del I. sono passati in forme di cultura che si svolgeranno pienamente in età illuministica: sicché il momento più originale e caratteristico del I. si ritrova nella prima metà del secolo quando esso rappresenta un orientamento di cultura che, pur nella sua interna eterogeneità, costituisce una definitiva rottura con il mondo aristotelico-scolastico e una precisa indicazione di compiti umani del filosofare e della ragione, volta a problemi di storia e di politica, di scienza e di morale. Nel Settecento il termine libertinismo finirà per convergere con immoralismo, riferendosi a una critica corrosiva e a una dissoluzione rivolta essenzialmente contro il costume: se ne trova un esempio illustre in *Les liaisons dangereuses* (1782) di P.-A.-F. Choderlos de Laclos.

Machiavellismo

Termine entrato nel lessico filosofico-politico, ma anche nel linguaggio comune, sul finire del 16° sec., con lo scopo di indicare teorie e prassi politiche che si ritenevano ispirate al pensiero di Machiavelli (→).

L'antimachiavellismo. Il termine in origine ha avuto una connotazione negativa, in virtù della quale sarebbe più appropriato parlare di antimachiavellismo. Negli scritti del cardinale inglese R. Pole (*Apologia*, 1535), del vescovo portoghese G. Osorio (*De nobilitate christiana*, 1542), dell'ugonotto I. Gentillet (*Contre Nicolas Machiavel*, 1576), del gesuita A. Possevino (*Iudicium ... de Nicolao Machiavello*, 1592) e di Campanella (*Città del Sole*, 1602; *Atheismus triumphatus*, 1607) il m. indica infatti un modo di concepire ed esercitare il potere svincolato da qualsiasi preoccupazione etica e pronto a servirsi di qualunque mezzo (dalla frode alla violenza) per ottenere il successo. Tale tendenza culmina nell'*Antimachiavel* (1739-40) di Federico di Prussia, che fu rivisto e integrato da Voltaire, e nel saggio di Kant *Per la pace perpetua*. Un progetto filosofico (1795), dove viene teorizzata la più radicale subordinazione della politica alla morale.

L'interpretazione repubblicana. Se per questo filone interpretativo il m., identificato con le tesi del *Principe* (→), non è che un breviario per tiranni, per un altro filone interpretativo – che da Spinoza va sino a Rousseau e poi a V. Alfieri e a U. Foscolo – il m. coincide invece con il repubblicanesimo ed è quindi portatore di ideali di libertà. Si tratta della cosiddetta interpretazione obliqua del m.: rivolgendosi ai principi, Machiavelli ammaestrerebbe in realtà i popoli, rivelando loro la violenza del potere e indicando, per contrasto, l'importanza della libertà. Se Spinoza, nel *Tractatus theologico-politicus* (V, 7), sostiene che Machiavelli ha voluto mostrare ai popoli quanto cauti debbano essere nell'affidarsi a un uomo solo, Diderot (probabile autore della voce m. nell'*Encyclopédie*) vede nel *Principe* una satira del potere tirannico e Rousseau vi riconosce «il libro dei repubblicani», giacché in esso Machiavelli, «fingendo di dare lezioni ai re, ne ha date di grandi ai popoli» (*Contratto sociale*, III, 6).

Il machiavellismo tra Ottocento e Novecento. Ma è soprattutto nei secc. 19° e 20° che il pensiero di Machiavelli, ricollocato nel suo contesto storico, è stato ampiamente rivalutato. In Hegel si possono trovare la contestazione di tutte le tesi dell'antimachiavellismo, a cominciare da quella che ne fa un breviario della politica immorale: «è sommamente irrazionale – scrive nella Costituzione della Germania (post., 1893) – il trattare l'esecuzione di un'idea che è sorta immediatamente dall'osservazione della situazione dell'Italia come un compendio di principi politico-morali onnivale, per tutte le circostanze, cioè adatto a nessuna situazione specifica. Si deve giungere alla lettura del Principe immediatamente dalla storia dei secoli trascorsi prima di Machiavelli, con l'impressione che questa ci ha dato; esso così non solo viene giustificato, ma apparirà come una concezione sommamente grande e vera di una autentica mente politica di grandissimo e nobilissimo sentire». A muovere Machiavelli, infatti, è il fine eticamente supremo di unire un popolo in uno Stato: fine di fronte al quale le recriminazioni sui mezzi appaiono del tutto ingiustificate, giacché «le membra cancrenose non possono esser curate con l'acqua di lavanda». Se per Hegel il m. è una scuola di alto sentire politico e di straordinario realismo, per De Sanctis (che pure critica l'eccessivo potere riconosciuto allo Stato) esso è all'origine della modernità, giacché anticipa la separazione tra sfera temporale e sfera spirituale e l'autonomia della ragione. Anche per Croce e per Meinecke il m. ha un ruolo fondativo nelle vicende della modernità: per Croce, Machiavelli ha scoperto l'autonomia della politica dalle altre sfere della vita spirituale, mentre per Meinecke ha formulato per la prima volta l'idea della ragion di Stato come norma dell'azione politica e legge motrice dello Stato (lo studioso tedesco sottolinea però la tragica eredità implicita nel m., a causa della scissione tra le varie forme della spiritualità umana). Nell'ambito del pensiero marxista, Gramsci ha visto nel Principe il simbolo concreto e realistico della volontà collettiva di un popolo; e, pur sottolineando che si tratta di un'opera che deve essere inquadrata nel suo tempo, ha sostenuto che da essa è ricavabile una lezione valida per sempre, in partic. per quel moderno principe che è il partito comunista. Ammiratore del m. fu anche Nietzsche, che ne apprezzava la lontananza dalla morale tradizionale e vedeva in esso un'espressione rinascimentale del «sì alla vita».

Maieutica

Dal gr. *μαιευτική* [*τέχνη*] «[arte] ostetrica», «ostetricia» (deriv. da *μαία* «mamma, levatrice»). Espressione con la quale Platone indica nel Teeteto (→) quella che si potrebbe considerare la pars construens del metodo socratico fondato sul dialogo. Se la confutazione (*ἔλεγχος*) costituisce il procedimento attraverso il quale Socrate conduce il suo interlocutore alla consapevolezza dell'ignoranza o della fallacia delle sue opinioni, l'arte m. è quella che porta Socrate – sterile quanto alla possibilità di generare sapienza, esattamente come sterili sono le levatrici che aiutano le partorienti a dare alla luce i loro figli («il dio mi costringe a fare da levatrice, ma mi ha proibito di generare», Teeteto, 150 c) – a suscitare dagli animi quelle verità che essi stessi non erano consapevoli di possedere («da me non hanno imparato mai nulla, ma da loro stessi scoprono e generano molte cose belle»). Ricordando come sua madre Fenarete fosse un'abile e stimata levatrice, Socrate rivendica l'ascendenza divina dell'arte di entrambi, «ricevuta in dono da un dio: lei per le donne, io per i giovani nobili e per quanti sono virtuosi» (210 c-d). Naturalmente l'arte di Socrate si applica non ai corpi ma alle anime, che tra dubbi e perplessità simili alle sofferenze del parto, danno vita a pensieri e, in alcuni casi, a verità. L'arte di Socrate è in questo più nobile di quella delle levatrici, perché deve poter distinguere se il pensiero partorito dal suo interlocutore sia «un fantasma e una falsità, oppure qualcosa di vitale e di vero» (150 c). Alcuni interpreti hanno posto in relazione la dottrina dell'anamnesi formulata nel Menone (→) con l'arte

maieutica descritta nel Teeteto come la capacità di liberare i pensieri sulla scienza già posseduti dall'interlocutore del dialogo e fatti riemergere sotto lo stimolo del διαλέγεσθαι. In età moderna il concetto di m., insieme a quello di ironia, è tornato a svolgere un ruolo centrale nel pensiero di Kierkegaard e mantiene la sua vitalità negli indirizzi psicopedagogici che privilegiano l'aspetto del confronto e dello stimolo creativo in luogo di proposte educative cristallizzate in forme di sapere rigidamente predefinite.

Malthusianesimo

Dottrina economico-sociale elaborata dall'inglese Thomas Robert Malthus (1766-1834) nell'opera *An essay on the principle of population as it affects the future improvement of society* (1798; trad.it. Saggio sul principio della popolazione). Per estensione, qualsiasi teoria che attribuisca la causa della povertà all'asimmetria tra crescita della popolazione e sviluppo dei mezzi di sussistenza, e proponga quindi forme di controllo demografico.

La dottrina di Malthus. In polemica con i teorici della perfettibilità (Condorcet e soprattutto il connazionale W. Godwin, autore nel 1793 dell'*Enquiry on political justice*) e con i riformatori sociali, Malthus sostiene che la povertà non è il risultato di una cattiva organizzazione sociale, ma del naturale squilibrio tra popolazione e mezzi di sussistenza. Mentre la popolazione, infatti, aumenta secondo una progressione geometrica (che in assenza di impedimenti porterebbe al suo raddoppio ogni 25 anni), i mezzi di sussistenza crescono secondo un progressione aritmetica. Tale squilibrio è la vera e ineliminabile causa della miseria delle classi inferiori: esso è limitato da una serie di freni 'repressivi' o naturali (carestie, epidemie, guerre) che riducono la popolazione, ma aumenta ogni qualvolta tali freni si 'allentano' o quando lo Stato interviene con provvedimenti di tipo assistenziale (come le *Poor laws*). Tali provvedimenti – migliorando le condizioni di vita dei poveri – determinano un aumento delle nascite e, con esso, una crescita della miseria. Secondo Malthus l'unico rimedio alla miseria, in alternativa ai «freni naturali», sono i «freni preventivi o morali», ossia l'educazione alla limitazione delle nascite, da ottenersi tramite la castità prematrimoniale e i matrimoni tardivi. Il m. – che ebbe larga diffusione e fu accolto dagli economisti ricardiani – fu criticato sia dai mercantilisti, che vedevano nella crescita demografica una delle cause della ricchezza dello Stato, sia dai socialisti (e soprattutto da Marx), che gli imputavano di attribuire a cause naturali ciò che dipendeva in realtà dall'assetto economico-sociale del capitalismo.

Manicheismo

Religione fondata da Mani (216-277), noto in Occidente anche come Manicheo (prob. dal siriano Māni ḥayyā «Mani il vivente», nome adoperato per evitare, specialmente nei paesi di lingua greca, il gioco di parole tra Mani e manis, gr. μανείς «folle»). Drammaticamente consapevole della sofferenza del mondo e del vivo contrasto tra bene e male nella persona umana, il m. è indotto a concepire tutta la realtà esistente come espressione di una lotta perenne tra due principi opposti: il Bene (la Luce, lo Spirito, Dio, nel senso proprio della parola) e il Male (le Tenebre, la Materia, lo Spirito demoniaco, il Satana 'cristiano'). Questi due principi, che il m. considera coeterni, prima che il mondo sensibile avesse avuto origine, avevano una loro realtà spaziale, oltre che spirituale: la Luce in pace perfetta si estendeva in tutte le direzioni, circondando a nord, a est e a ovest le Tenebre, che avevano il loro regno al sud, dilaniato da perenni lotte intestine e turbato da passioni. Da questa opposizione ebbe origine la sofferenza nel mondo, secondo il

mito: il principe delle Tenebre, vista la sfolgorante bellezza del mondo della Luce, volle impadronirsene e fu contrastato dal Padre della Grandezza (così i manichei designavano il Dio della Luce), il quale, non potendo salvarsi altrimenti, decise di offrire in sacrificio sé stesso per arrestare l'attacco delle forze del male. Principio attivo per eccellenza, il Dio della Luce trae allora da sé la Madre della Vita (cioè la vita come realtà cosmica), che a sua volta trae da sé l'Uomo primordiale; questi affronta il male, ma viene sconfitto e si dà in pasto ai figli delle tenebre: in tal modo parti di luce rimangono prigioniere delle tenebre dalle quali attendono di essere liberate. Si rende così inevitabile una lotta tra Luce e Tenebre, le cui fasi, descritte minutamente nel m., si concludono con la creazione del mondo fisico, degli esseri viventi (miscuglio di particelle di luce prigioniere del corpo, creato dalle tenebre) e infine della prima coppia umana, quella di Adamo e di Eva, formata dalle potenze del male perché, riproducendosi tramite il desiderio carnale, tenessero in eterno prigioniere dei corpi le particelle di luce in essi racchiuse. Così il m. legge in chiave fortemente pessimistica la vicenda umana e vede nel desiderio carnale e nella riproduzione la conseguenza prima del peccato e del male intimamente legato alla natura umana. A risvegliare in Adamo la coscienza delle parti di luce in lui racchiuse, le forze celesti mandano Gesù, di cui il Cristo storico è una particolare manifestazione: così Gesù desta in Adamo il desiderio di salvezza. Da questo momento l'uomo può cessare di essere strumento delle forze del male se, seguendo la via della salvezza indicata da Mani, saprà liberarsi di ogni istinto carnale (perciò rifiutando il matrimonio, il mangiare carni, osservando la perfetta castità, ecc.). In tal modo l'uomo diventerà cooperatore delle forze del bene e contribuirà alla liberazione delle particelle di luce chiuse nella materia, fino al giudizio finale che ne segnerà il definitivo riscatto. I manichei costituirono una Chiesa con una propria gerarchia; gli uditori o catecumeni (tale fu Agostino per nove anni), gli eletti, i preti, i vescovi, gli apostoli e sopra tutti un capo, che era considerato il successore di Mani. A prescindere dall'istruzione religiosa e dal canto in comune, il m. aveva una liturgia assai scarsa, anche per l'assenza di sacramenti: tale potrebbe essere considerato solo il rito di ammissione (quando si diventava catecumeni), consistente nella imposizione della mano destra sul neofita. Festa centrale della liturgia manichea era la festa del bema, cioè della cattedra di Mani, che cadeva all'incirca all'epoca della Pasqua cristiana e celebrava il martirio del Maestro. Il m. conobbe, per opera di attivi e abili missionari, la più vasta diffusione, penetrando in poco più di un secolo dall'Africa alla Cina malgrado accanite persecuzioni, adattandosi di volta in volta all'ambiente nel quale doveva operare: assunse così un più chiaro volto gnostico-neoplatonico in Occidente, accettò in Persia espressioni e termini della religione di Zaratustra, mentre in Cina si colorò di buddismo. Mentre però in Occidente il m. si spense, anche nelle sue ultime espressioni, verso il sec. 7°, in Oriente, e specialmente in Cina, durò fino oltre il sec. 12°, lasciando di sé cospicue tracce letterarie e artistiche.

Marburgo, Scuola di

Fondata da H. Cohen, prof. a Marburgo dal 1873 al 1912, ha avuto come principali esponenti oltre allo stesso Cohen, Natorp e Cassirer. L'apporto filosofico più notevole della Scuola di M., che ha esercitato una vasta influenza sul pensiero tedesco, specie nella seconda metà del sec. 19° e nei primi decenni del 20°, è un'interpretazione del kantismo in senso antipsicologista che si risolve essenzialmente in una ricerca delle condizioni logico-trascendentali della scienza. Sensibilità e intelletto non appaiono più così nettamente distinti come nell'originaria formulazione kantiana e il problema della cosa in sé tende a essere risolto vedendo in essa il limite ideale di un processo di determinazione dell'oggetto da parte del pensiero. Le ricerche

della scuola si estendono anche ai campi dell'estetica e dell'etica; particolarmente notevole il tentativo di interpretare in senso socialista il kantismo – riformando, al tempo stesso, il materialismo storico mediante l'etica kantiana – a opera di Karl Vorländer (Kant und der Sozialismus, 1900; Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus, 1926) e Staudinger. Ma già in Cohen e Natorp era accentuato il momento sociale all'interno della ricerca etica. Importanti sono anche gli studi storico-teorici condotti dalla scuola secondo un orientamento prevalentemente filosofico-metodologico (→ anche neokantismo).

Marxismo

Termine usato per designare, generalmente, gli sviluppi e le interpretazioni cui il pensiero di Marx ha dato luogo soprattutto dal momento in cui, con la nascita dei primi partiti socialdemocratici, è divenuto l'ideologia di larga parte del movimento operaio europeo.

L'influenza di Engels. Questo processo di diffusione e propagazione ideologica, che ha inizio specialmente dopo la costituzione della Seconda Internazionale (Parigi 1889), è dominato nei primi anni dalla figura di Engels, che, dopo la morte di Marx (1883), rimase l'autorità maggiore del m. europeo. Alcuni suoi scritti di questo periodo – e, in partic., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*), nonché il Ludwig Feuerbach (1888) – esercitarono un'influenza decisiva sulla nuova generazione, profondamente permeata di cultura darwinistica e che, per la generale forma mentis positivista dell'epoca, trovava particolarmente congeniale ai propri interessi l'esposizione del m. in chiave di filosofia generale e dialettica della natura, elaborata da Engels negli ultimi anni della sua vita. Sia in Russia sia in Germania, cominciò così ad affermarsi, a cavallo del secolo, un'interpretazione del pensiero di Marx che respingeva in secondo piano l'analisi del capitalismo, per dare invece rilievo ed evidenza a una sorta di ontologia materialistica, suddivisa in filosofia della natura e filosofia della storia. Ciò si verifica, con tratti più marcatamente darwinistici, in Kautsky, che diverrà il maggiore rappresentante del m. teorico in Germania nell'epoca della Seconda Internazionale, e con una maggiore accentuazione, invece, nel senso del monismo filosofico in Plechanov, principale esponente del m. in Russia, secondo il quale i fondamenti ultimi del pensiero di Marx devono essere derivati dalla filosofia di Spinoza e da quella di Schelling.

Il revisionismo e i suoi critici. Entro questo orizzonte teorico, fortemente impregnato di positivismo e di influenze della filosofia romantica della natura, prese corpo, alla fine del 19° sec., il cosiddetto revisionismo, caratterizzato, in filosofia, dal tentativo di combinare il materialismo storico con l'etica kantiana, e, in economia e in politica, dall'esigenza di sostituire alle finalità rivoluzionarie del m. una visione gradualistica e riformatrice. I principali esponenti di questo movimento sono C. Schmidt e Bernstein, il cui libro *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (trad. it. *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*), apparso nel 1899, può essere considerato come il testo programmatico di tutto questo indirizzo. Le tesi fondamentali del revisionismo sono, da una parte, il rifiuto della «dittatura del proletariato» in nome della legalità e del rispetto delle costituzioni liberaldemocratiche; e, dall'altra, la spiegazione del fenomeno dello sfruttamento come derivante non dall'organizzazione stessa della produzione capitalistica, ma soltanto dall'ingiustizia nella distribuzione: ingiustizia cui si può quindi porre rimedio con opportuni interventi riformatori e legislativi. La lotta al revisionismo, condotta in una prima fase da Kautsky e da Plechanov, vide più tardi balzare in primo piano Lenin in Russia e Rosa Luxemburg

e Mehring in Germania. Il culmine della lotta coincise con gli anni della Prima guerra mondiale, quando la maggior parte dei partiti socialdemocratici europei appoggiarono i governi dei rispettivi paesi, fino a votare in favore degli stanziamenti militari e dell'intervento in guerra.

La codificazione del marxismo ortodosso: il materialismo dialettico. La vittoria della Rivoluzione d'ottobre (1917) in Russia e la fondazione della Terza Internazionale, avvenuta a Mosca nel 1919, aprirono una fase nuova, contrassegnata dalla rottura tra l'ala socialdemocratica e l'ala comunista del movimento operaio. In campo filosofico questa nuova fase vide una profonda reazione al revisionismo e il ritorno al m. ortodosso, che, sulla scorta soprattutto degli scritti filosofici di Engels, fu ormai definitivamente codificato nelle forme del materialismo dialettico. Tra la Seconda e la Terza Internazionale, con posizioni intermedie sia sul piano politico sia su quello teorico rispetto alle ali estreme, si colloca il cosiddetto «austromarxismo», che annovera tra i suoi principali esponenti il filosofo M. Adler, gli economisti R. Hilferding e O. Bauer, nonché il giurista K. Renner. In Italia, al volgere del secolo, emerse la figura di Labriola, il primo originale filosofo marxista italiano, sulle cui orme si porrà, più tardi, dopo la Prima guerra mondiale, Gramsci. Nei primi lustri del 20° sec., in relazione ai complessi problemi sollevati dai nuovi sviluppi dell'economia capitalistica, presero forma alcune importanti analisi tese all'aggiornamento del Capitale di Marx. Tra queste: Die Agrarfrage (1900; trad. it. La questione agraria) di Kautsky; Das Finanzkapital (1909; trad. it. Il capitale finanziario) di Hilferding; Die Akkumulation des Kapitals (1913; trad. it. L'accumulazione del capitale) di Luxemburg, nonché Imperializm, kak vysaja stadija kapitalizma (1916; trad. it. L'imperialismo fase suprema del capitalismo) di Lenin. Negli anni intorno al primo decennio del secolo è da ricordare, infine, lo sviluppo, soprattutto in Russia, di una particolare forma di revisionismo filosofico, a opera di autori come Bogdanov, N. Valentinov e altri che risentivano particolarmente dell'influenza della filosofia di Mach e di Avenarius ed erano soprattutto interessati ai problemi della teoria della conoscenza. Questa corrente, che si proponeva un aggiornamento della teoria della conoscenza materialistica nel senso dell'«empiriocriticismo» e che, a differenza del revisionismo di Bernstein, era estranea a conclusioni politiche riformiste, fu combattuta soprattutto da Lenin (→), il quale, proprio nel corso di questa lotta, definì i lineamenti di quel materialismo dialettico, largamente ispirato alle posizioni engelsiane, che in seguito alla sua morte, e al successo della rivoluzione bolscevica, sarebbe poi divenuto l'ideologia ufficiale dei partiti comunisti riuniti nella Terza Internazionale.

Il rinnovamento degli anni Venti del Novecento. L'interpretazione del pensiero di Marx subì un radicale rinnovamento all'inizio degli anni Venti in Europa centrale, a opera di Lukács e di Korsch, principali esponenti del cosiddetto m. occidentale. L'opera cui si deve far risalire il maggiore apporto, in questo campo, è Geschichte und Klassenbewusstsein (1923; trad. it. Storia e coscienza di classe) di Lukács. Ungherese di nascita, ma formatosi a Heidelberg alla scuola di Rickert e di Lask, Lukács rielaborò il pensiero di Marx alla luce delle correnti più avanzate della filosofia europea. Egli sottopose a una critica radicale il m. della Seconda Internazionale, respingendone le contaminazioni positivistiche, nonché il trasferimento, da esso operato, del metodo e delle categorie, proprie delle scienze naturali, nel campo della riflessione storico-sociale. La sua critica, che investiva anche la dialettica della natura elaborata da Engels, oltre che la concezione della conoscenza come «rispecchiamento» della realtà, sviluppata, sulla base degli scritti di Engels stesso, da Plechanov e da Lenin, concludeva con una forte ripresa dei motivi dialettici della filosofia di Hegel. Il divenire dialettico non è un requisito dell'oggettività naturale; dialettica, piuttosto, è la relazione soggetto-oggetto e, più ancora, la «totalità» storica che li ricomprende entrambi. L'apprensione del mondo nelle forme del pensiero scientifico-naturale è

null'altro che il prodotto e l'effetto della «reificazione» che viene impressa alla realtà dal feticismo connaturato alla produzione delle merci. Questa reinterpretazione del pensiero di Marx, in chiave di teoria dell'«alienazione» e del «feticismo», e con una forte accentuazione dei motivi hegeliani in esso presenti, fu sottoposta a una radicale condanna, negli anni intorno al 1925, nella Terza Internazionale, soprattutto a opera di G.E. Zinov'ev e degli altri dirigenti bolscevichi levatisi a difesa dell'«ortodossia» materialistico-dialettica. Analoga sorte incontrò l'altro esponente del m. occidentale, Korsch, che, nel 1923, nello stesso anno in cui era apparsa *Storia e coscienza di classe*, si era portato su posizioni analoghe a quelle di Lukács, con il suo libro *Marxismus und Philosophie* (trad. it. *Marxismo e filosofia*). Senonché, a differenza di Korsch, che, approfondendo la sua critica della base filosofica comune al m. della Seconda e della Terza Internazionale, concluse, intorno al 1930, con l'abbandono del movimento politico organizzato, Lukács autocriticò, in quegli stessi anni, le sue posizioni filosofiche del 1923, abbracciando il materialismo dialettico, al servizio del quale mise d'allora in poi la sua attività storiografica, culminante, nel 1948, nella pubblicazione di *Der junge Hegel* (trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*).

L'analisi del rapporto Hegel-Marx. La vicenda attraversata dal m. occidentale, e, più ancora, gli scritti giovanili inediti di Marx (in partic. i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*), la cui conoscenza si diffuse soprattutto negli anni del secondo dopoguerra, contribuirono ad aprire un nuovo capitolo nella storia del m. novecentesco, ponendo al centro della discussione il controverso problema del rapporto Hegel-Marx. In questo quadro le vicende del m. appaiono intrecciate, in modo più o meno diretto, con il revival registrato dal pensiero di Hegel negli anni a cavallo della Seconda guerra mondiale, quando l'interpretazione del suo pensiero passò dalle mani della storiografia neoidealista in quelle delle correnti esistenzialistiche e fenomenologiche. Kojève e Hyppolite da una parte, Marcuse, Horkheimer e soprattutto Adorno dall'altra, appaiono così (quantunque nessuno di questi autori si richiami in senso stretto al m.) suscitatori di interpretazioni del pensiero di Hegel che non mancano di condizionare, per adesione od opposizione, gli sviluppi della discussione marxista propriamente detta intorno al rapporto Hegel-Marx e ai problemi della dialettica.

Il marxismo italiano, francese e anglosassone. Tale orientamento è entrato progressivamente in crisi nel secondo dopoguerra. In Italia – dove l'opera di Gramsci costituirà un punto di riferimento essenziale per il m., grazie alla pubblicazione dei *Quaderni del carcere*, avviata da P. Togliatti nel secondo dopoguerra – un ruolo importante è stato svolto, in questo senso, da Della Volpe (→), il quale (a partire da *Logica come scienza positiva*, 1950), muovendo soprattutto dagli scritti giovanili di Marx, ha accentuato fortemente il distacco della riflessione storico-sociale di Marx e del metodo seguito nel *Capitale* dall'apriorismo speculativo della dialettica idealistica hegeliana. L'impostazione dell'evoluzionista è stata sviluppata e approfondita in modo particolare da Colletti (→). Analogamente, in Francia si è assistito, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, soprattutto per opera di Althusser (→), alla nascita di un nuovo orientamento del m. teorico, tendente a rimarcare – in contrasto con le letture esistenzialistiche, umanistiche, neoidealistiche del passato, e in sintonia con le posizioni epistemologiche dello strutturalismo francese – il carattere scientifico dell'opera di Marx, e a svalutare di conseguenza i motivi (alienazione, feticismo, ruolo storico-politico della classe operaia) legati al dibattito filosofico tradizionale. Partendo da premesse molto diverse (individualismo metodologico, teoria delle scelte razionali), al rifiuto della dialettica e della concezione finalistica della storia, è approdato anche il principale indirizzo del m. filosofico anglosassone, il cosiddetto m. analitico, teorizzato negli anni Ottanta del 20° sec. da Elster (→) e da John Roemer (*Analytical foundations of marxian economic*

theory, 1981; A general theory of exploitation and class, 1982; Value, exploitation and class, 2001, trad. it. Valore, sfruttamento e classe); i lavori del secondo, in partic., si caratterizzano per il tentativo di sganciare il concetto di sfruttamento dalla teoria del valore-lavoro e di aggiornare la teoria marxiana delle classi.

Materialismo

Ogni dottrina che consideri la realtà come derivata dalla materia e risolvendosi totalmente in essa. Il termine designa nell'uso corrente una teoria filosofica monistica che, nell'interpretare gli eventi del mondo della natura e il corso della storia umana, si attiene all'unico principio esplicativo della materia, rinunciando all'intervento divino, alla spiritualità dell'anima (e alla sua immortalità), al concetto di una provvidenza. In tal senso è sinonimo di ateismo e presuppone un'opposizione polemica a ogni costruzione dottrinale teologica. Sebbene largamente presente nelle dispute filosofiche del mondo greco-romano, negli scritti dei padri della Chiesa e degli apologeti cristiani, nella cultura scolastica medievale, questa nozione di m. si precisa ovviamente soltanto con l'affermazione della rivoluzione scientifica dei secc. 17° e 18°, quando le scienze esatte, offrendo un'interpretazione dell'Universo fisico sempre più fondata sul concetto di quantità materiale (peso, numero, misura), sull'esclusione delle qualità o entità occulte, fornirono un saldo fondamento teorico all'opera di scristianizzazione e secolarizzazione intrapresa dal pensiero laico. Tuttavia, accanto all'accezione più netta ed estrema del termine, si deve tener presente una larga gamma di sfumature dottrinali intermedie, che vanno dalla formula scienziata, puramente agnostica sul piano metafisico (meccanismo o meccanicismo è il sinonimo più prossimo in tal senso), che fa del continuo materiale una mera ipotesi di lavoro, alla reintroduzione di entità o qualità non materiali, sotto forma di dualismo metafisico, occasionalismo, idealismo, slancio vitale e simili. L'aspetto «scientifico» del m. e lo sviluppo storico delle scienze offrono dunque un criterio essenziale, ma non esclusivo, per fissare l'ambito semantico del termine. Il criterio sussidiario, ma forse decisivo, è fornito dai contesti metafisici, ideologici, politici, etico-religiosi, che hanno accompagnato la disputa sul concetto di materia (→).

Tendenze materialistiche nel pensiero greco. In certa misura, all'interno delle mitologie antichissime circa il caos, l'origine dell'Universo, la struttura della Terra, il concetto di una materia, corposa, resistente al tatto, che è alla base di tutte le cose, è ovvio e onnipresente. Il caos delle cosmologie babilonesi ed egizie, l'immagine della Terra salda e immobile al centro di uno spazio indeterminato, comune a tutte le figurazioni primitive, forniscono un primo embrione dell'idea di materia: una massa che si addensa a partire da uno stato originario di confusione. Simmetrico a questo è il concetto dell'intelligenza ordinatrice, commisto alle più svariate proiezioni antropomorfe prima della rigorosa formulazione monoteistica degli Ebrei. Sono note le interminabili dispute cui hanno dato luogo le traduzioni dei termini biblici con «spirito» e «anima». Più volte l'esegesi laica ha sostenuto la tesi di una falsificazione, in senso spiritualistico e dualistico, dell'originario m. del Genesi. Tuttavia, l'intervento del creatore nella separazione della luce dalle tenebre e nelle successive giornate esclude la nozione di una materia semovente e autonoma. Sempre controversa resterà invece, nel sincretismo di racconto mosaico e sistemi filosofici greci, la questione concernente lo status della materia prima, preesistente e increata, oppure creata dal libero atto divino. Egualmente controverso, nell'interpretazione dei grandi filosofi dell'antichità e poi nella tradizione teologica, rimase il concetto di ἄρχή – materia originaria o primordio del mondo fisico – escogitato dai primi «fisiologi» ionici: l'acqua di

Talete, l'infinito di Anassimandro, l'aria di Anassimene, ponevano il quesito dell'origine delle cose sul terreno delle analogie con gli oggetti dei sensi; mentre il fuoco di Eraclito, le quattro radici di Empedocle e le omeomerie di Anassagora si riferivano a complessi contesti etico-religiosi. Sottoponendo a una critica serrata le dottrine dei predecessori, nel primo libro della *Metafisica* Aristotele elaborò il concetto di sostanza destinato a restare alla base del pensiero occidentale per quasi duemila anni: nell'ambito della sostanza, la *ύλη*, il sostrato ultimo del mondo fisico, è, per Aristotele e i suoi seguaci ortodossi, un concetto-limite, l'elemento puramente passivo, potenziale, che riceve tutte le forme dalla gerarchia della scala *naturae* che lo sovrasta. Peraltro, nel sistema metafisico peripatetico, il puro atto – il Dio immateriale collocato al sommo della scala, cioè esterno al mondo fisico – è del tutto estraneo alla materia originaria, preesistente al mondo. Egualmente, il demiurgo del *Timeo* platonico non crea, ma dispone la materia prima nello spazio, modellando e formando con essa la struttura del cosmo, al quale infonde l'anima, l'armonia, la bellezza. A parte la definizione dello status metafisico della materia, Platone e Aristotele accolsero, sul piano fisico, la dottrina empedoclea delle quattro «radici», e la rielaborarono nella fisica delle qualità, anch'essa destinata a dominare a lungo il pensiero occidentale. Terra, acqua, aria, fuoco erano, in concreto, i quattro elementi originari, risultanti dalla combinazione delle coppie freddo-secco, freddo-umido, caldo-umido, caldo-secco, e disposti nelle quattro sfere concentriche dello schema cosmologico geostatico, al di là delle quali si trovava l'etere o quinta essenza. Proprio su questo sfondo concettuale Aristotele postulava il plenum e la divisibilità indefinita della materia. La sua dottrina fisica si fondava su una serrata critica dell'atomismo, formulato da Leucippo e Democrito pochi decenni prima. Nell'atomismo, appunto – sia nella versione originaria, sia in quella più tarda di Epicuro e Lucrezio – si deve ravvisare la forma più schietta di m. elaborata nell'antichità. Dal punto di vista strettamente fisico Democrito ed Epicuro postularono particelle qualitativamente omogenee, differenti soltanto per grandezza e forma (secondo Epicuro anche per peso), mobili o cadenti nello spazio vuoto e aggregantisi in vortici. Riprendendo in sede di ipotesi fisica i paradossi di Zenone sulla divisibilità all'infinito, gli atomisti negavano la possibilità di risolvere questi corpuscoli originari in particelle più piccole. Le cose del mondo fisico, differenti per «qualità» o per «natura», dovevano tale diversità soltanto al fatto di essere aggregati di atomi di forma e grandezza diverse, e al numero e alla posizione degli atomi stessi nel composto. L'ipotesi degli atomi era completata da una cosmologia e da una psicologia meccaniciste, da una teoria della conoscenza che distingueva le qualità oggettive (peso, grandezza, forma) da quelle puramente soggettive (il colore e le altre risultanti dal gusto e dall'olfatto), dall'etica della *voluptas* e dell'amicizia. Gli dei, esclusi dalle vicissitudini del mondo materiale, erano relegati nei remoti *intermundia*. Le massime della morale epicurea, la riduzione della psiche ad atomi sottilissimi, la vigorosa polemica contro le divinità olimpiche della *πόλις* e l'insistenza sull'emancipazione dal timore degli dei, caratterizzano il ruolo di ideologia attiva che l'atomismo assunse nel mondo antico, soprattutto grazie al *De rerum natura* di Lucrezio. Epicuro e i suoi seguaci non rifiutarono soltanto i sistemi metafisici di Platone e Aristotele, ma anche la fisica degli stoici, che in età ellenistica rielaborarono in una completa cosmologia la dottrina dei quattro elementi. I concetti stoici di materia, forma, forza generatrice, fuoco, *simpatia* universale, rinnovavano e precisavano la dottrina platonica dell'*anima mundi*, destinata a essere accolta con tanta fortuna in alcune scuole medievali e nel sincretismo platonizzante del Rinascimento. Né, considerando il concetto stoico di provvidenza divina e il connesso riconoscimento della divinazione e degli influssi astrali, sembra corretto definire «materialistica» la fisica elaborata dalla scuola.

La problematica materialistica nella cultura latina e nel pensiero medievale. I sistemi di Aristotele e di Epicuro e le scuole dell'età ellenistica offrono i termini di riferimento essenziali a tutte le dispute fisico-teologiche che si svolsero intorno al concetto di materia e alle sue implicazioni. Nel mondo romano il modulo esemplare della confutazione dei materialisti è fornito da Cicerone con i dialoghi *De natura deorum* e con le *Tusculanae*: per lungo tempo la cultura patristica e scolastica adottò lo schema ciceroniano nella polemica contro gli empirici e atomisti. La conoscenza delle dottrine riprovate fu spesso limitata agli stessi testi di Cicerone, o di Seneca, o a pochi versi di Lucrezio. L'accettazione acritica dell'astronomia tolemaica, il crescente disinteresse per la conoscenza del mondo fisico, l'esclusiva enfasi pedagogica e apologetica, segnano – da Agostino ai mistici vittorini, ai maestri francescani – lo scadimento della polemica antimaterialistica a pochi *loci communes*, annotati in margine ai commenti del *Genesi*. E quando certi temi lucreziani furono recuperati con rinnovato interesse «fisico» – già dai maestri di Chartres del sec. 12° – ebbe inizio il tentativo di ribattezzare cristiana l'ipotesi delle particelle elementari e di conciliarla con la narrazione biblica della creazione, con l'anima mundi stoico-neoplatonica, secondo lo schema suggerito dal *Timeo* platonico, dal *Liber de causis*, dal commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*. D'altra parte, il recupero della fisica aristotelica, dovuto ai maestri arabi, consentì di riproporre su nuove basi il problema complessivo della conoscenza della natura. Così la questione della «materia prima» aristotelica fu al centro delle dispute dottrinali sorte intorno all'interpretazione averroistica di Aristotele, fedele alla tesi dell'eternità del mondo, della mortalità dell'anima individuale, dell'esclusione della provvidenza. Alla posizione «filosofica» – in quanto distinta dalla verità teologica – di Averroè, si oppose la concezione della materia dell'aristotelismo latino: la *inchoatio formae* di Alberto Magno, e, nella sintesi di Tommaso d'Aquino, la distinzione tra la materia intesa come pura potenza e la materia signata da una forma che la individualizza. Adottando la fisica aristotelica all'interno della *summa* dottrinale cristiana, Tommaso tentò di neutralizzare le possibili implicazioni materialistiche. Nel sec. 16° l'operazione inversa sarà compiuta da Pomponazzi, critico dell'immortalità dell'anima, e dal naturalismo aristotelico padovano: Cesalpino, Vanini, Cremonini giungeranno – commentando Aristotele – assai prossimi a posizioni materialistiche. Ma le dispute condotte all'interno della tradizione peripatetica restavano in gran parte dispute verbali.

Dal copernicanesimo al materialismo illuministico. Il concetto aristotelico di materia entrò davvero in crisi quando fu infranto l'involucro cosmologico tolemaico, che lo aveva conservato e protetto per secoli. Non si deve tanto a Copernico, quanto a Bruno e a Galilei, la critica radicale della fisica dei quattro corpi e delle qualità, e la reimpostazione su nuove basi del problema della materia. La distruzione del cosmo chiuso, la caduta della distinzione tra cielo e Terra, la creazione di una meccanica razionale unitaria, valida per tutti i moti dell'Universo, giovarono al recupero dell'antica filosofia corpuscolare di Epicuro e Lucrezio. Gli atomi e il vacuum, la materia prima omogenea suddivisa in particelle dure e insecabili che si aggregano nello spazio, fornivano l'immagine più adeguata del mondo fisico, dopo che la Terra era stata rimossa dal suo luogo privilegiato e proiettata nei cieli: consentivano, cioè, di fondare una fisica inerziale (il principio d'inerzia è l'idealizzazione di un moto lineare di un corpuscolo nello spazio euclideo) integralmente meccanicistica e libera da ogni ipotesi metafisica. Tuttavia il cammino delle idee in tale direzione non fu lineare. I sostenitori e i teorici della nuova scienza attinsero da varie parti le loro argomentazioni antiaristoteliche. Riguardo al concetto di materia, Bruno riprese dalla tradizione ermetica e stoico-neoplatonica la nozione di un'attività originaria insita nelle porzioni infinitesime della natura, entro una prospettiva decisamente immanentistica: nel suo pensiero la

critica delle superstizioni, la visione di infiniti mondi dispersi nell'Universo infinito, l'esaltazione della natura divina, si fondevano con l'immagine panteistica dell'Uno-Tutto. Alle stesse fonti s'ispirò il naturalismo di Campanella e di Telesio, profondamente venato di residui animistici e platonizzanti. Galilei, il grande artefice della meccanica nuova, «platonico» riguardo alla struttura geometrica del cosmo, fu invece singolarmente cauto di fronte al problema della struttura della materia, che le «sensate esperienze» non gli consentivano di risolvere in modo definitivo. Le sue pagine più chiare, in proposito, sono quelle del Saggiatore (1623), ove è enunciata la classica distinzione tra qualità primarie e secondarie, e la spiegazione anche di queste ultime (odori, sapori, ecc.) in termini corpuscolari: i «minimi quanti» o «minimi ignei» componenti la materia più sottile, etere o fuoco. Comunque, lo sviluppo della meccanica e la riduzione a problemi meccanici sia dei moti degli astri, sia dei fenomeni terrestri, sia delle funzioni fisiologiche, imposero con sempre maggiore precisione la scomposizione del mondo naturale secondo il peso, il numero, la misura. La struttura corpuscolare della materia diventò un'esigenza teorica e sperimentale comune ai protagonisti della rivoluzione scientifica, Galilei e Bacone, Gilbert e Harvey. Anche in fisiologia e anatomia il superamento dei dogmi galenici conduceva all'adozione di modelli esplicativi meccanici (e, da tale punto di vista, il m. aristotelico dei grandi atomisti padovani del tardo Cinquecento confluì nell'alveo della rivoluzione scientifica). Il grande sviluppo teorico della filosofia corpuscolare nei decenni centrali del sec. 17° deve essere dunque considerato sullo sfondo della formazione delle scienze esatte: anzitutto, della chimica e della fisica. Non si deve credere tuttavia che il primato – nel proporre l'ipotesi corpuscolare – spettasse anzitutto ai fisici, se pure ha un senso distinguere tra sperimentatori, teorici, eruditi, filosofi, in un'età di crescita tumultuosa delle discipline scientifiche, coltivate indistintamente da uomini di varia formazione. Due alternative teoriche fondamentali, destinate a dividere per alcuni decenni l'opinione, furono disegnate da filosofi-scienziati come Descartes e Gassendi. Al primo si deve la «geometrizzazione a oltranza» del mondo fisico, e la connessa edificazione di un rigoroso schema meccanico, nel quale la materia e il movimento apparivano sufficienti a una ricostruzione integrale di tutti i fenomeni, inclusi quelli fisiologici e nervosi. Il plenum, l'etere, i vortici, la materia sottile divisibile all'infinito, la teoria corpuscolare della luce, gli spiriti animali e le altre dottrine fisiche concepite da Descartes si articolavano nel quadro di una res extensa materiale, perfettamente autonoma (salvo l'atto creatore di Dio e la legge della conservazione della quantità di moto), sottratta alle cause finali e ai miracoli. Gassendi invece condusse a fondo l'attacco contro i residui della fisica peripatetica, alla quale oppose la sua grande ricostruzione erudita delle dottrine atomistiche di Epicuro e di Lucrezio: gli atomi insecabili, il vacuum, la riduzione della qualità a quantità, si ricollocavano al centro dell'ipotesi corpuscolare moderna in un'impeccabile prospettiva storica. La seconda generazione dei protagonisti della nuova scienza – da Boyle a Chr. Huygens, da E. Mariotte a O. Von Guericke, da M. Malpighi a F. Redi, da G.A. Borelli a Newton – fu profondamente influenzata dall'alternativa tra le due immagini del mondo fisico e dal loro conflitto. In Inghilterra e in Italia la ricerca sperimentale rifiutò sostanzialmente il concetto cartesiano di res extensa e si attenne a ipotesi corpuscolari di tipo epicureo-gassendiano; in Olanda e in Francia l'ortodossia cartesiana si affermò e resse più a lungo, per sfaldarsi, sullo scorcio del secolo, in una sorta di compromesso. Tuttavia, entrambe le alternative e le loro interazioni reciproche favorirono l'incubazione di formule materialistiche estreme, implicitamente o esplicitamente ateistiche. Il sistema materialistico più coerente e conseguente si deve a Hobbes, che unificò l'esplicazione meccanica dell'Universo fisico con una radicale interpretazione materialista del mondo umano, morale e politico. Come termine di confronto, sul piano storico, il sistema hobbesiano conferma che le scelte «materialiste» (e ateiste), in senso proprio, si sono precisate e si precisano essenzialmente sul terreno della morale, della politica,

della visione generale del mondo, piuttosto che su quello delle scienze esatte. Il convergere dei diversi piani – scienza politica, religione – fu essenzialmente dovuto, nel sec. 17°, alla funzione egemonica che la scienza esercitò in ogni campo del pensiero. Se la Chiesa cattolica e gran parte delle confessioni riformate si ritrovarono alla retroguardia, e difesero sterilmente le tradizioni – non soltanto esegetiche e teologiche, ma anche la fisica scolastica – ciò non significa che, nel suo complesso, il movimento scientifico si avviasse verso posizioni irreligiose o ateistiche. Tra i più strenui assertori di una conciliazione tra l'ipotesi corpuscolare e la provvidenza divina si trovano uomini sinceramente religiosi, come i platonici di Cambridge, Boyle, i virtuosi della Royal Society, e soprattutto Newton. Il tentativo più vigoroso di opporsi alla marea crescente dell'ateismo e del libero pensiero materialista fu compiuto, intorno al 1690, dai teologi anglicani seguaci di Boyle e di Newton, ossia della sintesi scientifica più avanzata, che incorporava in un tutto gli atomi «degli antichi sapienti di Grecia e di Fenicia», il Dio biblico, lo spazio e il tempo infiniti del platonismo e della Cabbala, la meccanica galileiana e il sistema eliocentrico. Anche Gassendi e Descartes, nell'ambito culturale cattolico, avevano proposto un compromesso nuovo tra fisica corpuscolare e metafisica cristiana. Sospetti, proprio per questo, all'autorità religiosa romana, furono accusati di m. e di ateismo. Del resto non pochi dei loro seguaci – paradossalmente, non tanto i «fisici» cartesiani, tra i quali va annoverato Malebranche, quanto i libertini eruditi di estrazione epicureo-gassendista – trassero conseguenze materialistiche in senso proprio dalla res extensa o dall'ipotesi corpuscolare. Anche in questo caso decisiva appare la componente etico-politica. Pur appellandosi alla meccanica, alla fisica, alla dottrina iatromeccanica, i materialisti del tardo Seicento e del primo Settecento fecero le loro scelte sul terreno dei grandi conflitti politici e religiosi contemporanei. La scienza rappresentava, certo, un elemento essenziale della nuova ideologia; ma lo stimolo principale – specialmente nei paesi cattolici – fu la decisione di rivolgerla contro la Chiesa e la sua autorità religiosa, culturale, politica. Si trattò dunque di un'ideologia di opposizione, connessa a un profondo rivolgimento sociale, antifeudale, anticattolico, anche se non giova molto alla comprensione storica etichettare come «borghese» un movimento estremamente differenziato, al quale appartennero, nei diversi paesi, chierici e nobili, reietti, perseguitati e clandestini. Gli ingredienti della nuova ideologia materialista furono molteplici: in Inghilterra, Ch. Blount e Toland accolsero spunti bruniani e hobbesiani, e impressero alle discussioni deistiche una decisa svolta in senso materialista; in Francia, l'aristocratico H. de Boulainvillier, gli anonimi compilatori dei manoscritti clandestini (diffusi tra il 1720 e il 1760), il curato Meslier, rielaborarono massicci sistemi materialistici, in margine all'*Ethica* (post., 1677) di Spinoza, alle varianti del panteismo e dell'epicureismo libertino; in Italia, i cartesiani napoletani dettero vita a un largo sincretismo, destinato ad assumere una decisa fisionomia materialista nel Triregno (post., 1895) di Giannone. Comune a questi scrittori, operanti in diversi contesti storico-politici, è il nesso tra formulazioni ideologiche e critica politica. In Toland riaffioravano le richieste sociali e religiose «repubblicane» represses nell'età di O. Cromwell; in non pochi manoscritti clandestini – e soprattutto nel *Testament* di Meslier – il m. si associa all'idea dell'abolizione della proprietà, al comunismo, alla violenta critica del regime assolutistico; in Giannone l'interpretazione materialista della religione come *instrumentum regni* culmina in una grandiosa requisitoria contro la Chiesa romana. Lo stato di semiclandestinità o di persecuzione nel quale operarono questi scrittori ha fatto misconoscere per lungo tempo la loro vastissima attività. Più nota, e storicamente più efficace, è invece la diffusione dell'ideologia materialista dovuta alla seconda generazione dei philosophes illuministi. L'ateismo e il m., coltivati come una sorta di credo laico dai compilatori di manoscritti clandestini, da autori di utopie quali L.-A. de Lom d'Arce de La Hontan, Vairasse, Morelly, fu adottato da una piccola cerchia di collaboratori dell'*Encyclopédie*, dapprima in forma prudente e

dissimulata, poi in modo esplicito. Diderot incorse nei rigori della censura per aver sostenuto una tesi cosmogonica «lucreziana» nel 1749; Buffon fu più volte minacciato; La Mettrie, che concludeva nel suo *L'homme machine* (1747) un secolo di dispute iatromeccaniche, dovette rifugiarsi alla corte di Federico di Prussia. L'opera di Helvétius *De l'esprit* (1758) provocò un grande scandalo. Pochi anni più tardi, tra il 1760 e il 1770, il progressivo sfacelo dell'antico regime permise una circolazione più attiva delle pubblicazioni materialistiche, curate su vasta scala da d'Holbach, Diderot, Naigeon. Questo gruppo di philosophes operò come una vera e propria «centrale» di proselitismo ideologico, in un'epoca che vedeva accentuarsi sempre più il conflitto tra l'antico regime e i portavoce intellettuali del terzo stato. L'originalità del movimento non era più tanto nei temi – che rifluivano dalle più varie tradizioni antiche e recenti – quanto nel fatto che il m. si presentava ormai come una vera e propria ideologia di «classe», anche se non sovversiva. Nel *Système de la nature* (1770) di d'Holbach, il vangelo del m. tardo-illuminista, la componente scienziata (legata soprattutto alla chimica corpuscolare) cede d'importanza rispetto al credo deterministico, al pragmatismo riformatore, alla tensione politica. Né il m. holbachiano, così radicalmente anticlericale e anticristiano, conserva i suggerimenti circa l'abolizione della proprietà presenti nel *Testament* di Meslier e negli scritti dei comunisti utopisti. Sia nella sua forma comunistico-utopistica, sia in quella riformistico-borghese, il m. francese tardo-settecentesco ebbe una profonda influenza sulla maturazione della coscienza rivoluzionaria del terzo stato. Nel sec. 18° il giudizio sull'ideologia fu dunque anzitutto un giudizio politico. La reazione idealistica in Germania, lo spiritualismo in Francia, accentuarono la condanna «filosofica» del m. tenendo ben presenti gli eventi del 1789.

Sviluppi ottocenteschi del materialismo. Con la Restaurazione l'ideologia materialista fu rinnegata e ricollocata ai margini della filosofia accademica. In quanto ipotesi di lavoro, la fisica, la chimica, la biologia del sec. 19° continuarono a riferirsi al concetto di materia come a un dato «neutro», ormai acquisito al pensiero scientifico (si pensi, per es., ai concetti newtoniani di massa e di etere, allo sviluppo della chimica sperimentale da A. Lavoisier e D.I. Mendeleev). Emancipata ormai da qualunque soggezione alla tradizione teologica, la scienza della natura poteva anche prescindere dall'ideologia militante. I suoi cultori potevano attenersi a formule più o meno ingenuo di m. «volgare», come a elaborate restaurazioni spiritualistiche, oppure a compromessi intermedi di tipo scettico-empirico e fenomenistico. Si può dire che la filosofia di Kant nel suo complesso fornì la base teoretica comune a tutte le varianti del concetto scienziata di materia, che si succedettero in Germania, dai kantiani come Helmholtz ai materialisti «vulgari» come Vogt e J. Moleschott, al neoempirismo scettico di Mach e Avenarius. L'opzione meccanicista di grandi scienziati come P.-S. Laplace e J.-B.-P.-A.M. Lamarck, Darwin e i suoi seguaci positivisti (Spencer, K. Laas, E.H. Haeckel), si attenne più strettamente – nell'area culturale franco-inglese – al modello del m. settecentesco. Il dibattito teologico-scientifico aperto dall'*Origine delle specie* per mezzo della selezione naturale (1859) si colloca, come una sorta di schermaglia di retroguardia, nella tradizione della battaglia ideologica settecentesca. L'elemento ormai inerte, nei dibattiti sul m. scientifico e più tardi nel positivismo, era quello propriamente politico; l'avvento della borghesia al potere, il trionfo della scienza sperimentale, avevano in certo senso esaurito la sua carica pragmatica e rivoluzionaria. La stessa definizione di «m. volgare», usata da Marx, rispecchia tale situazione. Storicamente essa non rendeva piena giustizia all'effettiva funzione politica svolta dall'ideologia materialista; le pagine dedicate da Marx al m. francese ne *La sacra famiglia* (1845) rivelano una conoscenza assai sommaria del movimento, sia pure con l'esatta percezione del suo significato. Era una definizione soprattutto polemica, intesa a mettere in luce i limiti di una vecchia dottrina nei confronti dei suoi nuovi

avversari. Hegel e gli idealisti postkantiani non si erano limitati a reinterpretare le scienze esatte dal punto di vista del «concetto», a polemizzare contro la modestia filosofica di Locke, di Newton e degli empiristi; giustificavano anche, in certa misura, le formulazioni materialistiche come schemi intellettuali fittizi, storicamente contingenti e superati dal processo dell'«idea». L'idealismo hegeliano – con tutti i suoi contenuti di restaurazione politica e culturale – rappresentò dunque una nuova sfida filosofica per gli «eredi della filosofia classica tedesca». Feuerbach, Marx, Engels e i loro seguaci, in altro senso eredi dei philosophes, si posero sul terreno stesso dell'avversario, e risposero alla sfida con un nuovo m., un m. storico e dialettico (→), che del m. sei-settecentesco rinnovava soprattutto la spinta ideologica militante, al servizio di un'altra classe.

Materialismo storico e dialettico

Dottrine sviluppatasi nell'ambito del pensiero marxista, le cui origini sono negli scritti di Marx e di Engels.

Il materialismo storico. La concezione materialistica della storia fu sviluppata da Marx (→) e da Engels (→) nella prima fase della loro collaborazione, in diretta polemica con la filosofia hegeliana. Intimamente collegato con tutta l'elaborazione di Marx, esso divenne parte integrante del marxismo teorico e principale veicolo della sua influenza, grazie soprattutto all'opera editoriale svolta da Engels, il quale, dopo la morte dell'amico, curò la pubblicazione degli scritti (fino a quel momento lasciati inediti) in cui i due pensatori avevano definito la loro posizione filosofica (L'ideologia tedesca e le undici Tesi su Feuerbach). Il nucleo della concezione materialistica della storia sta nell'affermazione che gli uomini, i quali vivono e producono in una data società, si trovano a muoversi entro «determinati rapporti necessari e indipendenti dalla loro volontà», che sono i rapporti di produzione propri di una determinata fase dello sviluppo storico; questi costituiscono la struttura economica della società, la base reale sulla quale si eleva la sovrastruttura dei rapporti giuridici e politici, la vita intellettuale, morale e religiosa, e soprattutto le forme determinate della coscienza sociale. Nelle condizioni materiali, che comprendono l'ambiente naturale geografico e lo sviluppo demografico, determinanti soprattutto sono le forze produttive (strumenti di produzione, gli uomini che li producono e li muovono, le esperienze e le abitudini di lavoro, i beni prodotti) e i rapporti di produzione (sistemi di produzione: bottega, manifattura, industria; e relazioni di lavoro: schiavitù, artigianato, salariato), che nel loro insieme caratterizzano l'ordinamento di una data epoca storica (schiavismo, feudalismo, capitalismo). Sono i contrasti profondi nel campo della vita economica e produttiva, e in dati periodi il contrasto fra le forze produttive e i rapporti di produzione, fra l'accrescimento e il progresso dei mezzi di produzione e degli uomini che li usano e i sistemi di produzione e di lavoro, che soffocano il loro sviluppo, determinano i contrasti e i conflitti nel campo sociale, e, nel caso del contrasto fra forze produttive e rapporti di produzione, caratterizzano un'epoca di rivoluzione, in quanto prima o poi quel contrasto sbocca in rivolgimenti e trasformazioni giuridici e politici. In questi conflitti e rivolgimenti le idee agiscono per il materialismo «come forze materiali», accentuando e organizzando il movimento di trasformazione dell'ordine giuridico, politico, sociale e produttivo esistente. Questa concezione ha il suo fondamento nel principio che «la vita non è determinata dalla coscienza, ma la coscienza è determinata dalla vita», che «la coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dell'essere consapevole»; perché anzi «la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è, in un primo tempo, direttamente intrecciata con la vita materiale» e con l'attività e lo scambio fra gli uomini.

Il materialismo dialettico di Engels. Ancora prima della morte di Marx, mentre questi continuava a lavorare a *Il capitale*, Engels iniziò a delineare il primo nucleo teorico del cosiddetto materialismo dialettico (ma Engels parlò di preferenza di dialettica materialistica; l'espressione m. dialettico si diffuse in seguito grazie soprattutto all'opera di Plechanov). L'esigenza di fondo era quella di contrastare, sul piano teorico oltre che su quello politico, le posizioni che andavano emergendo all'interno della socialdemocrazia tedesca dalla metà degli anni Settanta (Congresso di Gotha, 1875), dove le posizioni di Lassalle trovavano maggiore accoglienza di quelle marxiane. A partire dall'Anti-Dühring (1878), e poi con *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) e *la Dialettica della natura* (post., 1934), Engels lavorò quindi a definire i lineamenti di una concezione materialistica che potesse fungere da concezione filosofica del proletariato, sottraendosi tanto al rischio dell'agnosticismo, dello scetticismo e del soggettivismo, quanto alle insufficienze insite del materialismo borghese, in partic. nel meccanicismo, nella concezione storica della scienza e nell'assunzione acritica di leggi e nozioni scientifiche da parte degli scienziati stessi. In tale prospettiva va inteso il suo richiamo alla metodologia della dialettica, ritenuta indispensabile (una volta «rovesciata», ossia liberata dall'«involucro» idealistico) per dar conto del divenire, della realtà e delle teorie scientifiche, nonché l'enunciazione delle tre leggi generali che regolerebbero lo sviluppo della natura: la legge della trasformazione della quantità in qualità (e viceversa), ovvero conversione dell'una nell'altra, che mira a rivalutare la considerazione della qualità, aliena alla scienza moderna; la legge della mutua compenetrazione degli opposti, volta a contestare e superare ogni forma di dualismo (compreso il meccanicismo); e la legge della negazione della negazione, che mira a meglio comprendere il divenire.

Cenni sugli sviluppi novecenteschi. Dopo la morte di Engels, la tendenza a considerare precipuamente o a isolare dalla concezione marxista del mondo la concezione materialistica della storia si è manifestata in partic. in coloro che l'hanno concepita semplicemente come un canone d'interpretazione storica (la scuola «economico-giuridica» in Italia, e Croce) o di comprensione sociologica. Mentre d'altro canto la riduzione alla tematica di una filosofia generale si è avuta in varia misura nelle tendenze che vanno da una interpretazione spiccatamente naturalistica e meccanicistica (N.I. Bucharin), a quella di una conciliazione con il kantismo (K. Vorländer, Baraton, Bernstein) o con l'hegelismo (Gentile) o con esigenze di pragmatismo critico (Mondolfo), fino alla valutazione del momento materialistico in senso razionalistico-immanentistico (Lefebvre). Più aderenti invece a un'organica concezione del m. s. e d., insieme come metodo e come visione generale del mondo, sono stati considerati, nel 19° sec., pensatori come Plechanov e Labriola, e, nel 20° sec., Gramsci e Lenin. Quest'ultimo, in partic., accentuò l'aspetto materialistico circa il problema della conoscenza in *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), sia pure senza abbandonare del tutto il riferimento al metodo dialettico di Hegel (come dimostrano i Quaderni filosofici). Dopo la morte di Lenin il materialismo dialettico assurse, per opera soprattutto di Stalin, a ideologia ufficiale dell'URSS e di molti partiti comunisti, trasformandosi in una sistema dogmatico e chiuso (il cosiddetto DIAMAT).

Meccanicismo

Ogni concezione che consideri l'accadere, sia fisico sia spirituale, come il prodotto di una pura causalità meccanica e non preordinato a una superiore finalità.

Le concezioni filosofiche. Nel senso più generale, m. indica una concezione del mondo fisico che intenda spiegare tutti i fenomeni naturali attraverso il movimento locale di corpi dotati di

caratteristiche meramente quantitative. L'idea di una tale spiegazione si esprime già nel pensiero antico con il sistema atomistico di Leucippo e di Democrito: la materia è costituita di atomi, elementi compatti e indivisibili, che si muovono, nel vuoto, in tutte le direzioni; la spiegazione generale dei fenomeni è ricondotta alla forma geometrica degli atomi e al loro moto; in questa concezione le qualità sensibili sono ridotte all'azione meccanica dei corpi sugli organi di senso. Attraverso gli sviluppi del sistema di Epicuro, esposto nel poema di Lucrezio, il m. democriteo ha assunto sempre più un significato metafisico, antagonistico alle filosofie che ricercano un significato del mondo in rapporto agli ideali morali e religiosi, o subordinano, comunque, l'ordine cosmico a una visione finalistica e, in fisica, fanno intervenire come principi di spiegazione del moto forze vitali o cause formali non riducibili alle leggi del moto meccanico. In questo senso m. è divenuto anche sinonimo di materialismo. La concezione meccanicistica trova un suo più articolato sviluppo nel sec. 17°, in rapporto all'evoluzione del pensiero scientifico e tecnico. Essa è in relazione alla ripresa della filosofia corpuscolare (spesso semplice restaurazione dell'atomismo democriteo-epicureo), che veniva a contrapporsi polemicamente alla dottrina aristotelica dei quattro elementi presentandosi come capace di offrire una concezione della materia in cui i processi di generazione e corruzione – compresi i fenomeni vitali – si potessero spiegare con le leggi del moto locale (come vario aggregarsi di parti quantitativamente caratterizzate) senza il ricorso a principi formali o a forze vitali o spirituali. Tuttavia non sempre si possono identificare atomismo e m. nel sec. 17°, poiché è possibile trovare tentativi di accogliere una concezione corpuscolare e atomistica in una prospettiva platonica e finalistica. Varie le forme del m. del sec. 17°, anche in rapporto al diverso uso della matematica come strumento concettuale capace di trascrivere i fenomeni naturali: da questo punto di vista massimo risulta il contributo di Galilei e poi di Descartes; mentre Gassendi, al quale si deve la prima e più organica presentazione di un sistema fisico tutto fondato sull'atomismo epicureo, resta scarsamente sensibile all'utilizzazione della matematica e rappresenta tuttavia lo sforzo più cospicuo di presentare la concezione atomistica come unico strumento per una spiegazione di tutti i fenomeni fisici e vitali. Resta comunque caratteristica comune dei teorici del m. già nella prima metà del sec. 17° la distinzione tra gli accidenti secondari (colori, sapori, odori, suoni), che dipendono dalla nostra sensibilità e sono qualità soggettive, e accidenti primi o reali (figura, grandezza, posizione, movimento, numero), proprietà geometrico-meccaniche, inerenti realmente alla materia; essi ritengono che su questa struttura quantitativo-meccanica si fondi l'ordine necessario e immutabile della natura. In Descartes la concezione meccanicistica raggiunge nel sec. 17° una più organica espressione, includendo anche i fenomeni animali (teoria degli animali-macchina) nell'ambito della «materia estesa» e delle sue leggi, da cui resta distinta la sostanza pensante: larghissima è l'influenza del m. cartesiano, mentre minore fortuna – proprio per il suo carattere più radicale – ha il m. di Hobbes, che spiega meccanicisticamente anche la vita spirituale dell'uomo, riducendo la psiche ai movimenti provocati nelle particelle del cervello dai movimenti degli oggetti esterni. Ma le più crude affermazioni del materialismo e del m., con una aperta polemica antireligiosa, si hanno con alcuni esponenti dell'Illuminismo francese, quali La Mettrie (autore tra l'altro di L'uomo macchina, 1748) e d'Holbach, che, al contrario di Leibniz, che tende a smaterializzare la stessa materia, vogliono materializzare l'anima e spiegare ogni fatto, fisico o psichico, con le modificazioni determinate dai movimenti della materia stessa. Motivi caratteristici del m. si ritroveranno poi nel positivismo e in genere in varie forme di materialismo moderno. Va però considerato che il contributo più fruttuoso della concezione meccanicistica si è avuto nella fisica ove sempre più nettamente essa è divenuta – da generale concezione del mondo – ipotesi di ricerca scientifica legata ai progressi della meccanica.

In biologia. Meccanicismo e vitalismo sono i due termini antitetici che designano due opposte e fondamentali concezioni biologiche. Il m. biologico nacque come un corollario del materialismo, il quale implica l'esclusione di ogni elemento metafisico nell'interpretazione della natura; secondo questa concezione i fenomeni vitali dovrebbero essere interpretati completamente ed esclusivamente in base alle leggi della fisica e della chimica; ogni finalità dovrebbe essere esclusa, e il corso dei processi vitali esser guidato soltanto dal principio di causalità, nel senso democriteo. L'individualità morfologica, fisiologica, psichica dell'organismo non è che il risultato della somma dei processi fisici e chimici elementari, tutti completamente analizzabili con i metodi e con i principi delle scienze fisiche. In opposizione al m., il vitalismo, prima ancora di essere tale, è teleologia, finalità; esso chiama a soccorso, nell'interpretazione dei fenomeni della vita, entità analoghe, con sfumature filosofico-magiche, alla «forma» aristotelica, che presiedono e governano i fenomeni fisici che stanno a base della vita, e perciò dichiara l'autonomia dei fenomeni vitali e la loro irriducibilità a semplici fenomeni fisici o chimici. L'organismo è quindi, sostanzialmente, secondo questa concezione, eguale alla somma degli elementi morfologici e dei processi fisici e chimici fondamentali, più una entità metafisica, variamente rappresentata dalle diverse scuole vitalistiche, che ne regola e indirizza il corso. La prima chiara e consapevole affermazione meccanicistica, anche nel campo biologico, è in Democrito, che considera come principio di vita un'anima composta di atomi ignei sottilissimi, e mortale, che si dissolve nel corpo. Primo e più tipico rappresentante del vitalismo di tutti i tempi è talora considerato Aristotele, per cui il principio di finalità è indiscutibile. Il principio della vita, del movimento e dello sviluppo è l'anima, entità diversa ma unita alla materia, alla quale, come sua forma, conferisce attività vitali più o meno elevate. L'anima, nella definizione aristotelica, è propriamente l'«entelechia», o «atto perfetto di un corpo che ha la vita in potenza», ossia è la realizzazione finale della capacità propria di un corpo organico. Il vitalismo aristotelico e la sua concezione dell'anima dominò per lunghi secoli, sia nella filosofia sia nella biologia. Soltanto nel Seicento Descartes, Giovanni Alfonso Borelli, Nicola Stenone, tentarono interpretazioni meccanicistiche dei fenomeni vitali. Una concezione biologica vitalistica, più mistica che scientifica, fu propugnata nel sec. 16° da Paracelso, e analoghe interpretazioni animistiche furono sostenute in seguito da Jan Baptiste van Helmont, Georg Ernst Stahl e Friedrich Hoffmann. Nel 18° sec. le due teorie continuarono a contrastarsi il campo, e il dibattito fu portato sul terreno dell'embriologia con la controversia fra gli assertori dell'epigenesi e quelli della preformazione, con la vittoria dei primi (soprattutto per opera di Wolff) sui secondi. Il 19° sec., con le teorie dell'evoluzione e l'enorme sviluppo delle ricerche sui più intimi fenomeni vitali, vide il trionfo del meccanicismo. Il darwinismo spiegò gli adattamenti senza ricorrere alle cause finali, come effetto della selezione. La teoria dei tropismi di J. Loeb e la partenogenesi sperimentale dello stesso autore recarono forti argomenti in favore della concezione meccanicistica; e nel fervore antidogmatico si giunse all'esagerazione di fare del m. e delle affermazioni della scienza una sorta di dogma, che si contrapponeva agli antichi. Succedette una nuova reazione: fu dichiarata l'insufficienza del m. a rendere ragione di tutti i fenomeni vitali e i biologi si divisero in due campi; alcuni rimasero fedeli al m., ritenendo per certo che in futuro esso sarebbe stato in grado di risolvere completamente il mistero della vita; altri invece si volsero al vitalismo, che risorse per opera di Driesch con il nome di neovitalismo, rimettendo in onore il nome e il concetto aristotelico di entelechia. Negli anni successivi varie teorie (organicismo, ologismo, ecc.) cercarono di porre fine al dissidio, introducendo il concetto di «unità biologica» o «totalità» (ted. Ganzheitsbegriff), come qualche cosa di essenziale, primo e capitale attributo degli organismi, ai quali sono subordinati tutti i fenomeni fisici e chimici elementari, e affermando che i fenomeni biologici sono sopra un piano diverso da quelli fisici, cui invano si cerca di ridurli. Se è

necessario ammettere che il m. non è riuscito a dare ragione di tutti i fenomeni vitali, si deve però riconoscere che esso ha stimolato vigorosamente la ricerca in ogni campo, e che in virtù del metodo che esso bandisce progrediscono ancora le scienze biologiche. E, con questo progresso, aumenta ogni giorno di più il numero dei fenomeni di cui si può dare un'interpretazione meccanicistica. Il vitalismo invece può condurre, per le vie della metafisica, alla pura speculazione, distogliendo dalla ricerca sperimentale. Perciò la maggioranza dei biologi applica ormai, nella ricerca, i metodi meccanicisti, anche quando non accettano integralmente l'interpretazione che della vita dà il meccanicismo.

In fisica. Cospicua influenza hanno avuto sulle concezioni meccanicistiche gli sviluppi della meccanica. Si è già accennato alla teoria atomistica di Leucippo e Democrito, cui si collega, estendendola, la concezione meccanicistica di Descartes e dei suoi continuatori. Una profonda modificazione delle vedute geometrico-cinematiche di Descartes si attua con Newton, cui è dovuta l'introduzione di un elemento nuovo: la forza a distanza, quella di gravitazione in particolare. I successi che si conseguono, soprattutto nel campo della meccanica celeste, aprono nuove prospettive alle concezioni meccanicistiche e accendono nuove speranze all'ambizioso disegno di «comporre la macchina», di dare la chiave di ogni fenomeno naturale, così che di ogni sistema si possa, dal presente, ricostruire il passato e prevedere il futuro. Tali speranze, affinati gli strumenti analitici e saggiata in vari e mirabili modi la fecondità dell'impostazione newtoniana, si avvertono particolarmente vive in Laplace, in Lagrange e in molti dei loro contemporanei. In termini matematici si tratta di questo: la storia passata e quella futura di un sistema materiale sono racchiuse in un sistema di equazioni differenziali, risolvendo le quali questa storia può essere ricostruita, o costruita, in modo univoco non appena siano conosciuti la configurazione e l'atto di moto che competono al sistema in esame all'istante che separa per noi il passato dal futuro, cioè in quel che si chiama l'istante iniziale. Non solo i fatti meccanici, ma ogni fenomeno fisico si presume che possa restare costretto entro lo schema strettamente deterministico regolato dalle equazioni della dinamica. Lasciando tuttavia da parte la questione della legittimità delle accennate extrapolazioni, nell'ambito stesso della fisica, già nella prima metà dell'Ottocento, gli sviluppi delle diverse teorie e certi sintomatici contrasti con l'esperienza pongono seri dubbi sulla possibilità, sia pure soltanto concettuale, di ricavare l'intera storia di un corpo dalla risoluzione di un sistema di equazioni e dalla associata conoscenza delle condizioni iniziali. Basterà ricordare il fatto, ben chiaramente messo in luce dal 2° principio della termodinamica (R.J.E. Clausius, 1850), dell'irreversibilità di tutti i fenomeni naturali, laddove le equazioni dinamiche di Lagrange rispecchiano un andamento assolutamente reversibile; e poi la scoperta di fenomeni di isteresi (elastica e magnetica) in conseguenza dei quali gli stati futuri di un corpo possono non dipendere soltanto dallo stato attuale ma anche dagli stati precedenti, quasi che il corpo potesse conservare, per così dire, un ricordo vivo dei trattamenti subiti in passato. In altri termini, l'ipotesi della non-ereditarietà, che è, più o meno tacitamente, a base della meccanica classica, si rivela in molti casi inaccettabile. Così, lo schema meccanicistico, mentre si apre a nuove ricerche e a più sottili evoluzioni, appare ricondotto, sul finire del 19° sec., entro i limiti di un metodo volto a individuare, con un grado più o meno soddisfacente di approssimazione, l'evolversi di un fenomeno meccanico: tanto più soddisfacente quanto più appropriata e pertinente è stata la ricerca e l'individuazione delle cause che efficacemente influenzano il fenomeno, e quanto più questo può considerarsi, per la modestia delle resistenze passive (e quindi delle dissipazioni di energia meccanica), prossimo a un fenomeno reversibile, e abbastanza vicino a un fenomeno non ereditario per la scarsa rilevanza delle tracce lasciate sul sistema dagli avvenimenti passati. Non occorre ricordare peraltro che se queste possibilità di utilizzazione restano ancora valide nella

fisica macroscopica, esse sono cadute nella fisica atomica e subatomica, là dove, cioè, le conseguenze della quantizzazione e le correzioni relativistiche non sono più trascurabili e il determinismo meccanicistico nel senso indicato viene meno: basti ricordare l'impossibilità, sancita dal principio di indeterminazione, di valutare contemporaneamente con precisione posizione e velocità di una particella come sarebbe richiesto per l'applicabilità dei principi della dinamica classica. Ciò tuttavia non sembra pregiudicare in alcun modo la questione dell'oggettiva esistenza di leggi cui soggiacciono i fenomeni del mondo fisico, anche se esse restano del tutto inaccessibili o, per la molteplicità e piccolezza delle cause concomitanti, sono accessibili soltanto a un metodo d'indagine statistica.

Megarica, scuola

Locuz. con la quale si designa il gruppo di pensatori che – secondo uno schema dossografico delineato già dagli antichi e ormai per lo più considerato artificioso – seguirono l'indirizzo inaugurato da Euclide di Megara, dal quale la scuola, fiorita nel 4° sec. a.C., prende nome. Essi avrebbero interpretato la dottrina socratica del bene nei termini della metafisica eleatica dell'unico essere: se il bene, in quanto essere, è uno, tutto ciò che non è il bene, cioè il molteplice, è irreali. Ne seguiva la negazione del movimento, il rifiuto dei dati sensibili, la dimostrazione dell'inconcepibilità del concetto di possibile (dal momento che tutto ciò che è non può non essere, ed è dunque necessario; mentre ciò che non è non può essere, ed è quindi impossibile) e la validità dei soli giudizi identici, nei quali il soggetto è identico al predicato. Particolarmente vicino al procedere zenoniano si rivela il metodo di confutazione per assurdo adottato dai megarici: dalla loro dialettica nacque una serie di argomenti 'eristici', i cosiddetti argomenti megarici ('il mentitore', 'il velato', 'il sorite', 'il calvo', 'il dominatore'), che divennero celeberrimi già nell'antichità, influenzando profondamente sia la dialettica stoica sia la battaglia antidogmatica dello scetticismo. Tuttavia, l'idea che Euclide sia stato il fondatore di una vera e propria scuola, che nel tempo e nella successione degli scolarchi conservò un pensiero omogeneo e unitario, è stata rimessa ampiamente in discussione dalla storiografia moderna, che tende a distinguere, per es., i cosiddetti dialettici (tra i quali Diodoro Crono e Filone), dai megarici e sostiene il carattere artificioso e tardo della *διαδοχή* della scuola. Euclide non sarebbe dunque il fondatore di una vera e propria scuola filosofica, ma una figura del circolo socratico alla quale gli autori di successioni credettero di poter ricondurre, ipotizzando un legame di scuola, una serie di pensatori che in realtà non condividevano un indirizzo filosofico unitario, probabilmente nel tentativo di rintracciare una linea di continuità tra Socrate e gli sviluppi successivi della filosofia. Inoltre, quel poco che si conosce dei suoi scritti non fa supporre nessuna trattazione di problemi ontologici e metafisici nei termini della tradizione eleatica. Oltre a Euclide (che, stando a Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 106, e al proemio del *Teeteto*, ebbe assiduità di rapporti con Socrate – della cui morte fu con ogni probabilità testimone – e fu in amicizia con Platone), vanno ricordati tra i membri della scuola Ebulide (al quale la tradizione fa risalire molti degli argomenti megarici sopra ricordati), Alessino, Diodoro Crono e Stilpone (360-280 a.C. ca.), del quale Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II, 113) ricorda l'abilità sofistica grazie alla quale «primeggiò tanto sugli altri che quasi tutta la Grecia volse lo sguardo verso di lui e seguì la scuola m.». Secondo le testimonianze di Plutarco (*Socratis et socraticorum reliquiae*, II O 29) e di Simplicio (II O 30) Stilpone negò la validità di ogni forma di logica discorsiva, sostenendo la validità del solo giudizio di identità; nel suo ideale di apatia e di autosufficienza una parte di storiografia ha creduto di rintracciare un elemento di contatto con la scuola cinica (→ cinici).

Mentalismo

Termine adoperato per indicare le concezioni che identificano il contenuto della conoscenza con stati mentali; in questo senso nel sec. 20° è stata considerata una forma di m. la gnoseologia di Locke, Berkeley e Hume, che riduce i dati della conoscenza a percezioni della mente. Forme di m. sono state anche considerate la filosofia di J.S. Mill e l'atomismo logico di Moore e di Russell. L'etichetta di m. è stata abitualmente usata in senso critico per riferirsi alle teorie psicologiche che fanno ricorso a entità, processi e stati mentali inosservabili (come intenzioni, desideri, credenze, ecc.) per spiegare il comportamento umano, e al m., in quanto dottrina psicologica non empiricamente controllabile, sono stati contrapposti, come teorie più soddisfacenti, il comportamentismo e l'organicismo pragmatistico. Dewey, tra gli altri, ha intrapreso una critica sistematica del m. in *Logic, the theory of inquiry* (1939; trad. it. *Logica, teoria dell'indagine*), offrendo come alternativa una concezione che vede l'attività della mente come prosecuzione naturale del comportamento organico. Il m. è stato fortemente criticato anche da Wittgenstein e dalla sua scuola e, più recentemente, da Quine, che, considerando non scientifico l'appello alle nozioni mentali nella teoria del significato oltre che in psicologia, in una serie di influenti opere e saggi ha avanzato argomenti a favore del comportamentismo skinneriano. Più recentemente, tuttavia, alle difficoltà che hanno messo in crisi il comportamentismo ha fatto seguito una ripresa del m. nel cognitivismo, dove i processi mentali sono considerati come un legittimo oggetto di studio della psicologia.

Modernismo (più precisamente m. cattolico)

Moto di interno rinnovamento del cattolicesimo promosso da alcuni esponenti della cultura cattolica, soprattutto sacerdoti, tra la fine del 19° sec. e gli inizi del 20° sec., condannato dalla Chiesa cattolica con il decreto *Lamentabili sane exitu* e con l'enciclica *Pascendi* (1907).

Un movimento eterogeneo. Il termine apparve tra il 1904-05 e fu adoperato dapprima solo dagli avversari del movimento; sollevò quindi la protesta dei 'modernisti' che tenevano a dichiararsi cattolici e «vivi in armonia con lo spirito del loro tempo», affermando (Programma dei modernisti, risposta all'enciclica di Pio X, 1908) di voler «adattare» la religione cattolica a «tutte le conquiste dell'epoca moderna nel dominio della cultura e del progresso sociale», ma dichiarando altresì il loro proposito di voler rimanere nella Chiesa per operare una riforma in essa e non contro di essa. Si affermava che la tendenza ad armonizzare i dati centrali della rivelazione neotestamentaria con le forme mutevoli della cultura e della spiritualità 'moderna' circostante, costituisce una tendenza immanente del fatto cristiano, la quale ha permesso un'efficace presenza del cristianesimo nella cultura di ciascuna epoca; e d'altra parte il concetto di tradizione, implicante insieme continuità ed evoluzione, avrebbe reso possibile, all'interno del cattolicesimo, uno sviluppo del dogma nelle sue formulazioni, che rispecchiano nella loro terminologia l'ambiente filosofico nel quale sono sorte. Tuttavia, se nella storia del cattolicesimo si scorge un continuo e spesso difficile equilibrio fra storia e dogma, è anche vero che molte delle correnti eterodosse ed ereticali – soprattutto quelle a carattere più schiettamente speculativo – sono appunto sorte dalla rottura di quell'equilibrio e dalla dissoluzione dell'elemento più schiettamente religioso e dogmatico in formule puramente filosofiche e culturali. Così il m., proprio per il fatto di prendere a strumento di ricerca scientifica nel campo del fenomeno religioso il metodo storico nato sotto il segno della critica razionalistica e dell'agnosticismo

religioso, poteva portare anche fuori della tradizione cattolica, giungendo a posizioni critiche e speculative che negavano il soprannaturale e la sua presenza nella storia: fu questa infatti la parabola del m. biblico di Alfred Loisy. Vi erano però anche altre esigenze nel m. cattolico che, indicando la volontà di superare gli schemi dell'aristotelismo scolastico – e soprattutto in polemica contro il neotomismo –, vanno diversamente valutate; non si può infatti sottovalutare, nell'apologetica religiosa, per es., di Lucien Laberthonnière, di Tyrrell, di Buonaiuti, il richiamo all'esperienza religiosa come testimonianza interiore della verità della fede, la polemica contro l'intellettualismo e l'estrinseco soprannaturalismo, e il corrispondente tentativo di una nuova apologetica che tenesse conto della naturale aspirazione al soprannaturale, come di una storia del dogma che non fosse allineamento di formule, ma ricerca di che cosa il dogma ha significato nell'anima della Chiesa (→ immanenza). È evidente la molteplicità e disparità di motivi che furono nel m., sicché non è possibile ridurlo a un unico sistema, ma è piuttosto da studiare nell'opera delle singole personalità che l'hanno espresso.

Origini e sviluppi del modernismo. Storicamente, le origini del m. vanno ricercate nel rinnovamento della scienza ecclesiastica durante il sec. 19° e nell'influenza esercitata su di essa dalla filosofia contemporanea (vitalismo, pragmatismo, contingentismo, idealismo) e dai progressi compiuti dalla metodologia storiografica; basti ricordare, in campo cattolico, i saggi di nuova apologetica contenuti nell'opera di Newman o di Johann A. Möhler e poi di Blondel, le dottrine di Hermes e di Günther, il cattolicesimo liberale con tutte le sue implicazioni politiche; in campo non cattolico, l'enorme influenza della filosofia religiosa di Schleiermacher, Louis-Auguste Sabatier e il protestantesimo liberale, ecc.; motivi e indirizzi che tutti contribuirono, in misura diversa e a volte anche come termini polemici, a un rinnovamento profondo delle scienze ecclesiastiche. Il m. come tale ebbe una prima manifestazione in Francia con gli scritti di Loisy: anzi è stato considerato vero 'manifesto' dei modernisti il suo libro *L'Évangile et l'Église* (1902; trad. it. *Il Vangelo e la Chiesa*) ove, in polemica con l'interpretazione individualistica e antistoricistica del cristianesimo e della sua storia delineata da Adolph von Harnack, Loisy tratteggiava una nuova apologetica del cattolicesimo fondata sulla tesi di una continua evoluzione del messaggio cristiano, resasi necessaria per adattare la nozione e l'attesa del regno, nella quale Loisy trovava l'essenza del Vangelo, alle condizioni variabili dei tempi e dei luoghi. Accanto a Loisy, Le Roy (nel suo articolo *Dogme et critique* apparso nella rivista *Quinzaine* nel 1905, pubbl. in vol. nel 1907) affermava, contro la nozione intellettualistica, estrinsecistica del dogma, il valore prevalente del senso pratico e morale del dogma stesso. E già prima Blondel, poi Laberthonnière, avevano sostenuto la necessità di sostituire l'apologetica tradizionale con un'apologetica che traesse argomento, per una dimostrazione del divino, dalle intime esigenze dell'anima individuale. In Inghilterra Tyrrell, appellandosi all'insegnamento del card. Newman, formulava con chiarezza i presupposti mistici ed extrarazionali impliciti nell'interpretazione modernista del cristianesimo. L'Italia ebbe una parte notevole nella polemica modernista: prima con gli *Studi religiosi* (1901) diretti da Salvatore Minocchi con la collaborazione di un gruppo di ecclesiastici (Umberto Fracassini, Giuseppe Bonaccorsi, Giovanni Semeria, Buonaiuti) e soprattutto attraverso l'opera della *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (1905) diretta da Buonaiuti, poi con *Nova et vetera* diretta dallo stesso e con il *Programma dei modernisti e le Lettere di un prete modernista* (1909), opere apparse anonime ma anch'esse dovute a Buonaiuti. Ed è anche significativo l'intervento di un gruppo laico milanese (Alessandro Casati, Tommaso Gallarati-Scotti, Stefano Jacini, Aiace Alfieri) che pubblicò (dal 1907) *Il rinnovamento*, rivista di programma apertamente modernista; e ancora a un laico, Antonio Fogazzaro, si deve l'opera che diede più ampia notorietà al movimento modernista, *Il santo* (1906), intesa a difendere le

aspirazioni dei modernisti ma restando tuttavia alla delineazione di atteggiamenti sentimentali senza riuscire a cogliere le peculiari caratteristiche del movimento. Ancora in Italia, è notevole il caratterizzarsi del m. sul terreno politico sociale, soprattutto nell'opera di Romolo Murri (il quale più tardi si sottometterà alla Chiesa), che diede vita alla democrazia cristiana.

La Chiesa cattolica tra reazione e rinnovamento esegetico. La reazione della Chiesa cattolica al m. fu di estrema decisione: tra il 1903 e il 1907 numerose opere di modernisti furono messe all'Indice; la Commissione biblica prese posizione contro alcune tesi della critica biblica: uscì quindi nel luglio 1907 il decreto *Lamentabili sane exitu* e due mesi dopo l'enciclica *Pascendi dominici gregis*; nel 1910 con il motu proprio *Sacrorum antistitum* fu prescritto il cosiddetto giuramento antimodernista. In questi documenti il m. è condannato come «la sintesi di tutte le eresie» perché in esso sarebbero rifluiti tutti gli «errori» del pensiero moderno: relativismo, soggettivismo, razionalismo, agnosticismo, immanentismo, storicismo, portando alla risoluzione della fede nel sentimento, del dogma nella storia, della Chiesa in una pura società mistica. Le condanne ecclesiastiche (in partic. l'enciclica *Pascendi*) indicavano la necessità di contrapporre alle nuove tendenze l'insegnamento di filosofia e teologia scolastica, insieme al più attento controllo sui professori. I modernisti reagirono variamente, o sottomettendosi o, i più in vista, ponendosi in aperta polemica con i provvedimenti ecclesiastici; va tra l'altro ricordato l'atteggiamento dei professori cattolici tedeschi che, in nome della libertà di ricerca scientifica nel cattolicesimo, rifiutarono il giuramento che li avrebbe posti in situazione d'inferiorità davanti ai colleghi protestanti: la Santa Sede concesse allora ai professori tedeschi docenti nelle facoltà teologiche l'esonero dal giuramento. Alcune istanze dei modernisti (come una maggiore attenzione alla storia, ai metodi storico-critici, alla tradizione biblica e patristica) sono state in seguito tenute presenti sia dal magistero sia dalla teologia. Per quanto riguarda gli studi biblici, per es., Pio XII con la *Divino afflante spiritu* (1943), riallacciandosi alla *Providentissimum Deus* (1893) di Leone XIII (che aveva esortato gli esegeti cattolici ad acquisire un'autentica competenza scientifica sia nello studio delle antiche lingue d'Oriente sia nell'esercizio del metodo storico-critico), sottolineava la necessità e l'utilità dell'esegesi storico-critica. Contro una certa esegesi mistica soggettivistica che poneva una dicotomia tra interpretazione scientifica e interpretazione spirituale, l'enciclica rivendicava la stretta armonia tra i due procedimenti, rilevando la portata teologica del senso letterale scientificamente raggiunto. Dopo la costituzione dogmatica *Dei verbum* (1965) del Concilio vaticano II, il documento più ampio sull'interpretazione della Bibbia e sui metodi a essa applicati è *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993) pubblicato dalla Pontificia commissione biblica. Anche nei confronti del dogma sono usati gli stessi metodi storico-critici, come sottolinea il documento *De interpretatione dogmatum* (1990) pubblicato dalla Commissione teologica internazionale.

Il modernismo nelle Chiese riformate. Parallelamente al m. cattolico, si verificò nelle Chiese riformate (in partic. Olanda, Germania e Inghilterra ove fu assai vicino a quello cattolico) un movimento modernistico che prese varie denominazioni. In Olanda, con il nome di «tendenza moderna», ebbe inizio nel decennio 1860-70, e il suo centro fu nell'univ. di Leida e a Utrecht. Si cominciò con una nuova traduzione della Bibbia, che soddisfacesse all'insofferenza che si provava per la traduzione 'ortodossa' con le sue conseguenze (tradizionalismo, dogmatismo, contrasto con il razionalismo allora predominante). Il movimento finì in parte con il condurre all'incredulità e all'abbandono della Chiesa riformata olandese; in parte con l'organizzarsi entro di essa; in parte con l'adesione a gruppi seguaci delle dottrine arminiane, del tutto rinnovatisi 'modernisticamente'. Le varie tendenze rimaste cristiane si riunirono attorno alla Centrale *Commissie voor het Vrijzinning Protestantisme* («Commissione centrale per il protestantesimo

liberale») e altre organizzazioni. In Germania la tendenza teologica «moderna e positiva» si ispirò a Reinhold Seeberg, che chiedeva una nuova maniera d'insegnare la vecchia verità; e, indipendentemente, a Th. Kaftan, che chiedeva una «teologia moderna della vecchia fede»: la modernità doveva consistere nell'applicazione di metodi attuali, mutuati in parte dalla filosofia (riconoscimento dell'autonomia dell'individuo, senso della realtà), e nel tener conto dei problemi e degli interessi contemporanei. Il movimento, che si esaurì nel primo decennio del sec. 20°, si distingueva esplicitamente dalla «teologia liberale», che finiva per dissolvere la sostanza della fede riaffermando la necessità di presentarla in forme nuove. I suoi avversari (specie Albrecht Ritschl) lo combatterono come troppo vicino al movimento della «teologia liberale»; e soprattutto la teologia dialettica (K. Barth) fece cessare ogni interesse per questo indirizzo. Nella Chiesa anglicana il movimento è diffuso tanto nella 'bassa' quanto nell' 'alta' Chiesa e ha risentito fortemente l'influenza dei modernisti cattolici inglesi (Tyrrell): chiede la revisione delle definizioni dottrinali, per metterle in armonia con i risultati delle indagini scientifiche e con le posizioni del pensiero moderno. La sua organizzazione è la Modern churchmen's union; il suo giornale, The modern churchman.

Neocomunitarismo

Corrente della filosofia morale e politica sviluppatasi prevalentemente nel mondo anglo-americano a partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento. Sono considerati suoi principali esponenti lo scozzese MacIntyre (→), gli statunitensi M. Sandel (n. 1953), Walzer (→), R. Bellah (n. 1927) e A. Etzioni (n. 1929), il canadese C. Taylor (n. 1931) e il brasiliano Roberto M. Unger (n. 1947). Per quanto diversi tra loro, questi autori sono accomunati da un atteggiamento critico verso il liberalismo contemporaneo, sia nella versione ispirata al kantismo, sia in quella che si richiama all'utilitarismo: al primo rimproverano una concezione meramente procedurale della razionalità e una visione storica e asociale dell'individuo; al secondo contestano una concezione economicistica della razionalità e una visione dell'individuo come semplice massimizzatore di utilità. A entrambi gli indirizzi i filosofi neocomunitari oppongono una concezione forte della razionalità (capace di valutare e deliberare norme e valori) e una visione storico-sociale dell'individuo, la cui identità morale e politica è inestricabilmente connessa alla comunità di appartenenza. La rivendicazione del primato logico e assiologico della dimensione comunitaria e storica ha portato taluni interpreti a vedere nel n. una forma di neoaristotelismo, di neohegelismo o (nel caso di MacIntyre) di neotomismo.

L'Io e i suoi fini. Il libro di Sandel che secondo alcuni segna l'atto di nascita del n. – Liberalism and the limits of justice (1982; trad. it. Il liberalismo e i limiti della giustizia) – ha come suo principale bersaglio la teoria elaborata da Rawls in A theory of justice (1971; trad. it. Una teoria della giustizia). Gli individui che Rawls colloca nella 'condizione originaria' – eguali, liberi, razionali e spinti all'equità dal fatto di ignorare quale posizione occuperanno nel futuro assetto sociale – rappresentano per Sandel un esempio emblematico dell'inadeguatezza della concezione liberale della persona. Si tratta infatti di soggetti 'vuoti e incorporei', nei quali l'Io viene prima dei fini che persegue: gli individui sono in grado di esaminare con distacco razionale qualsiasi convinzione, legame o circostanza che coinvolga la loro identità. Una simile concezione, oltre a essere irrealistica sotto il profilo psicologico, è per Sandel pericolosa sotto il profilo morale e politico: esistono infatti appartenenze, valori e fini che sono avvertiti dalle persone come 'costitutivi' della loro identità (essere membri «di questa famiglia o comunità o nazione o popolo», essere portatori di «questa storia, come figli e figlie di quella rivoluzione, come cittadini

di questa repubblica») e che quindi non possono essere messi tra parentesi quando si tratta di deliberare sull'assetto sociale e politico; ammesso che fosse possibile, ci troveremmo di fronte non a soggetti liberi e razionali, ma a persone completamente prive di carattere e profondità morale. Nella prospettiva di Sandel la comunità ha quindi una funzione 'costitutiva': essa non indica solo ciò che i membri di una società hanno in comune come concittadini «ma anche ciò che essi sono, non una relazione che scelgono (come in un'associazione volontaria) ma un attaccamento che scoprono». Questo tipo di argomentazioni critiche – fondato sull'idea della natura costitutivamente sociale dell'uomo – viene rivolto da Taylor agli altri versanti della tradizione liberale, ossia ai libertarians alla Nozick o ai classical liberals alla Hayek. Taylor, inoltre, sottolinea quanto inadeguata sia la concezione del soggetto agente implicita nel «liberalismo del mercato»: e al «semplice soppesatore» di preferenze e desideri egli contrappone quindi la figura del «forte valutatore», ossia di un soggetto che non subisce passivamente i suoi desideri, bensì li soppesa e li valuta in relazione a beni più complessi, come per es. la «qualità della vita» o «il tipo di persone che siamo o vogliamo essere» (Human agency and language, 1985).

La priorità del giusto sul bene. Il primato dell'io sui suoi fini (concezione atomistica dell'individuo) porta a una concezione strumentale della società, la quale a sua volta postula il primato del giusto sul bene (ossia, una concezione formale della giustizia). Secondo tale concezione, lo Stato liberale non si fonda su una determinata concezione del bene, ma su un insieme di principi e regole che permettono a ogni individuo di vivere secondo le sue particolari convinzioni; tali principi e regole trovano il loro fondamento nel concetto di giusto, che è prioritario e indipendente rispetto al concetto di bene. Secondo gli esponenti del n. tale priorità è falsa, illusoria e pericolosa. È falsa, perché ogni criterio di giustizia dipende, secondo Taylor, da una determinata concezione del bene: la giustizia di cui parla Rawls, per es., presuppone che si consideri come bene supremo l'autonomia morale dell'individuo. È illusoria, perché nessuna società potrebbe sussistere come semplice somma di interessi e di opinioni particolari, tenuti insieme dall'esigenza di autotutelarsi; è necessario il riferimento a una qualche forma di bene collettivo e condiviso, senza il quale non può prodursi alcun legame sociale autentico e duraturo. Infine, è pericolosa, perché non esistono istituzioni valide per ogni tempo e per ogni luogo e non esistono punti di vista neutrali: ogni soluzione istituzionale, secondo Walzer, ha un carattere storicamente e culturalmente determinato e ogni punto di vista, secondo MacIntyre, si situa in una tradizione e in un contesto morale specifici.

La concezione della comunità. Uniti nella critica al liberalismo, gli esponenti del n. si dividono nella proposta di modelli alternativi. Alcuni (Taylor, Walzer) si sono limitati a una critica di tipo filosofico, accettando – anche se con alcuni importanti distinguo – lo Stato di diritto della tradizione liberale; altri (Sandel, MacIntyre, il primo Unger) hanno elaborato dei modelli alternativi centrati sulla dimensione comunitaria, che tuttavia sono stati criticati per la loro vaghezza o per la loro scarsa praticabilità. Va infine osservato che lo stesso concetto di comunità ha assunto a volte i connotati della nazione o della patria, altre volte quelli del gruppo etnico o culturale, altre ancora quelli dei gruppi di piccole dimensioni (famiglia, Chiesa, associazioni): di qui le oscillazioni, persino nella stesso autore, tra un n. di tipo nazionalista e 'repubblicano', un n. pluralista e 'multiculturalista' e un n. 'associativo'.

Neoempirismo (o Empirismo Scientifico)

Termine talvolta usato come sinonimo di neopositivismo o positivismo logico (→), talaltra per indicare la fusione (nel Circolo di Chicago) del positivismo logico di origine europea (Circolo di Vienna) con il pragmatismo e lo strumentalismo statunitensi.

Neohegelismo

Movimento filosofico sorto nella seconda metà del 19° sec. che si ispira all'idealismo hegeliano, ma ne trasforma più o meno profondamente la dottrina (→ neoidealismo).

Neoidealismo

Termine con cui si indica una serie di posizioni e di orientamenti filosofici che riprendono e svolgono variamente alcuni temi dell'idealismo tedesco, soprattutto di Hegel. Più in partic., con questo termine vengono designati due movimenti di pensiero che si svilupparono, uno nell'area culturale angloamericana e l'altro in quella italiana, tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento. Con *The secret of Hegel* (2 voll., 1865), Stirling diffuse largamente in ambiente britannico la filosofia hegeliana, presentata come il perfezionamento del pensiero di Kant, in funzione antipositivistica e antievoluzionistica. Sempre nel quadro della reazione polemica contro il positivismo si collocò la riflessione di Green (Introduzione alla edizione di *A treatise on human nature* di Hume del 1874; *Prolegomena to ethics*, post., 1883, trad. it. *Etica*) che si esplicava in una critica totale di ogni empirismo ed evolucionismo: solo la coscienza eterna, di cui le singole coscienze sono le manifestazioni concrete, è condizione necessaria della molteplicità. Il maggiore rappresentante del n. inglese fu Bradley: in *Appearance and reality* (1893; trad. it. *Apparenza e realtà*), la sua opera più celebre e controversa, egli prendeva le mosse da un radicale scetticismo nei confronti dell'esperienza, intrinsecamente contraddittoria, per postulare l'esistenza di un assoluto quale risoluzione di tutte le contraddizioni del finito. Tale formulazione dell'assoluto, tuttavia, apparve ad altri importanti interpreti del n. inglese (Bosanquet, *The principle of individuality and value*, 1912; MacTaggart, *The nature of existence*, 2 voll., 1921-27, trad. it. *La natura dell'esistenza*) alquanto distante dalla dialettica hegeliana del finito e dell'infinito: se Hegel aveva teso a dimostrare la razionalità del finito, Bradley giungeva a una svalutazione del finito, risolvendolo in maniera piuttosto platonica e mistica nell'assoluto. Royce può senz'altro considerarsi il più importante esponente del n. negli Stati Uniti, dove il pensiero di Hegel fu inizialmente divulgato da W.T. Harris, autore, tra l'altro, di un'esposizione della Logica hegeliana (*Hegel's logic*, 1890). Nella sua opera fondamentale, *The world and the individual* (2 voll., 1900-01; trad. it. *Il mondo e l'individuo*), Royce sviluppò il suo idealismo arricchendolo originalmente con il pragmatismo di Peirce e di W. James: l'intento di fondo della sua speculazione consisteva nel definire un assoluto nel quale non si annullassero le concrete differenze individuali. In Italia il centro di studio e di diffusione dell'idealismo fu, nella seconda metà dell'Ottocento, Napoli; principalmente per opera di Vera (Introduction à la philosophie de Hegel, 1855), di De Sanctis (per quanto riguarda l'Estetica hegeliana) e di Spaventa, che elaborò una riforma dell'hegelismo in senso marcatamente soggettivistico (*Le prime categorie della logica di Hegel*, 1864; *Principi di filosofia*, 1867, ripubblicato nel 1911 a cura di Gentile con il titolo *Logica e metafisica*): distinguendo idea-natura-spirito, Hegel mostrava, secondo Spaventa, di non avere conseguito la perfetta identità di Io e non-Io, di non avere del tutto «mentalizzato» il reale, ossia di non averlo completamente ridotto alla coscienza. Tale interpretazione dell'idealismo fu radicalizzata da Gentile – insieme a Croce il maggiore rappresentante del n.

italiano – il cui «attualismo» negava qualunque residuo oggettivo di un essere estraneo al pensiero: tutto deve risolversi nell'immanenza dello spirito, inteso come atto del pensare, infinito, libero e creatore di sé (La riforma della dialettica hegeliana, 1913; Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916). A una simile formulazione soggettivistica dell'idealismo, Croce contrappose la propria riforma della dialettica hegeliana, innestando l'opposizione all'interno del limpido sistema di distinzioni concettuali della sua filosofia dello spirito. L'idealismo crociano si configurava in questo modo come uno «storicismo assoluto» rigorosamente immanentistico («la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia»; La storia come pensiero e come azione, 1938): l'unica realtà è lo spirito che viene liberamente svolgendosi.

Neokantismo

Denominazione con la quale vengono designate una serie di scuole e correnti filosofiche affermatesi in Germania nella seconda metà dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento e diffuse anche in Francia, Inghilterra e Italia. La caratteristica comune di queste correnti era il ritorno, sia pure in modi e forme diversi, al pensiero di Kant, e un rifiuto dell'irrazionalismo e della filosofia della natura romantica. Precursori di questa tendenza possono considerarsi Liebmann, Zeller, von Helmholtz e Lange, che stimolarono uno studio approfondito dell'opera kantiana. Sviluppi del kantismo in senso positivisticorealistico si ebbero con Riehl, mentre altri studiosi ne tentavano un'elaborazione più o meno apertamente metafisica. Tra le scuole neokantiane la più importante è la Scuola di Marburgo (→) – i cui protagonisti furono H. Cohen, Natorp e Cassirer – che interpretò il kantismo soprattutto come «teoria dei principi della scienza e della cultura», mettendo in rilievo il piano logico-trascendentale e respingendo qualsiasi tentativo di fondazione psicologica. In Cohen il pensiero di Kant viene problematizzato radicalmente; si sottolinea il ruolo del pensiero di fronte al dato e della forma di fronte al contenuto, e ciò conduce a una critica di tutte le «datità» kantiane (particolarmente per quanto riguarda il concetto di cosa in sé e l'opposizione intuizione-categoria). L'obiettivo è quello di delineare la struttura categoriale e la logica delle scienze matematiche e fisiche. Lo stesso obiettivo, con maggior penetrazione metodologica e ampiezza di interessi, è perseguito da Natorp, il cui merito è soprattutto quello di aver applicato anche alla psicologia il metodo trascendentale. Cassirer estese infine questo metodo all'intera gamma dei fenomeni culturali (linguaggio, mito, arte, religione, ecc.), dando vita a una concezione in cui assume fondamentale importanza la nozione di attività simbolica. Alla Scuola di Marburgo si oppose la Scuola di Gottinga (Nelson), che cercò di giungere a una fondazione psicologica della deduzione trascendentale kantiana, senza incorrere nel relativismo e nel riduzionismo psicofisiologico. Notevole influenza ebbe inoltre la Scuola di Heidelberg (detta anche scuola del Baden), i cui massimi rappresentanti furono Windelband e Rickert. Windelband ritenne di poter riformulare il problema epistemologico kantiano in un più vasto contesto assiologico, elaborando cioè una filosofia dei valori: per es., per Windelband il giudizio, inteso in senso kantiano, è una funzione valutativa, poiché il valore cui fa riferimento è la verità. Particolarmente rilevante, in Windelband, la distinzione tra scienze nomotetiche (scienze della natura) e scienze idiografiche (scienze storiche). Rickert, proseguendo su questa linea, sviluppò una vera e propria filosofia della cultura, distinguendo nettamente tra il mondo degli oggetti della percezione (e della scienza naturale) e il mondo degli oggetti non sensibili, ossia degli oggetti colti attraverso un processo intellettuale (Verstehen). Il concetto kantiano di esperienza poteva così estendersi ad abbracciare la storia. Legato a precisi interessi logici e scientifici, nonché politici e sociali (per es., al socialismo riformista), il n. decadde rapidamente con il rapido mutare delle condizioni storiche e

culturali all'inizio del Novecento, influenzando peraltro in maniera determinante i successivi sviluppi della filosofia contemporanea.

Neopitagorismo

Movimento filosofico-religioso, fiorito (1° sec. a.C. 2° d.C.) ad Alessandria, che si ricollega ecletticamente, non solo e non tanto all'antico pitagorismo – con le sue dottrine dei numeri, della trasmigrazione delle anime, ecc. – quanto alle scuole platonica, aristotelica e stoica. Ha il suo fondatore, secondo alcuni, in Nigidio Figulo, il suo maggiore esponente in Apollonio di Tiana e altri rappresentanti in Moderato di Gades, Nicomaco di Gerasa, Numenio di Apamea, e, per alcuni aspetti, lo pseudo-Ermete Trismegisto. Tipiche di questa corrente sono la tendenza a mitizzare le figure di Pitagora e dei suoi seguaci e la produzione di una vasta letteratura pseudopitagorica, che attribuisce cioè a personalità più o meno determinate dell'antico pitagorismo opere che in realtà contengono concezioni proprie solo del pitagorismo recente. Caratteri generali del pensiero neopitagorico, che ha un'intonazione accentuatamente religiosa, sono il radicale dualismo di mondo e Dio, di carne e spirito (l'antico concetto pitagorico della perfezione acquista il significato di un mezzo con cui l'individuo si libera dal peso della sua natura mondana per rivolgersi intensamente al divino), la concezione di forze spirituali mediatrici e la fede in una rivelazione trascendente la ragione umana.

Neoplatonismo

Movimento di pensiero che, estendendosi all'incirca dalla metà del 2° sec. d.C. fino alla metà del 6° (e ad Alessandria anche alla metà del 7°), è caratterizzato dalla tendenza a rinnovare le concezioni del platonismo e a integrarle con tutto il tesoro di verità che appare ricavabile da ogni altro sistema di filosofia greca e con le molteplici esperienze religiose venutesi accumulando nella cultura ellenica, riprendendo e sviluppando soprattutto motivi già apparsi nel platonismo medio e nel neopitagorismo: per questo il n. può considerarsi come l'ultimo messaggio della filosofia greca. In generale si distinguono in esso tre correnti, prevalentemente orientate l'una verso la speculazione metafisica, l'altra verso la religione e la teurgia, e la terza verso l'erudizione.

Il neoplatonismo metafisico. Soprattutto metafisico è l'orientamento della più antica e importante scuola neoplatonica, fondata secondo la tradizione da Ammonio Sacca e rappresentata dai suoi scolari Erennio, Longino, Origene (forse da distinguere dall'Origene cristiano, che peraltro è stato anch'egli discepolo di Ammonio) e Plotino, massimo fra tutti e principale elaboratore delle dottrine del sistema neoplatonico, noto soprattutto attraverso le Enneadi (→). Discepoli di Plotino sono Amelio e Porfirio, appartenenti alla stessa scuola, la quale è d'altronde idealmente continuata dalla scuola di Siria, a capo della quale è Giamblico e cui appartengono, inoltre, Teodoro di Asine, Sopatro di Apamea e Dessippo. Erede ideale della scuola di Siria, sempre in seno a questa prima corrente, è infine, sia per l'orientamento filosofico sia per la tendenza critico-esegetica, la scuola di Atene, che nel 5° sec. ha in Proclo il suo maggior esponente. Questa scuola di Atene non è, del resto, che l'antica Accademia platonica, nella fase terminale della sua quasi millenaria esistenza, conclusasi con l'editto giustiniano del 529 che pose termine a ogni insegnamento filosofico ad Atene. Suoi principali rappresentanti furono Plutarco di Atene, Siriano, Domnino, e, dopo Proclo, Marino, Isidoro, Damascio, Simplicio e Prisciano. A questa corrente che da Plotino si sviluppa fino al 6° sec., i primi filosofi cristiani, soprattutto greci,

attinsero largamente, accettandone sia la concezione del filosofare come ascesa verso Dio, sia la problematica filosofico-religiosa.

Il neoplatonismo religioso e teurgico. Alla seconda grande corrente del n., soprattutto improntata a spirito religioso e teurgico, appartiene la scuola di Pergamo, che si riconnette alla scuola di Siria attraverso la figura del suo fondatore, Edesio, discepolo di Giamblico. L'interesse per la sfera religiosa diventa qui prevalente, e la preoccupazione di giustificare le credenze religiose tradizionali si traduce in una decisa difesa del politeismo antico. S'intende quindi come rappresentante tipico di questa scuola sia, nel 4° sec., l'imperatore Giuliano l'Apostata, l'ultimo grande difensore della religione antica contro l'ormai avvenuta vittoria del cristianesimo. Altri seguaci di questo indirizzo neoplatonico sono, tra gli scolari di Edesio, Massimo, Crisanzio, Prisco ed Eusebio; ma i più notevoli sono, accanto a Giuliano, Sallustio ed Eunapio di Sardi.

Il neoplatonismo erudito. All'ultima grande corrente del n. appartiene anzitutto la scuola di Alessandria, fiorita in questa città fra la prima metà del 5° e la prima del 7° secolo. La tendenza erudita, che già si è vista assumere importanza notevolissima nella scuola d'Atene, diventa qui predominante. All'assopimento dell'interesse metafisico corrisponde d'altra parte un'accentuazione della curiosità in stretto senso scientifico, che provoca una nuova fioritura delle indagini matematiche e naturalistiche e spiega insieme l'importanza anche maggiore che, in questa fase del n., assume colui che almeno nell'epoca più matura e indipendente della sua attività intellettuale appare come il filosofo della scienza empirica, Aristotele. Tra i rappresentanti della scuola di Alessandria si distinguono specialmente Ipazia, Sinesio di Cirene, suo scolaro e poi vescovo di Tolemaide; Ierocle di Alessandria, autore di un importante trattato sulla provvidenza; i commentatori di scritti platonici e aristotelici Ermia, Ammonio, Giovanni Filopono, Asclepio, Olimpodoro, Elia, Davide, Stefano di Alessandria. Altri dotti o scienziati che, pur non appartenendo propriamente alla scuola alessandrina, ne subiscono tuttavia l'influsso sono Alessandro di Licopoli, Asclepiodoto di Alessandria, Nemesio di Emesa, Giovanni Lido. Alla stessa corrente rappresentata dalla scuola alessandrina si ricollegano idealmente, infine, i neoplatonici dell'Occidente latino, i quali, pur senza appartenere propriamente a una scuola, partecipano comunque dei caratteri essenziali del n. alessandrino, antepoendo l'attività erudita ed esegetica a quella speculativa e conciliando tale atteggiamento filosofico con la loro prevalente fede cristiana. Tra questi neoplatonici, la cui attività si svolge fra la metà del 3° e il principio del 6° sec. e che con le loro opere latine contribuiscono fortemente alla diffusione del pensiero classico nella cultura occidentale e alla preparazione della filosofia medievale, hanno particolare importanza Calcidio, Macrobio, Marciano Capella e soprattutto Boezio; da ricordare anche Cornelio Labeone, Mario Vittorino, Vettio Agorio Pretastato e Favonio Eulogio.

I limiti cronologici. Se si considera il n. in termini più ampi rispetto al significato che si è finora venuto delineando, si è indotti a spostare la data d'inizio dell'indirizzo neoplatonico a un'età sensibilmente anteriore a quella indicata (in questo caso il maggiore iniziatore della teologia mistica e negativa del n. viene indicato in Filone d'Alessandria, mentre nel neopitagorismo e negli scritti dello pseudo-Ermete Trismegisto si notano già temi caratteristici del n.) e a considerare, d'altra parte, l'influsso di esso ben oltre il termine della storia del pensiero antico. Questa sua influenza fu largamente facilitata dalla fortuna che il n., e in genere il platonismo, ebbe nel pensiero cristiano che accettò, pur trasferendoli su altro piano, molti suoi motivi caratteristici: basti a questo proposito ricordare gli scritti teologici composti, secondo ogni verosimiglianza, da un neoplatonico del 5° sec. e più tardi attribuiti al Dionigi Areopagita, seguace di s. Paolo, ricordato negli Atti degli Apostoli. Tali scritti furono perciò considerati come risalenti alla migliore tradizione cristiana e, tradotti in latino nel 9° sec. da Giovanni Scoto

Eriugena, trasmisero l'influsso del n. non solo sul pensiero di quest'ultimo ma anche su molti aspetti della mistica e della teologia dell'età scolastica. A proseguire l'influenza del n. verranno poi, nel 13° sec., le versioni di alcuni scritti di Proclo, ma per una vera rinascita si deve attendere l'Umanesimo, che, tra le altre opere dell'antichità classica, riscoprì le Enneadi; queste, tradotte da Ficino insieme agli scritti dello pseudo-Ermete Trismegisto, sono elemento essenziale del platonismo fiorentino e, più tardi, del platonismo della scuola di Cambridge. Né qui finisce la fortuna di motivi neoplatonici, se consideriamo che essi possono ritrovarsi nella filosofia romantica che li mutua soprattutto dalla tradizione magico-filosofica del Rinascimento.

Neopositivismo

Movimento filosofico del sec. 20°, denominato anche empirismo logico e, più propriamente, positivismo logico (→).

Movimento filosofico sorto verso la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento in vari paesi e che ebbe particolare sviluppo in Inghilterra e negli Stati Uniti. In ambito anglosassone i suoi principali esponenti furono H.W.B. Joseph, Harold A. Prichard, Moore (→) e Russell (→) e, per certi aspetti, S. Alexander. Pur convergendo su un tema comune, quello del rapporto tra la coscienza e il suo oggetto, spesso assai diverse furono le singole posizioni e le interpretazioni dei due termini del rapporto, così come estremamente complesse possono ritenersi le relazioni tra n. inglese e n. americano, maggiormente legato il primo (specie con Moore) alle tesi di filosofi come Brentano e Meinong. Il n. americano, sorto in polemica con l'idealismo di Royce, ebbe come maggiori esponenti Perry e Montague, che, insieme a Edwin B. Holt, Walter T. Marvin, Pitkin e Spaulding, ne enunciarono nel 1910 il 'programma' e la 'piattaforma'. Il problema era quello di fornire una spiegazione dell'indipendenza dell'oggetto reale dalla relazione conoscitiva in cui entra, pur senza ripristinare il dualismo tra conoscente e conosciuto (soluzione speculativa storicamente superata). Il n. americano dedicò quindi particolare attenzione agli aspetti 'soggettivi' del processo conoscitivo (illusione, errore, qualità secondarie, ecc.) nel tentativo di riconciliare mondo del vissuto e mondo reale (in armonia con le tesi metafisiche di James). Il rifiuto della stretta connessione introdotta dall'idealismo tra metafisica ed epistemologia portava inoltre il n., da un lato, a una piena adesione alla dottrina delle relazioni esterne e, dall'altro, a un'analisi critica del cosiddetto «predicamento egocentrico» (Perry), secondo cui l'esistenza sarebbe condizionata in modo determinante dalla conoscenza (il che non significa peraltro disconoscere qualunque forma di collegamento). Monismo epistemologico (nel senso di un'identità 'numerica' di coscienza e oggetto, con l'ammissione di un'esperienza «pura», come in James, anteriore alla relazione conoscitiva, sulla cui base quest'ultima andrebbe spiegata) e pluralismo ontologico furono gli esiti più coerenti, sebbene non gli unici, del n., che ben presto – nonostante la pubblicazione, nel 1912, dell'opera collettiva *New realism: cooperative studies in philosophy* – travagliato da contrasti interni e dall'impossibilità di articolare convincentemente, al di là delle serrate critiche all'idealismo, una sua costruttiva posizione filosofica (il maggiore ostacolo essendo costituito proprio dagli aspetti 'soggettivi' della conoscenza), lasciava il passo a nuovi orientamenti, tra cui, per es., il cosiddetto realismo critico (Lovejoy, Pratt, Rogers, Durant Drake, Strong, Sellars, Santayana). N. è denominata anche la filosofia di Oswald Külpe.

Neoscolastica

Movimento filosofico (detto anche neotomismo) che, contro le tendenze della filosofia moderna da Descartes in poi, intende restaurare il realismo sulla base dell'indirizzo aristotelico-tomistico. Sorto in Italia (a Piacenza) per opera del can. Vincenzo Buzzetti (1777-1824) e dei discepoli Serafino e Domenico Sordi, si diffuse anche a Roma e a Napoli. Tra i principali promotori vi furono anche i pp. Luigi Taparelli d'Azeglio, Liberatore, G.M. Cornoldi, Zigliara, il can. Sanseverino, mons. Talamo, il card. Giuseppe Pecci (fratello di Leone XIII); in Germania il p. Joseph Kleutgen (1811-83). Questa rinascita del tomismo fu legittimata dall'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, la quale incitò a introdurre nell'insegnamento cattolico lo studio dei grandi maestri della scolastica e specialmente di Tommaso d'Aquino. Nel 1889 fu costituito nell'univ. di Lovanio l'Istituto superiore di filosofia, di indirizzo tomistico, sotto la direzione dell'abate Mercier, poi cardinale. Suo organo fu la *Revue néoscolastique* (1894). La n. italiana riprese vigore con la fondazione nel 1909 della *Rivista di filosofia neoscolastica* e la creazione (1921) dell'univ. cattolica del Sacro Cuore di Milano. In questa nuova fase (animata dall'attività scientifica di A. Gemelli, Olgiati, E. Chiochetti, Zamboni, Masnovo, Bontadini e di altri) essa tende a cogliere quegli elementi del pensiero moderno che possano arricchire il tomismo e renderlo più adatto a soddisfare le esigenze della spiritualità contemporanea. La n. ha dato notevole impulso allo studio e all'edizione di testi medievali e, contro le tesi positivistiche, ha sostenuto l'importanza della riflessione metafisica e teologica, nonché la legittimità della fede per l'uomo moderno.

Occamismo

Le dottrine filosofico-teologiche di Guglielmo di Occam (→) e dei suoi seguaci, come Gregorio da Rimini, Giovanni di Mirecourt, Nicola d'Oresme, Giovanni Buridano, Pietro d'Ailly, Marsilio di Inghen, Gabriel Biel. La generale caratteristica dell'o. è la posizione critica di fronte all'aristotelismo e ai tentativi di stabilirne la concordia con la teologia (quindi in partic. contro il tomismo). Di qui, da un lato, la netta distinzione tra filosofia e teologia, dall'altro, la critica dei capisaldi della metafisica e della fisica aristotelica: di particolare rilievo l'accento posto sulla realtà individuale come oggetto diretto di conoscenza contro i procedimenti astrattivi (l'universale non ha alcuna corrispondenza nella realtà ma è solo termine di un processo di generalizzazione e allontanamento dall'esperienza: → nominalismo); la critica del concetto di sostanza e di causa (soprattutto in Nicola di Autrecourt); il fermo volontarismo; l'approfondimento delle strutture logiche del discorso e del linguaggio (in rapporto all'analisi dei segni, sciogliendone il nesso con la cosa significata). Questa posizione critica nei confronti dell'aristotelismo rendeva gli occamisti assai più autonomi anche rispetto alla fisica aristotelica: di qui, proprio in campo occamista, l'affacciarsi dell'ipotesi della pluralità dei mondi, del moto della Terra, la teoria dell'impetus, ecc. In teologia si svolgono da un lato le analisi logico-grammaticali in senso nominalistico, dall'altro si rende il discorso teologico più autonomo dalle strutture aristoteliche, oltre allo svolgimento di alcune tesi fondamentali (ma variamente sostenute): una forte limitazione dei poteri della ragione (anche per le dimostrazioni dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, sottoposte a critica), l'accentuazione – in rapporto al volontarismo – dell'assoluta potenza di Dio (de potentia Dei absoluta) con importanti conseguenze sia nel campo della dottrina della giustificazione e della grazia sia nel campo delle ipotesi fisiche. L'o. ha avuto larghissima influenza nel periodo tra il Trecento e il Seicento, contribuendo alla progressiva dissoluzione dell'aristotelismo scolastico.

Occasionalismo

In generale, ogni dottrina che, nella dipendenza di un fenomeno da un altro fenomeno, veda soltanto una «causa occasionale» rispetto alla causa reale costituita dall'azione dell'universale principio divino, determinante l'accadere del tutto. In partic., poi, con il nome di o. si designa il complesso storico di dottrine che, dopo la distinzione cartesiana delle due sostanze (res cogitans e res extensa), cercò di spiegare il rapporto tra l'accadere psichico e l'accadere corporeo, e che viene perciò anche chiamato più specificamente «o. psicofisico». Dalle limitazioni e dalle critiche alla teoria cartesiana dell'influxus physicus (Clauberg, L. Delaforge) sorse l'o. propriamente detto di Geulincx, negante ogni diretta dipendenza causale tra le due sostanze e sostenente che la corrispondenza tra l'attività psichica e l'attività corporea deriva da un accordo tra esse stabilito da Dio: esse procederebbero come due orologi indicanti perfettamente la stessa ora, senza che il meccanismo dell'uno influisca per nulla su quello dell'altro. Questo o., approfondito soprattutto del versante gnoseologico da Malebranche, fu per certi aspetti ripreso da Leibniz nella dottrina dell'«armonia prestabilita».

Oxford, Scuola analitica di

Indirizzo della filosofia analitica (detto anche filosofia di O. o filosofia del linguaggio ordinario) sviluppatosi nel Novecento, tra le due guerre mondiali e nell'immediato secondo dopoguerra, e promosso da un gruppo di professori dell'univ. di Oxford, i quali, riallacciandosi particolarmente alla filosofia del «senso comune» di Moore e alle tecniche analitiche del 'secondo' Wittgenstein, hanno teorizzato la filosofia come «analisi del linguaggio ordinario». Nella concezione di Ryle (→), generalmente considerato il fondatore della scuola, il compito essenziale della filosofia consiste nel risolvere i rompicapo, gli enigmi, le antinomie della tradizione metafisica attraverso la chiarificazione dei termini coinvolti. Più in partic., coerentemente con la teoria del significato come uso formulata da Wittgenstein nelle Ricerche filosofiche (→), tale metodologia si differenzia da quella teorizzata dal neopositivismo logico in quanto rifiuta l'idea di un linguaggio ideale quale termine di riferimento del linguaggio naturale, individuando in quest'ultimo lo strumento essenziale per la critica delle fallacie filosofiche. Notevoli contributi a tale indirizzo sono venuti dagli studi di Austin (→), in cui l'attenzione si sposta dalla critica della metafisica allo studio approfondito degli elementi del linguaggio ordinario («fenomenologia linguistica»): grazie a un personale metodo di indagine, a metà strada tra la lessicografia e la filosofia, Austin riconosce infatti nel linguaggio comune la presenza di enunciati performativi, ossia di espressioni che, non essendo descrittive, non sono né vere né false, e su questa base giunge a elaborare la sua teoria degli atti linguistici, secondo la quale la comunicazione, in quanto si configura a un tempo come un dire e un fare, implica la compresenza di atti locutivi, illocutivi e perlocutivi. Tra i numerosi filosofi che si sono ispirati, in maniera sempre più libera, alla filosofia del linguaggio ordinario, vanno in partic. ricordati Anscombe, Warnock, Toulmin, Grice, Strawson.

Patristica

Propr., lo studio della dottrina di quei pensatori che la Chiesa considera padri (→ dottori della Chiesa), ma anche, in senso lato, di tutti gli scrittori cristiani vissuti nello stesso periodo, cioè tra il sec. 2° e il 7° (o 8°). La distinzione, nella storia della teologia, tra p. e scolastica (→) nacque nell'età della Riforma, e la p. si tenne per molto tempo distinta dalla patrologia, che si limitava a

nozioni di storia letteraria; ma l'intima connessione tra lo studio dottrinale e lo studio filologico-letterario ha portato al congiungimento delle due nozioni.

Gli studi patristici fino al Settecento. All'inizio degli studi di p. si può porre il *De viris illustribus* di Girolamo, che ebbe continuatori nell'antichità quali Gennadio di Marsiglia, e nel Medioevo Isidoro di Siviglia, Ildefonso di Toledo, Sigeberto di Gembloux (*Liber de scriptoribus ecclesiasticis*), l'Anonimo mellicense (dall'abbazia di Melk, in Austria), ecc.; mentre, tradotta in greco, l'operetta di Girolamo trovava la sua continuazione più importante nella Biblioteca di Fozio. Ma il grande impulso agli studi patristici fu dato dal Rinascimento, con le prime edizioni a stampa curate da illustri umanisti (si ricordi tra tutti Erasmo da Rotterdam), e dalla Riforma, con le controversie che essa suscitò in mezzo agli stessi riformati (e basterà rammentare l'opera di Ecolampadio sull'eucaristia) e tra questi e i cattolici; polemiche continuate durante il periodo della Controriforma, che coincise d'altra parte con il grande sviluppo dell'erudizione filologica, la quale pure diede il suo contributo agli studi patristici. È l'epoca dei grandi editori di testi, J.-B. Cotelier, É. Baluze, F. Chifflet, L. d'Achéry, A. Noël, D. Montfaucon, L.A. Muratori, ecc., e delle grandi collezioni o biblioteche: la *Bibliotheca sanctorum patrum* di M. de la Bigne (Binius, 8 voll. e una appendice, 1575-79), spesso ristampata e divenuta poi la *Magna bibliotheca* (14 voll., 1618-22) e la *Maxima bibliotheca* (27 voll., 1677), più tardi sostituita dalla *Bibliotheca sanctorum patrum* di A. Galland (14 voll., 1765-88), che si poté servire dell'opera degli eruditi del sec. 18°. Di pari passo con le pubblicazioni di testi andavano le storie letterarie: come il *De scriptoribus ecclesiasticis* di G. Tritemio, l'opera omonima di Roberto Bellarmino, la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* di Louis-Ellies Du Pin (1686 segg.), l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (23 voll., 1729-63) di R. Ceillier, l'*Analysis operum sanctorum Patrum* di D. Schram (18 voll., 1780-96), e le opere dei protestanti G. Cave (*Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum*, 2 voll., 1688-98) e G. Schoenemann (*Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum*, 2 voll., 1792-94). Infine, per ciò che riguarda le letterature cristiane orientali, e specie la siriana, basterà citare il nome dei fratelli Assemani.

Gli studi di patristica nell'Ottocento e nel Novecento. Nel sec. 19° l'alleanza tra la p. e la filologia si è venuta facendo sempre più stretta e appare più evidente nell'opera di A. Mai (*Scriptorum veterum nova collectio*, 10 voll., 1825-38; *Spicilegium romanum*, 10 voll., 1839-44; *Nova Patrum bibliotheca*, 1844-45), di J.-B. Pitra (soprattutto lo *Spicilegium solesmense*, 4 voll., 1852 segg.) e di M. J. Routh (*Reliquia e sacrae*, 1814 segg.). Grandi benemerenze, come organizzatore di una grande impresa editoriale, acquistò Jacques-Paul Migne, con la sua *Patrologia*, distinta nelle due serie, greca e latina. Negli ultimi anni del sec. 19° e nel 20°, si sono venute svolgendo grandi collezioni di testi, quali il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* dell'Accademia di Vienna (1866 segg.) e la raccolta dei *Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, che ha presto varcato gli stretti limiti cronologici originari, dell'Accademia di Berlino (1897 segg.). A queste grandi collezioni fanno riscontro, per gli scrittori di lingue orientali, il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum orientalium* (dal 1903), delle univ. cattoliche di Washington e Lovanio, la *Patrologia orientalis* (dal 1907), diretta da R. Graffin e F. Nau, e la *Patrologia Syriaca* di R. Graffin (dal 1894). Attorno a queste poderose imprese, sono sempre da ricordare le edizioni critiche di opere d'autori cristiani comprese nelle maggiori collezioni di classici latini e greci, o nella serie degli *Scriptores antiquissimi* dei *Monumenta Germaniae historica*; e ancora alcune altre collezioni di testi, quali i *Cambridge patristic texts*, diretti da A.J. Mason (dal 1899), il *Florilegium patristicum* di G. Rauschen (1904 segg.), le *Sources chrétienne* (testo e trad. francese, dal 1941 sotto la direzione di H. De Lubac e J. Daniélou), gli *Stromata patristica et medioevalia*, sotto la direzione di Chr. Mohrmann e J.

Quasten (1950 segg.), e il *Corpus christianorum* (dal 1954); inoltre, le collezioni miste, di testi e monografie, quali l'importantissima serie *Texte und Untersuchungen*, cui sono legati soprattutto i nomi di A. von Harnack e O. Gebhardt (dal 1882), *Texts and studies* di Cambridge legati al nome di J. Armitage Robinson (dal 1891), i *Kleine Texte*, diretti da H. Lietzmann, gli *Studies and documents*, diretti da K. e S. Lake (1934 segg.). In Italia si possono ricordare altre due collezioni cessate, cioè la *Bibliotheca sanctorum Patrum* di P. Vizzini (1901) e gli *Scrittori cristiani antichi* (1921 segg.; spesso col testo, sempre la traduzione italiana) diretti da E. Buonaiuti, i *Testi cristiani* (1930) di G. Manacorda e la *Corona Patrum Salesiana* (testo e trad., dal 1936); qualche volume riferentesi all'epoca patristica contiene anche la raccolta degli *Studi e testi* della Biblioteca Vaticana e i *Textus et documenta* dell'Università Gregoriana. Tra le opere dedicate all'età p., ci limiteremo soltanto a ricordare alcune fra le maggiori opere di consultazione: anzitutto la *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (1893-1904) di A. von Harnack e la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (3^a ed., 1910) di O. Bardenhewer, subito dopo le quali si possono porre l'*Histoire de la littérature latine chrétienne*, di P. de Labriolle, l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* (2^a ed. 1924) di A. Puech (3 voll., 1928-30), l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* (7 voll., 1901-23) di P. Monceaux le parti riferentisi alla p. nelle opere di M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, e di W. von Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur*, dovute rispettivamente, nelle ultime edizioni, a G. Krüger, a W. Schmid e O. Stählin, la *Geschichte der syrischen Litteratur* (1922) di A. Baumstark e la *Storia della letteratura latina cristiana* (1925 segg.) di U. Moricca, oltre i numerosi manuali di patrologia, tra i quali citeremo solo la *Patrologie* (1938; 7^a ed. 1966; trad. it. *Patrologia*) di B. Altaner e la *Patrology* (1950 segg.; trad. it. *Patrologia*) di J. Quasten. In Italia si segnalano le iniziative editoriali della Collana dei testi patristici della casa editrice Città Nuova, che a iniziare dagli anni Settanta del Novecento ha pubblicato con regolarità testi in trad. it. (nei primi mesi del 2009 sono usciti i *Discorsi sul povero Lazzaro* di Giovanni Crisostomo e il secondo vol. della *Dimostrazione evangelica* di Eusebio). Va anche ricordata la collana *Biblioteca patristica* diretta da M. Nardini (con testi critici), tra i cui titoli si segnala il *De spectaculis* (2001) di Novaziano. Tra le diverse case editrici italiane che pubblicano edizioni critiche di testi patristici nelle loro collane di autori greci e latini (in genere con trad. it. a fronte e commento) merita un cenno la collana di *Scrittori greci e latini*, della Fondazione Valla. La ricerca ha prodotto in Italia alcune opere di carattere generale. Anzitutto è da segnalare la continuazione dell'opera di J. Quasten da parte dell'Istituto patristico Augustinianum: due voll. dedicati ai Padri latini a partire dagli inizi del 4° sec. fino a Beda e un vol. relativo ai Padri orientali (greci, armeni, siriani, copti); questa vasta opera è frutto di collaborazione internazionale. Importanti sono anche due ampie letterature cristiane apparse di recente: la *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* di C. Moreschini ed E. Norelli (2 voll., 1999) e la *Storia della letteratura cristiana antica* (1999) curata da M. Simonetti e E. Prinzivalli; entrambi i manuali sono accompagnati da ricche antologie di testi dei Padri. Tra le opere di carattere generale si segnalano altresì: *Complementi interdisciplinari di patrologia* (1989); *Res Christianae* (1999), a cura di A. Quacquarelli, fondatore della rivista *Vetera Christianorum* e il *Dizionario patristico e di antichità cristiana* (3 voll., 2008). Nei decenni a cavallo tra 20° e 21° sec. forte interesse si è sviluppato in Italia per Origene e la scuola alessandrina, grazie all'associazione Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, che pubblica la rivista *Adamantius* (corredata da una ricca bibliografia). Un altro argomento che ha avuto un particolare sviluppo è stato la storia dell'esegesi giudaica e cristiana, in partic. patristica; in proposito è da ricordare il volume di M. Simonetti *Lettera e/o allegoria* (1985). Si segnalano inoltre i numerosi volumi pubblicati dall'Augustinianum e la *Rivista ASE* (*Annali di storia dell'esegesi*), pubblicata

dal 1984, nella quale confluiscono le relazioni dei convegni annuali dei gruppi delle varie università italiane. La scoperta dei testi gnostici di Nag Hammadi, dopo la lenta opera di edizione, ha infine dato luogo a un gran numero di congressi e di pubblicazioni, specialmente in area germanica e americana.

Pedagogia

Dal gr. παιδαγωγία, der. di παιδαγωγός, comp. di παῖς παιδός «ragazzo» e ἄγωγός «che guida» (der. di ἄγω «condurre»; propr. «accompagnatore di ragazzi»). Disciplina che studia i problemi relativi all'educazione; riflessione scientifica sul processo educativo.

Il pensiero antico. La p., come riflessione scientifica sul problema dell'educazione o della formazione dell'uomo, si afferma in Grecia con i sofisti, iniziatori del pensiero pedagogico in Occidente. I sofisti, muovendosi in una prospettiva di «umanesimo relativistico» (H.-I. Marrou), non ricercano alcuna verità universale; insegnano piuttosto un metodo con il quale confutare le tesi avversarie o riuscire a persuadere anche un più vasto pubblico. Il loro impegno di maestri, tanto ricercati nell'Atene del 5° sec., è volto a promuovere negli ascoltatori una cultura utile, fatta di conoscenze di vario genere (polymathia) e di quelle abilità dialettiche e retoriche, di immediata efficacia pratica nella vita pubblica (assemblee cittadine e tribunali). Al contrario, Socrate è impegnato a scoprire un criterio di validità universale che concili le possibilità aperte dal soggettivismo sofistico con la saldezza di un valore oggettivo. Per lui l'uomo continua a essere la misura di tutte le cose, ma solo in quanto pensa, in quanto si solleva al concetto, al bello, al buono, al vero. L'educazione è quindi intesa come un processo di autoliberazione, di conquista della consapevolezza etica. L'originalità pedagogica di Socrate è in questo motivo e nel principio che gli si collega della «maieutica» (arte ostetrica), che presuppone nel discente la capacità di generare spontaneamente il vero. Il meglio dell'insegnamento morale di Socrate fu accolto e continuato da Platone e da Aristotele. Per il primo, l'educazione che si consegue con la musica e con la ginnastica (il tradizionale curriculum dell'istruzione in Grecia), e persino lo studio delle matematiche, cui è affidato, nella Repubblica (→), il compito di sollevare la mente dal sensibile all'intelligibile, possono essere gradini alla vera educazione; ma a essa ci si solleva soltanto con la dialettica, con la contemplazione del mondo delle idee, al vertice del quale si trova l'idea somma del bene. La dottrina dell'anamnesi o reminiscenza costituisce un aspetto decisivo della p. di Platone. L'uomo possiede già la conoscenza, nessuno deve insegnargliela; compito dell'educazione è di volgerla dal mondo del divenire a quello dell'essere e di ciò che nell'essere è più luminoso, il Bene. «Imparare in generale non è altro che ricordare»; l'anima immortale può ricordare il mondo da cui proviene; e l'insegnamento deve facilitare questo ricordare. Nei suoi sforzi di restaurare lo Stato su basi razionali, cioè con un complesso ed elaborato sistema di educazione che faccia capo alla sapienza dialettica di un'aristocrazia di reggitori, Platone ha concepito lo Stato come un immenso paedagogium, in cui la filosofia non deve soltanto indicare nel Bene lo scopo supremo della vita sociale, ma dirigere e regolamentare anche le manifestazioni più particolari, dai matrimoni alla proprietà privata. Così Platone si oppone consapevolmente ed energicamente al nuovo principio, cui risale la responsabilità della crisi della polis, il soggettivismo sofistico. Per Aristotele, il processo educativo consiste nel fare acquisire l'abitudine alla virtù, ciò che è compito, oltre che dell'educatore, anche del buon legislatore, poiché lo Stato per Aristotele è il supremo educatore. Siccome però l'anima, oltre alla tendenza appetitiva (nell'ambito della quale essa può raggiungere quella medietà fra l'eccesso e il difetto in cui consiste la virtù), ha una tendenza razionale, così, oltre che della perfezione

«etica», essa è suscettibile di quella «dianoetica» (da δίανοια, ragione dimostrativa) e di quella «noetica» o intellettuale (intuitiva). Così la contemplazione e la speculazione costituiscono anche per Aristotele il fine ultimo non soltanto del singolo, ma anche dello Stato, e il solo mezzo con cui l'uomo può sollevarsi, a tratti, alla beatitudine degli dei. In un'epoca in cui si assiste al tramonto ormai definitivo della Città e si affievoliscono nella coscienza gli ideali che essa aveva incarnato, egli traccia l'ideale di una cultura e di una filosofia che non esprimono ormai più i valori di una polis particolare. È questo il legato di Aristotele che sarà accolto dall'ellenismo e in particolar modo da epicurei e stoici. Un legato che rimarrà invece inoperoso per secoli è il suo concetto della filosofia e della scienza come indagine disinteressata del vero, in cui culmina il suo pensiero educativo. Già Epicuro, pochi anni dopo Aristotele, interpreterà l'esigenza più assillante dell'età sua con il contrapporre all'ideale aristotelico un ideale diametralmente opposto della scienza: «Vano è quel discorso di filosofo che non medichi qualche umana passione». La filosofia si deve limitare ad affrancare l'uomo dal timore della morte, del fato e degli dei, insegnandogli che soltanto il caso e la causa operano nella realtà; essa deve pure aiutarlo a liberarsi da tutti gli altri legami che lo avvincano alla realtà e sono fonti di perenne turbamento. Ideale dell'educazione diventano l'aponia e l'atarassia, la liberazione dal dolore e dal turbamento. Così l'epicureismo si avvicina al suo antagonista, lo stoicismo, che poneva come fine dell'educazione l'apatia, l'assenza di desiderio. Roma, che pure ha creato un tipo di educazione originale e vigorosa, non ha espresso dal suo seno nessun pensatore che abbia fatto oggetto di indagine la sua intuizione educativa. Quando con Cicerone, e poi sotto l'Impero con Seneca e Quintiliano, si prendono a dibattere i problemi dell'educazione, lo si fa alla luce di un pensiero che non affonda le sue radici nella tradizione indigena, e Seneca e gli stoici in particolar modo sono mossi da preoccupazioni che già trascendono gli interessi spirituali della romanità classica. L'eclettismo ciceroniano e la disincantata saggezza di Seneca sono ormai lontani dalla più originale esperienza pedagogica romana, assai concreta e improntata a un ottimismo realistico, e appartengono, in sostanza, alla storia del pensiero filosofico e pedagogico dell'ellenismo. L'unica opera organica sui problemi tecnici dell'educazione e dell'istruzione della letteratura romana sono le *Institutiones oratoriae* di Quintiliano, che si propone di tracciare le linee di una sistematica educazione del futuro oratore, *vir dicendi peritus*, che incarna l'ideale civico-retorico dell'età imperiale.

L'avvento del cristianesimo. Il problema dell'educazione venne posto su basi nuove dal cristianesimo. Nei Vangeli Cristo rivela agli uomini il valore della personalità (Luca 9,25: «che gioverà all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina sé stesso?») e addita nell'interiorità dell'intenzione l'unica sorgente della vita morale e religiosa. L'amore e la dedizione diventano le virtù capitali della nuova comunità che si raccoglie fraternamente nel nome di Cristo, e proprio l'imitazione del Cristo, che per amore dell'umanità ha affrontato il supremo sacrificio, diventa il caposaldo di ogni educazione cristiana. I concetti di autorità e di obbedienza conoscono un approfondimento decisivo per tutta la storia del pensiero pedagogico. L'ideale dell'educazione cessa di essere la contemplazione teoretica: l'uomo ha il dovere di impegnarsi a fondo nel dramma dell'esistenza, che già con Paolo diventa il dramma, a un tempo individuale e cosmico, della redenzione. Accanto all'imperativo di collaborare infaticabilmente all'instaurazione del regno di Dio nelle coscienze, attraverso l'amore e la dedizione, sopravvivono nei Vangeli altre intuizioni, quella, per es., che tende a identificare la bontà con l'innocenza, o quella, che preannuncia già l'indirizzo ascetico-monastico dei secoli seguenti, che all'ideale di vita intesa come milizia attiva tende a sostituire quello della rinuncia all'azione, della contemplazione e della preghiera, nell'attesa fiduciosa che si compia la volontà del Padre.

Questo intrinseco dualismo, fecondo di problemi e di contrasti, attraversa tutta la storia dell'etica e della pedagogia dei popoli cristiani sino alle soglie del mondo contemporaneo.

L'educazione nel Medioevo. Deciso distacco dalla tradizione classica si nota nelle istituzioni scolastiche sorte da esigenze religiose, nelle quali si vennero rapidamente determinando i nuovi principi fondamentali dell'educazione. E le fonti della più schietta pedagogia cristiana si trovano difatti nelle opere rivolte alla formazione religiosa dapprima dei catecumeni, poi degli aspiranti al sacerdozio, dalla *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* («Dottrina dei dodici apostoli») del 1°-2° sec. al *De officiis ministrorum* di Ambrogio e al *De doctrina christiana* (trad. it. *La dottrina cristiana*) di Agostino, ma in particolar modo nelle opere rivolte all'educazione dei monaci e al disciplinamento della vita nei conventi (Basilio, Benedetto) e nelle epistole educative di Girolamo. L'intuizione religiosa della filiazione divina, approfondendosi e interiorizzandosi, diventa in Agostino un concetto speculativo, la prima affermazione filosofico-teologica della soggettività e immanenza del vero: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* («Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso, nell'interno dell'uomo abita la verità»). Donde l'impostazione del problema educativo nel *De magistro* (trad. it. *Il maestro*): c'è un unico vero maestro, il *Christus docens*; egli non è però un estrinseco modello da imitare, ma una fonte interna di perenne rivelazione. Gli altri maestri possono unicamente stimolare e aiutare chi è disposto ad ascoltare questa profonda voce interiore. Questa intuizione di Agostino sarà ripresa da Tommaso con intenti più decisamente sistematici. Per Tommaso se da un lato è vero quel che afferma Agostino che «Dio solo è colui che interiormente e principalmente insegna», poiché nessun insegnamento umano può avere efficacia se non per virtù di quel lume, dall'altro però l'acquistare scienza da sé è «causa imperfetta», perché l'autodidatta dispone soltanto delle «ragioni seminali della scienza, le quali sono principi comuni», mentre «causa perfetta» è il maestro, in quanto possiede l'intera scienza cui deve iniziarsi l'allievo. Insomma la scienza di chi impara preesiste «in potenza attiva completa», vale a dire «l'agente estrinseco non agisce se non aiutando l'agente intrinseco e somministrandogli i mezzi onde possa sbocciare nell'atto». È questo il maggiore sforzo fatto dalla scolastica per giustificare la profonda fede nell'interiorità del vero trasmessale dall'agostinismo.

Umanesimo e Rinascimento. Con l'inizio dell'Umanesimo e del Rinascimento, anche il problema dell'educazione assume decisamente un nuovo aspetto. A intendere lo spirito della nuova p. basterebbe osservare che all'Umanesimo risale la creazione della scuola di cultura disinteressata e liberale, formatrice di 'umanità'. Nella molteplicità degli indirizzi, un motivo profondo difatti accomuna tutti i novatori, il concetto cioè che l'istruzione e la cultura, che culmina nella filosofia, «*liberos homines efficit*», come afferma Vergerio, e li prepara a vivere nella «città terrestre», perché in essa soltanto gli uomini realizzano e affermano la loro specifica 'dignità'. Lo studio delle *humanae litterae*, altissima espressione dell'umanità pagana greco-latina, ha lo scopo di «portare l'uomo a perfezione» e questa, per gli umanisti, si esprime soprattutto nell'azione morale e civile. I classici dell'arte e del pensiero greco-romano, che riacquistano pieno diritto di cittadinanza nella scuola umanistica e ne diventano presto i dominatori, non sono più considerati strumenti di edificazione religiosa e neppure fonti di sapere enciclopedico propedeutico agli studi sacri. Si comincia a studiarli e ammirarli per il loro intrinseco valore, come modelli insuperati di arte, di eloquenza, di pensiero esclusivamente 'umani'. Nell'Umanesimo e nel Rinascimento predomina l'ideale estetico di una formazione armonica dell'individuo. Nell'ambito delle idee appena accennate si muovono tutti i primi teorici italiani della p. umanistica, Leonardo Bruni, Pier Paolo Vergerio, Maffeo Vegio, Guarino Veronese, Piccolomini, Francesco Filelfo, Matteo Palmieri e in particolar modo Alberti e Ficino. Creazione tipicamente espressiva della p.

umanistica è la Casa giocosa di Vittorino da Feltre, che nel suo insegnamento realizzò quella che era stata l'ispirazione più profonda del primo Umanesimo italiano, cioè la conciliazione, nel processo educativo, dell'etica evangelica con la cultura classica, ai fini di una formazione integrale e liberale della personalità dei discenti. Nonostante la sua pietà e fede cattolica, egli era talmente dominato dal nuovo spirito che rivolse tutte le sue cure a promuovere e disciplinare lo spontaneo svolgimento della personalità dei suoi alunni attraverso il gioco, gli esercizi fisici, la cultura letteraria e scientifica e la musica. Tutto ciò fa di Vittorino il primo grande interprete della nuova intuizione educativa, sebbene egli non le abbia dedicato nessuna opera teoretica.

L'età della Riforma. Parallela al Rinascimento e variamente intrecciandosi con esso procede in talune nazioni europee la Riforma, che presenta peraltro un duplice orientamento. Da un lato essa promuove, nell'ambito della fede, la libertà dello spirito, nella vita morale fa leva sulla buona volontà e sull'intimità della coscienza, si appella al criterio individuale, sia pure illuminato dalla grazia, nell'interpretazione dei testi sacri (suscitando un vasto moto di educazione popolare, che è stato il frutto immediato più notevole del protestantesimo nella scuola), respinge lo *ius divinum* della gerarchia, l'autorità e la mediazione del sacerdozio, i sacramenti come forze liberatrici e salvatrici dall'esterno. Dall'altro lato però reagisce ai principi più profondi e originali dell'Umanesimo; accentua ed esaspera la funzione della grazia nel processo di salvezza e quindi nella costituzione della vita morale, nega all'individuo il libero arbitrio e ogni autonomia allo Stato e alla scuola.

Il pensiero educativo del Seicento. Un'interessante sintesi di motivi naturalistici rinascimentali e mistici di ispirazione riformata presenta l'opera pedagogica di Comenio. La sua *Didactica magna* (1638) costituisce l'esito più organico di una lunga riflessione sul tema della riforma della scuola e del metodo didattico. La concezione pedagogica di Comenio muove da due idee fondamentali: che nell'uomo si possa attuare l'armonia e l'ordine che regna nell'Universo, e che una retta educazione ne sia lo strumento di realizzazione. Questa deve pertanto tendere a una formazione il più possibile completa e integrale che rispecchi l'ideale della pansofia. Particolare interesse per la vasta influenza nell'ambito dell'organizzazione tecnica della scuola media, specialmente sulla formazione spirituale delle classi dominanti del Seicento, offre anche il pensiero educativo dei gesuiti, che tuttavia per alcuni suoi caratteri fondamentali, quali l'astratto formalismo (onde viene curata particolarmente l'imitazione stilistica dei classici, e quindi la forma, considerata quasi per sé stessa), l'importanza eccessiva data agli esercizi di memoria e il sistema complesso e severo di disciplina, riesce a influenzare piuttosto negativamente il libero sviluppo della personalità dell'educando. Un'impostazione profondamente originale del problema pedagogico è avviata dal cartesianismo e dall'empirismo baconiano-lockiano, due indirizzi che, pur divergendo nel procedimento del metodo e della ricerca, perseguono un'unica meta e finiranno difatti con il fondersi in una sola corrente speculativa. *Cogito ergo sum*, afferma Descartes: il pensiero che dubita non può non esistere. Ecco la prima certezza che restituisce al pensiero una saldezza che nessuno scetticismo sarà in grado di scuotere. Sarà dunque vero per noi tutto ciò che apparirà con la chiarezza e la distinzione con cui cogliamo il nostro Io. D'ora innanzi non accetteremo più per vero nulla che non ci appaia evidentemente tale. Notevole efficacia hanno anche esercitato sulla p. successiva i giansenisti. La loro posizione è, sì, un compromesso fra un rinnovato agostinismo in teologia e un radicale cartesianismo nei problemi filosofici, ma essa non è segno di scarsa vigoria spirituale, bensì attesta un'energica volontà di comporre un dissidio comune a molti spiriti del tempo, senza sacrificare né la grazia divina, di cui i giansenisti accentuano anzi, come i calvinisti, l'irresistibile azione, né i diritti della ragione. Le loro Piccole scuole di Port-Royal sono rimaste in fama di modelli di un altissimo spirito educativo, severo e talvolta forse un po'

duro, ma a un tempo rispettosissimo della personalità dei discenti. I loro testi scolastici, in lingua francese, accurati, chiari, sobri hanno giovato a liberare definitivamente la scuola dalla letteratura scolastica che l'ingombrava. Anche dopo lo scioglimento della comunità e nonostante le persecuzioni cui fu sottoposta, il pensiero e le metodologie educative gianseniste rivelarono una sorprendente vitalità fino ai primi anni del sec. 19°. La pedagogia dell'empirismo è rappresentata specialmente da Locke con i suoi Pensieri sull'educazione (1693). Tutta la sua attenzione è rivolta alla formazione della personalità del discente attraverso la sua esperienza. «Il fine dell'educazione», dice nella Guida dell'intelletto (uscita postuma), «non è già di rendere gli uomini perfetti in alcuna scienza, ma di aprir loro la mente, in modo che siano capaci di riuscire in tutto ciò a cui si applicano». Da ciò il suo disprezzo per le discettazioni sul metodo migliore, per le regole, per le dispute di scuola, per il formalismo e le cognizioni libresche, per il sapere che non proviene dall'esperienza personale. La fiducia inconcussa nell'appello alla ragione anche con i bambini, nell'efficacia della persuasione, il richiamo continuo al senso dell'onore e della dignità personale, il ripudio di ogni forma di imposizione coattiva dell'intelletto e della volontà, la celebrazione della libera iniziativa nel lavoro e nel gioco, il suo modo di concepire la moralità come frutto naturale dello svolgimento normale dello spirito, traggono ispirazione dalla fede nelle forze spontanee e nell'autonomia della ragione umana, presupposto che imprime a tutta l'opera, letterariamente frammentaria, un'intima unità ideale, e un sapore di modernità che la distingue nettamente da tutte le precedenti.

Vico e Rousseau: la nascita della pedagogia moderna. Dopo Locke e prima di Rousseau, notevole significato riveste nella storia del pensiero pedagogico Vico. Questi rivaluta tutte le forme di sapere, cui Cartesio aveva negato verità (storia, lingua, norme della prudenza, ecc.), e che costituiscono il fondamento di ogni educazione. Il suo *De nostri temporis studiorum ratione* (trad. it. *Del metodo degli studi del nostro tempo*), orazione inaugurale del 1708, è il primo grande monumento pedagogico italiano moderno. In esso, e in poche altre pagine del carteggio, la pedagogia di Cartesio, o meglio dei cartesiani, è assoggettata a una critica severa. Sostituire nell'educazione il criterio delle idee chiare e distinte al senso comune, all'autorità del genere umano, significa capovolgere il processo naturale e porre all'inizio il punto d'arrivo. Ciò che è comune agli uomini non è la mente, ma la memoria e la fantasia, e a ogni modo all'uso della mente ci si solleva soltanto attraverso la cultura della memoria e della fantasia. Prima di giudicare, i giovani devono avere appreso. Solo chi avrà coltivato opportunamente la memoria con lo studio delle lingue, la fantasia con le lezioni dei poeti, storici e oratori, l'ingegno con lo studio della geometria, sarà in grado di giudicare. Nell'Emilio (→) (1762) di Rousseau, il ritorno alla natura diventa l'obbedienza alla «marche de la nature», al «développement interne de nos facultés et de nos organes»; il problema è ormai dunque quello d'intendere l'educazione come processo di autosvolgimento della personalità. L'uomo, attraverso l'educazione, deve essere posto in condizione «qu'il voie par ses yeux, qu'il sente par son cœur; qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison». Due soli maestri gli possono dare questo dominio di sé: «l'expérience et le sentiment» (cioè l'immediatezza del sentimento morale). Gli altri insegnanti debbono collaborare con essi, non sostituirsi a essi. L'educazione non deve essere 'attiva' ossia non deve intervenire a sproposito, violando il normale e spontaneo svolgimento del processo naturale, ma deve essere 'negativa' vale a dire tempestiva. Ormai l'educazione naturale non è già quella che tende a conservare l'integrità di un'ipotetica purezza originaria contrapposta alla mala influenza della vita sociale, come è stato troppo spesso affermato considerando la posizione dei due Discours, ma quella che tende a salvaguardare e a promuovere la spontaneità, l'autonomia dell'educando nella vita sociale. Nonostante i limiti e le contraddizioni del suo pensiero,

Rousseau rimane il primo filosofo moderno della personalità prima di Kant, e Kant ha dichiarato di aver imparato da lui ad apprezzare l'umanità nell'uomo. Con il concetto di sintesi a priori e in particolar modo con quello di autonomia della volontà (la moralità è la volontà che si realizza, ossia il fine della volontà è la realizzazione della sua stessa libertà), Kant poneva implicitamente le fondamenta di una pedagogia come scienza della personalità autonoma, verso la quale si muovono tutti gli indirizzi educativi più vitali dall'Umanesimo in poi, e appagava l'esigenza più profonda dell'autore dell'Emilio.

Pestalozzi e Fröbel. Il pensatore che ha per primo conquistato un concetto veramente adeguato dello spirito come autonomia, inverando le esperienze filosofiche e il più profondo motivo speculativo di Fichte e Schelling, è stato Hegel. Il suo concetto del divenire e dello spirito come autocoscienza sono a fondamento della dottrina dell'autoeducazione, per quanto Hegel non ci abbia dato una trattazione sistematica del problema pedagogico. A questo stesso concetto, piuttosto intuito e vissuto intensamente che ripensato rigorosamente alla luce di una matura consapevolezza speculativa, s'ispirano pure, nella loro azione di maestri e nella loro opera letteraria, due grandi apostoli dell'educazione infantile, Pestalozzi e Fröbel. La pedagogia di Pestalozzi ha superato quasi ogni traccia di dogmatismo e di oggettivismo: non c'è sapere né moralità che non provenga dall'esperienza personale. Processo naturale per lui è quello che rispetta non già «l'homme abstrait», ma la personalità storicamente determinata del discente; altrimenti si costruisce sul vuoto. Alla formazione armonica delle varie attività dell'uomo, fine immanente di ogni educazione spontanea, si perviene unicamente con l'esercizio normale di esse, con la libera attività. L'unico discepolo veramente geniale di Pestalozzi è stato Fröbel, il creatore dei 'giardini d'infanzia'. La sua originalità consiste nella scoperta del mondo dell'infanzia nella pienezza dei suoi interessi. Egli ha rivelato più a fondo di Pestalozzi (ancora in parte legato ai pregiudizi naturalistici, filantropici e moralistici del suo tempo) l'umanità del bambino come libera attività creatrice, avente in sé il proprio fine. Questa penetrazione degli interessi della prima infanzia gli ha rivelato il significato e il valore del gioco, cioè la profonda serietà dell'attività creatrice del bimbo. Egli, accanto a Jean Paul Richter e a Schleiermacher, si può considerare uno dei più originali interpreti dell'anima del Romanticismo. Alla migliore tradizione pestalozziana si ricollegano anche (mediatori altri educatori svizzeri, Padre Girard, Necker de Saussure, i Naville, Alexandre-R. Vinet) taluni dei più acuti educatori e scrittori italiani di problemi educativi del cattolicesimo liberale, nel Risorgimento italiano, e in particolar modo Capponi e Lambruschini. Il loro problema centrale fu quello della conciliazione, nell'ambito dell'educazione cattolica, della tradizione dogmatica e dell'autorità della Chiesa con l'autonomia della coscienza del credente; problema che sarà ripreso da altri cattolici contemporanei che si ricollegano al movimento del modernismo, e in particolar modo da Blondel e da Laberthonnière. Da Kant e Pestalozzi prende pure le mosse, ma se ne discosta poi decisamente, Herbart, che fu considerato a lungo come il fondatore della pedagogia scientifica e ha suscitato un largo movimento di ricerche psicologico-didattiche, soprattutto in Austria e Germania.

La pedagogia come scienza. Con il positivismo della seconda metà del 19° sec. (Comte in Francia; Spencer, Bain, Huxley in Gran Bretagna; Aristide Gabelli, Angiulli, Ardigò in Italia) la p., sottratta ai principi forniti dall'indagine metafisica, si costituisce come scienza, affiancandosi alla psicologia, intesa come descrizione dei 'fatti' psichici, che si succedrebbero, assocerebbero ed eliderebbero con lo stesso meccanismo e determinismo con cui accadono i fatti fisici. Ora, se, contro le astratte costruzioni aprioristiche cui indulgeva talvolta l'idealismo romantico, questo richiamo alla considerazione dei fatti aveva il merito di tener vivo il senso della concretezza e dell'esperienza e di ribadire il principio che il processo educativo ha da obbedire alla natura

dell'educando e deve quindi avere una base psicologica, esso però aveva il torto, conseguente alla sua particolare interpretazione dei fatti psichici, di disconoscere l'originalità e la libera iniziativa della personalità spirituale. Dall'attenta osservazione e classificazione dei fatti psichici si ricavarono anche i 'metodi' da applicarsi nel processo educativo: esigenza che degenerò ben presto nel metodismo, il quale finiva con il dare l'illusione di possedere lo strumento perfetto dell'opera educativa, ancor prima di prender contatto con la realtà del soggetto educando. E inoltre, dalla fede nell'assoluta capacità della scienza a guidare e ordinare la vita degli individui e delle società, l'istruzione scientifico-utilitaria ricevette una sopravvalutazione a discapito di quella umanistica.

La critica dell'impostazione positivista. Il senso dell'inadeguatezza di molte soluzioni positivistiche accomuna molti indirizzi di pensiero della prima metà del 20° sec., per altri riguardi profondamente divergenti: il contingentismo, la filosofia dei valori, la filosofia dell'azione, l'intuizionismo bergsoniano, il pragmatismo, il neohegelismo angloamericano. Ma nessuno di questi indirizzi ha dato luogo a un moto di pensiero pedagogico paragonabile a quello, organico e originale, promosso dall'idealismo assoluto italiano (Gentile, Croce, Lombardo-Radice), il quale alla rivendicazione dell'originalità, libertà e attività della personalità spirituale ha dato una fondazione speculativa e alla p. una base filosofica, intendendo non già eliminare i problemi dell'esperienza specificamente pedagogica, bensì riprenderli e assoggettarli a un rigoroso esame filosofico. Partendo dall'identità di pensiero e azione, ha concepito la vita dello spirito come operosità e conquista di valori e l'educazione come lo stesso atto con cui l'io si fa (autoeducazione), ha rivendicato l'autonomia del processo educativo, non come isolamento dell'educando da ogni influsso esterno (il maestro, la tradizione, la storia, la società), ma come risoluzione di ciò che immediatamente gli si presenta come limite, nel processo della propria formazione, da cui si attua la sintesi di scolaro e maestro, di attualità spirituale e tradizione o storia, di individuo e società. Di qui l'importanza dell'insegnamento estetico, promotore di libera e gioiosa creatività, e dell'insegnamento scientifico, storico e religioso, il quale corregge l'unilateralità del primo, dando il senso del limite (verità e legge), da cui si attua la concreta disciplina dello spirito, che è vivo senso morale e critica (filosofia) d'ogni pura soggettività e d'ogni pura oggettività; di qui anche la confutazione di ogni metodismo che pretenda fornire il metodo valido, in sé stesso, per ogni scuola e per ogni insegnante disconoscendo il metodo vivo immanente a quella determinatissima situazione storica che è di volta in volta l'insegnamento in atto. Contemporaneamente all'affermarsi della pedagogia idealistica si andò svolgendo il movimento della 'scuola attiva' o 'nuova', che ha avuto il più fervido divulgatore dei suoi metodi nello svizzero Ferrière. Esso ha in comune con la p. idealistica l'attivismo e il concetto dell'educazione come autoformazione, ma se ne distingue d'altra parte per il ricorso ai dati della psicologia del fanciullo e dell'età evolutiva. Una tendenza simile (risvegliare nel bambino il mondo spirituale che ha in sé) si ritrova anche nella pedagogia che Steiner iniziò a sperimentare nel 1919.

Gli sviluppi novecenteschi. Nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale la riflessione pedagogica è stata caratterizzata principalmente da un profondo mutamento metodologico. In luogo delle tradizionali filosofie dell'educazione, si sono avuti quasi esclusivamente contributi che si sono limitati a proporre caute indicazioni generali, frutto di un lavoro di ricerca sul campo, sul modo di realizzare l'apprendimento nelle forme migliori. Si è cioè accentuato sempre più quel processo avviato agli inizi del 20° sec. e che ha segnato il declino della p. speculativa e la nascita di una p. scientifica e sperimentale. Tale processo si può far cominciare con l'opera di Maria Montessori e di Ovide Decroly, iniziatori di quella 'rivoluzione copernicana' in p. che fu il

primo risultato dell'affermarsi di una pedagogia scientifica. Come scriveva Dewey in *Scuola e società* nel 1899, «nella nostra educazione si sta verificando lo spostamento del centro di gravità. È un cambiamento, una rivoluzione non diversa da quella provocata da Copernico [...]. Nel nostro caso il fanciullo diventa il sole intorno al quale girano gli strumenti dell'educazione». Da questo mutamento deriva la grande importanza che in p. è stata data alle conclusioni della psicologia evolutiva. In questa linea va ricordato particolarmente il contributo di Decroly, che pone al centro della sua p. l'affermazione della superiorità dell'attività globalizzatrice come metodologia didattica. Proprio partendo da questa prospettiva globalistica si deve rifiutare la frammentazione del curriculum scolastico in materia e si deve insistere sull'opportunità di un insegnamento individualizzato. Insieme a quello della p. scientifica si è fatto sentire l'influsso della prospettiva legata alla p. sperimentale sorta, anch'essa, nella prima metà del sec. 20°. All'attività di Claparède, tra gli altri, si deve far risalire il progetto d'introdurre nella p. l'esperimento e precise ipotesi educative e controllabili sulla base di un esame dei risultati raggiunti. La p. sperimentale poneva l'accento sul ruolo centrale dell'ambiente nella attività educativa e sull'opportunità di una pianificazione sia delle fasi dell'apprendimento, sia delle condizioni in cui si realizza l'insegnamento. Già nella prima metà del secolo la nuova prospettiva segnata dalla p. sperimentale stimolava una molteplicità di nuovi progetti pedagogici, che si sforzavano di porre il discente di fronte a condizioni artificiali e mutevoli, adeguate al suo grado di sviluppo e capaci di stimolarne un'attiva partecipazione al processo formativo (scuole nuove e scuole attive). Freinet ha insistito sul valore di un'utilizzazione delle tecniche della stampa come via per impegnare gli allievi in una molteplicità di attività che rendano più concreto, spontaneo e agevole l'apprendimento. Roger Cousinet ha posto l'accento sulla fertilità, da un punto di vista pedagogico, di un lavoro libero per gruppi in cui i giovani realizzassero un autogoverno integrale; laddove Anton S. Makarenko poneva al centro dell'educazione la partecipazione del discente a un'attività d'interesse collettivo saldamente orientata a realizzare degli obiettivi sociali. Infine Arnould Clause ha messo in luce il valore formativo di un insegnamento che dia largo spazio a ricerche e allo studio d'ambiente. Negli Stati Uniti il filone delle scuole nuove o attive riprende le idee principali dello strumentalismo pedagogico di Dewey; sono da ricordare: il metodo dei progetti di Kilpatrick, in cui attraverso una serie graduata di progetti si porta l'allievo a una crescente integrazione sociale, formandone, oltre che il bagaglio intellettuale, anche il carattere morale; il sistema di Winnetka di Washburne, che si fonda su un insegnamento individualizzato, auspicato anche da Claparède, ruotante intorno a un insieme di programmi minimi e di sviluppo nei quali il discente si deve impegnare controllando i risultati ottenuti con l'aiuto di opportuni test di apprendimento. Lo scambio tra p. e ricerca scientifica ha in partic. interessato la psicologia e la sociologia. Gli studi di psicologi dell'età evolutiva come Jean Piaget, Hans Aebli e Henry Wallon hanno permesso l'elaborazione di articolate concezioni sulle diverse fasi dell'apprendimento e hanno stimolato una sostanziale revisione dei curricula scolastici. Gli stessi Piaget e Aebli e inoltre Lev S. Vygotskij hanno concretamente contribuito a precisare le tecniche più opportune per un apprendimento soddisfacente e un'acquisizione rapida dei concetti astratti. A un lungo periodo di ricerche psicologiche nel campo dell'apprendimento e dello sviluppo cognitivo fa seguito anche la 'rivoluzione pedagogica' che Jerome S. Bruner si è proposto di realizzare negli Stati Uniti a partire dalla conferenza di Woods Hole nel 1959. Bruner ha elaborato una concezione pedagogica in alternativa a quella di Dewey: insiste sulla centralità dell'educazione intellettuale e ritiene che l'insegnamento e l'apprendimento debbano essere concentrati, più che sulle singole nozioni in gioco nelle varie discipline, sulle loro strutture tipiche, e che tra le varie materie siano da privilegiare quelle che, come la matematica e la logica, forniscono conoscenza astratta. All'influsso della ricerca psicologica e della psicoanalisi si deve

far risalire, infine, l'insistenza della p. più recente sull'importanza di un'educazione che stimoli la creatività del discente e che metta al bando qualsiasi forma di repressione (Freud, Melanie Klein e René Spitz). Lo scambio tra p. e sociologia ha avuto come risultato un gran numero di studi sull'incidenza dei condizionamenti ambientali nel favorire o ostacolare i processi di apprendimento. I pedagogisti hanno tenuto a sottolineare con particolare insistenza che la realizzazione di mete educative ottimali non può prescindere da una programmazione che non perda di vista il momento politico e che sappia incidere sulle strutture socio-economiche. Queste ricerche, che prendono il via dalle opere del sociologo Durkheim hanno avuto esiti particolarmente fruttuosi nello studio dell'influsso del condizionamento ambientale sullo sviluppo delle capacità linguistiche (Bernstein). Un considerevole contributo alla riflessione pedagogica è venuto anche da diversi settori della tecnologia e della ricerca applicata, che hanno permesso il rapido fiorire dell'istruzione programmata e della p. cibernetica. Alla base di questo settore della p. vi è la concezione dell'educazione avanzata da Ivan P. Pavlov, ripresa dalla psicologia comportamentistica ed esposta con chiarezza da Burrhus Frederic Skinner. Una completa teoria dell'apprendimento su basi comportamentistiche ma arricchita da ulteriori riflessioni con applicazioni didattiche è quella di Robert M. Gagné. L'apprendimento è visto come una modificazione del patrimonio di conoscenze di un organismo, modificazione che si realizza attraverso un'esperienza di carattere attivo ed esplorativo, dipendente in larga misura dal sistema di rinforzi e di stimoli previsto e programmato dall'educatore al fine di formare il discente. La ricerca, conseguente a un'accettazione di questi presupposti, di un processo ottimale di apprendimento ha portato a un rapido sviluppo delle tecnologie educative, che vanno dall'uso sistematico di test di vario genere, all'istruzione programmata, all'utilizzazione di strumenti cibernetici e di vere e proprie macchine per insegnare. Lo scambio tra riflessione pedagogica e ricerca applicata ha portato, inoltre, a concepire l'educazione in termini cibernetici come un processo che si propone di fare acquisire al discente una capacità di adattarsi e di rispondere, mediante un processo di riassetamento analogo al feedback delle macchine cibernetiche, ai fattori di novità presenti nella situazione.

Sviluppi contemporanei. Rispetto alla definizione tradizionale di p., alla fine del 20° sec. è emerso con più chiarezza un settore delle scienze dell'uomo in cui il sistema pedagogico ha un suo specifico campo di intervento. Tale specificità consiste in quella vasta area di osservazioni e di ricerche che ha per oggetto l'operare e il comunicare educativi in relazione alle finalità culturali e sociali delle comunità. Poiché rilevanti sono i fattori considerati non educativi, quali le dinamiche economiche e sociali e i processi storici nei loro esiti non prevedibili, l'analisi del contesto culturale in cui l'azione educativa intende intervenire diviene più ampia e flessibile rispetto a quella tradizionale. L'allargamento dell'analisi come l'auspicato ampliamento degli interventi educativi, da una parte hanno moltiplicato i settori di osservazione e hanno maggiormente specializzato le metodologie e i linguaggi, a favore di una più duttile relazione con l'ambiente; dall'altra, hanno fatto sì che si smarrissero alcune certezze, legate alla possibile unità del sapere pedagogico e a progetti onnicomprensivi, ritenuti ormai irrealizzabili e destinati a divenire rapidamente obsoleti. In questa prospettiva, si potrebbe parlare di più p., rivolte a settori sociali e culturali specifici, piuttosto che di una p. capace di inquadrare sotto ogni prospettiva lo sviluppo individuale, le dinamiche dell'apprendimento, lo scambio simbolico e culturale. Nella ricerca pedagogica del 21° sec. permane l'importanza della psicologia dello sviluppo (developmental psychology), per la comprensione dei processi evolutivi e per apprestare interventi educativi adeguati. I grandi quadri teorici sull'evoluzione psicologica cognitiva, morale e affettiva (Piaget, Vygotskij, Bruner, Lawrence Kohlberg, Erik H. Erikson) rimangono

punti di riferimento indispensabili, come del resto le grandi teorie dell'apprendimento (comportamentismo e associazionismo, cognitivismo, umanismo), con le loro possibili variabili (Gagné, Albert Bandura, Joy P. Guilford, David P. Ausubel). Le ricerche psicologiche sull'intelligenza sembrano ormai superare l'impostazione cognitivista di tipo computazionale, secondo le indicazioni che sono state fornite da uno dei suoi maggiori esponenti, Bruner, e sono approdate a modelli di intelligenza più complessi, come nella teoria di Jagannath P. Das, in quella di Robert J. Sternberg o in quella delle intelligenze multiple di Howard Gardner. Questi ultimi approcci all'intelligenza presentano in comune almeno due aspetti: riconoscono l'importanza dei processi cognitivi rispetto all'acquisizione delle nozioni; considerano la diversità di abilità e capacità che compongono l'intelligenza. Negli ultimi anni del 20° sec. grande sviluppo hanno avuto le indagini empiriche sulle differenze intellettive in base alla comunanza o alla diversità genetica e ambientale, sul multilinguismo e il multiculturalismo, sulle pari opportunità, sulla tipizzazione e gli stereotipi sessuali, sulle diverse abilità; sono state incrementate le ricerche sullo sviluppo del linguaggio, sulla memoria a breve e a lungo termine, sull'interesse e sulla metacognizione. I sociologi dal canto loro affrontano la questione dell'educazione in relazione ai processi in atto della globalizzazione e delle tecnologie comunicative. I motivi del mutamento sociale, indicati a vario titolo dalla sociologia dell'educazione, hanno indotto la p. ad ampliare il proprio campo di interesse, limitato prevalentemente al sistema scolastico. Sono emersi, per es., problemi relativi alla p. della famiglia: si è percepito che l'imprinting relazionale viene appreso in famiglia, la quale, d'altra parte, è anch'essa soggetta a mutamento riguardo al modello tradizionale di trasmissione dei valori. Ricerche psicosociali, poi, hanno mostrato che si è allungato il tempo di permanenza nell'adolescenza, e ciò ha posto la famiglia di fronte a gravi incertezze educative. La p., come settore riflessivo del sistema educativo, ha dovuto cominciare a ripensare anche il problema della formazione in relazione al mercato del lavoro. La formula del lifelong learning cerca di rispondere a una vasta richiesta di formazione, di aggiornamento e di riqualificazione che proviene dalla società civile e dal mondo della produzione. Sebbene la produttività e l'innovazione tecnologica orientino prevalentemente la necessità di prolungare la formazione oltre gli anni dell'obbligo scolastico, sostenendo sia la formazione terziaria universitaria sia l'aggiornamento e il ricollocamento della forza lavoro, notevole risalto viene dato alla possibilità da parte degli attori sociali, sia individuali sia collettivi, di informarsi e istruirsi, di ristrutturare e riorganizzare le conoscenze.

Pelagianesimo

Complesso delle dottrine e movimento ereticale che fanno capo al monaco bretone Pelagio (n. in Inghilterra 354 ca. - m. forse presso Alessandria 427 ca.). La dottrina di Pelagio è improntata a un moralismo ascetico-stoico: l'uomo può, con le proprie forze morali, osservare i comandamenti di Dio e salvarsi; la grazia gli è data soltanto per facilitare l'azione. La grazia poi non è un dono interiore che illumina, trasforma e rafforza l'uomo, ma è solo fatto esterno che opera a modo di esempio; tale il Vecchio Testamento, il Nuovo, la vita e l'insegnamento di Gesù. Ne consegue la negazione del peccato originale e della necessità del battesimo e della penitenza. Il p. rappresenta, dopo il donatismo, una delle grandi eresie sorte nella Chiesa occidentale. Dopo la condanna del Concilio di Cartagine (411), esso fu combattuto soprattutto da Agostino che, in questa polemica, viene chiarendo la sua dottrina della grazia e del libero arbitrio, orientata nel senso profondamente pessimistico dell'Ambrosiastro. Ma in Oriente Pelagio, facendo leva su certi aspetti platonici e ottimistici della teologia orientale, riuscì a raggiungere il sacerdozio, sfuggire condanne, essere assolto da accuse (Diospoli 415); allora i sinodi di Cartagine e Milevi

(416) insorsero rinnovando le condanne, e ottenendo conferma dal papa Innocenzo I (417). Ma sulla base di una generica accettazione della grazia da parte di Pelagio e Celestio, il greco papa Zosimo si mostrò loro benevolo: allora Agostino intervenne nuovamente (418) e un concilio a Cartagine ne rinnovò la condanna. Nello stesso anno Zosimo accettò i deliberati del sinodo, e con una lettera domandò ai vescovi, soprattutto orientali, la condanna dell'eresia. L'imperatore Onorio bandì dall'Italia i pelagiani. Più tardi anche nell'Oriente Teodosio II espulse i pelagiani da Costantinopoli e il Concilio ecumenico di Efeso (431) rinnovò le condanne dei concili occidentali. Ma la controversia dottrinale continuava: Giuliano di Eclano attaccò Agostino sulla dottrina del peccato originale e della concupiscenza; dal 419 alla morte (430) Agostino rispose con numerosi scritti ma non condusse mai a termine una più vasta opera contro Giuliano, mentre altri ancora attaccarono Agostino: dopo i monaci di Adrumeto (426-427) insorsero quelli di Marsiglia e Lérins. Rivendicando alla libertà dell'uomo un proprio e autonomo valore, essi ritenevano che l'initium fidei, il primo desiderio di salvezza, potesse venire dall'uomo senza l'aiuto di Dio, e che la perseveranza finale non fosse un nuovo dono gratuito (semipelagianismo); Agostino si difese (428-429) e altri in Gallia intervennero. La dottrina dei monaci marsigliesi continuò a opera di Vincenzo di Lérins (434), Arnobio il Giovane (450 ca.), Fausto di Riez (474-475), mentre in Africa la dottrina di Agostino fu autorevolmente sostenuta dal vescovo Fulgenzio di Ruspe. In Gallia furono più numerosi i sostenitori del semipelagianismo. Finalmente il Concilio radunato a Orange (529) formulò in 25 canoni la dottrina cattolica sulla grazia contro pelagiani e semipelagiani: ferma l'impossibilità per l'uomo di meritare la grazia, e la necessità assoluta di questa anche per l'inizio della fede e la perseveranza nelle buone opere, affermato il libero arbitrio, anche se non è più sufficiente perché l'uomo possa sollevarsi da solo a Dio e al bene, fu condannata una predestinazione incondizionata e una predestinazione al male. Papa Bonifacio I (530) approvò le definizioni del Concilio. La controversia finì per allora, ma i suoi motivi tornarono nelle polemiche protestanti, baiane e gianseniste.

Peripatetica, Scuola

I seguaci e allievi di Aristotele, che si intrattenevano a discutere nel Peripato, cioè in quella parte del giardino del Liceo ad Atene dove Aristotele (→) era solito tenere le sue lezioni. L'indirizzo della scuola, subito dopo la morte di Aristotele, è prevalentemente erudito e naturalistico (Teofrasto di Ereso, Eudemo di Rodi, Aristosseno di Taranto, Dicearco di Messina, Clearco di Soli, Demetrio di Falero). La tendenza empiristica si accentua nei primi tempi dell'ellenismo (Stratone di Lampsaco), mentre gli studi eruditi sono proseguiti da Ermippo, Sozione, Satiro, Eraclide Lembo, Antistene di Rodi, Agatarchide, Demetrio di Bisanzio, e la conciliazione con altre correnti è tentata da Ieronimo di Rodi, Critolao, Diodoro di Tiro, ecc. Più tardi l'erudizione si volge verso le opere stesse di Aristotele (Andronico di Rodi, noto per avere curato tra il 40 e il 20 a.C. la raccolta e la pubblicazione delle opere aristoteliche); tra i commentatori eccelle Alessandro di Afrodisiade. Altri peripatetici di quest'età (1° sec. a.C. - 2° sec. d.C.) sono Boeto di Sidone, Aristone di Alessandria, Senarco di Seleucia, Nicolò Damasceno, Alessandro di Ege, Tolomeo Chénno, Adrasto di Afrodisiade, Ermino e l'autore dello pseudoaristotelico *De mundo* (sotto l'influsso della scuola sono l'astronomo Tolomeo e il medico Galeno); infine (3°-6° sec. d.C.) Anatolio di Alessandria, Temistio e Doro (→ anche aristotelismo).

Personalismo

Termine comparso nel 19° sec. in Germania per designare inizialmente la dottrina di coloro che, contro il panteismo, affermavano l'esistenza di un Dio personale. Il termine si impose anzitutto nel solco kantiano: Renouvier lo introduceva in Francia con la pubblicazione, nel 1903, di un libro intitolato *Le personalisme* con il quale intendeva sottolineare la realtà ontologica e giuridica di un Io ideale, la persona, che si libera dall'Io empirico condizionato dalla natura e dalla società. Anche se, in seguito, nasceranno versioni del p. assai distanti dal kantismo, il termine conserverà, in filosofia, l'impronta di questo appello etico a un'esistenza responsabile, che è la caratteristica dei moralisti kantiani. All'inizio del 20° sec. la corrente del cattolicesimo sociale s'incontra con questa influenza kantiana, e il punto di convergenza sarà costituito proprio dal vocabolo «persona» (→), il cui ambito semantico si specifica in due direzioni: una giuridica, la persona come soggetto di diritti, e una teologica, la persona come essere autonomo dotato di una virtualità di esistenza eterna. Il giuoco reciproco di queste diverse accezioni favorisce il nascere di un insieme di concetti – connotati in senso ora teologico, ora etico, ora giuridico – che pongono l'uomo come soggetto e fine della società civile e affermano l'eminente dignità della persona. Su questo terreno il p. si sviluppa sia come dottrina ontologica, principalmente nell'interpretazione dell'esistenzialismo proposta da Pareyson, sia soprattutto come dottrina etico-sociale. Quest'ultima, che fa capo a Mounier e al movimento associato alla rivista *Esprit*, fondata nel 1932, mette l'accento sul valore assoluto della persona e sui suoi legami di solidarietà con le altre persone, contrapponendosi sia al collettivismo, che tende ad annientare la persona nello Stato concepito in modo totalizzante, sia all'individualismo, che riduce la persona a individuo affidato alle leggi del mercato. Inversamente, «la persona, partendo dal mondo dell'impersonale, incorporandosi i suoi legami concreti, tende a collegarsi agli altri attraverso gruppi o istituzioni che si possono gerarchizzare, stabilisce dei bisogni concreti fino alla comunione, di modo che al limite, essere è amare» (Mounier, *Le personalisme*, 1949; trad. it. *Il personalismo*).

Pietismo

Movimento religioso interno alle Chiese protestanti. Affermatosi dapprima nel puritanesimo inglese a opera di William Perkins (1558-1602) e nel calvinismo olandese mediante Willem Teelinck (1579-1629), il p. ebbe sviluppo in partic. in ambiente luterano tedesco nel 17° e 18° sec.: centri di diffusione furono il Braunschweig con Johann Arndt (1555-1621), autore dei *Vier Bücher vom Wahren Christentum* (1605-10), Francoforte con Philipp Jacob Spener (1635-1705), promotore della formazione di gruppi di laici dediti a opere di carità (*collegia pietatis*), Halle con August Hermann Francke (1663-1727), attivo presso la facoltà di Teologia e fondatore di istituzioni educative. Elementi comuni del p., nella diversità delle sue correnti, sono il primato assegnato alla prassi e l'enfasi sulla religiosità interiore, sulla lettura della Bibbia al di là di ogni mediazione storico-critica, sul sentimento come strumento di contatto tra uomo e Dio, sull'espiazione e sulla redenzione per grazia del singolo e dell'umanità. Specialmente con Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-60) il p. si diffuse dalla Germania in Svizzera, Danimarca, Scandinavia, verso il Baltico, e nel Nuovo Mondo. Con l'Illuminismo il p. entrò in polemica, sebbene nella condivisione della difesa della libertà di coscienza e della partecipazione egualitaria di ogni individuo alla comunità. Nel 19° e 20° sec. si collegano al p. i movimenti di risveglio religioso presenti in Germania e nell'America Settentrionale, soprattutto nella Chiesa metodista.

Pirronismo

Termine che propr. designa la forma originaria che allo scetticismo fu data dal suo stesso fondatore, Pirrone (→) di Elide. In senso lato, equivale a scetticismo. Alla tradizione pirroniana si volle infatti riconnettere la terza e ultima fase dello scetticismo classico: donde l'identificazione di pirroniano con scettico, che si manifesta anche nei titoli: le Πυρρώνειαι ὑποτυπώσεις (trad. it. Schizzi pirroniani) di Sesto Empirico, i Πυρρώνειοι λόγοι («Discorsi pirroniani») di Enesidemo, i Πυρρώνειοι τρόποι («Argomenti pirroniani») di Favorino. Per la tradizione moderna del pirronismo (→ scetticismo).

Pitagorismo

Dal gr. πυθαγορισμός, der. di Πυθαγόρας «Pitagora». La dottrina e il sistema pitagorico.

I protagonisti. Il sodalizio, fondato da Pitagora a Crotona, si affermò politicamente anche in altre città della Magna Grecia. Un moto di opposizione (che sembra si sia svolto in una o in due fasi, all'inizio e verso la fine del 5° sec.) mise però fine al p. crotoniate, i cui rappresentanti furono arsi vivi dagli avversari, a eccezione dei soli Archippo e Liside. Liside, trasferitosi a Tebe, v'inaugurò la tradizione del p. tebano, a cui appartennero Filolao e i suoi scolari Simmia e Cebete, noti attraverso il Fedone platonico; Archippo, tornato nella patria Taranto, fu a sua volta l'iniziatore del p. tarantino, poi illustrato specialmente da Archita, l'amico di Platone. Altri principali rappresentanti dell'antica tradizione pitagorica, la quale si estinse nella seconda metà del sec. 4° a.C. per risorgere più tardi nel neopitagorismo (→), furono Eurito, Ocello Lucano, Timeo di Locri, Echecrate, Arione, mentre ne subirono in vario modo l'influsso il medico Alcmeone, l'eracliteo Ippaso, l'astronomo Iceta, al quale Diogene Laerzio (Vite dei filosofi, VIII, 85) fa risalire le prime dottrine circa il moto della Terra, e che sembra riconducesse il movimento giornaliero delle stelle fisse alla rotazione della Terra intorno al proprio asse. Questa posizione fu poi ripresa dall'atomista e anassagoreo Ecfanto e da Eraclide Pontico; ancora Copernico ricorderà l'ascendenza pitagorica della sua dottrina eliocentrica.

Le dottrine pitagoriche. Il verbo pitagorico è anzitutto etico-religioso. I membri della comunità distinti in 'essoterici' o novizi e in 'esoterici' o iniziati, e poi anche in 'acusmatici' e 'matematici' devono sottostare a precise regole: rispettare il silenzio e ubbidire all'autorità dogmatica che risale a Pitagora (è la norma deil'ipse dixit o αὐτὸς ἔφα). Inoltre sono tenuti a seguire una serie di comportamenti e regole pratiche la cui finalità appare analoga a quella a cui mira l'orfismo (→). Anche il p., infatti, è fortemente orientato verso l'aldilà: è propria del p., ancor prima che orfica, la concezione della metempsicosi (→). Accanto a questi elementi di carattere etico-religioso, sono già presenti nel più antico p. spiccati interessi scientifici, innanzi tutto nel campo matematico e musicale: la scuola pitagorica, infatti, trasferisce le acquisizioni matematiche anche nei cieli, rintracciando anche in essi l'armonia dei suoni. I pianeti distano, per i pitagorici, dello stesso intervallo proporzionale che la scuola aveva dimostrato sperimentalmente esistere tra le note musicali. Le sfere celesti perciò risuonano di una perfetta armonia. La disciplina musicale diviene così il paradigma di riferimento per il riconoscimento di un disegno d'ordine immanente al cosmo, di cui l'armonia delle sfere sarebbe la manifestazione più alta. L'invenzione della teoria nota come 'armonia delle sfere' viene comunemente ascritta alla scuola pitagorica o a Pitagora stesso, che secondo la testimonianza di Giamblico (La vita pitagorica, 65-67) era in grado di udire la musica cosmica, e variamente giustificata come un portato degli studi

matematici, geometrici, musicali e astronomici (che nella concezione pitagorica mantengono una stretta interdipendenza, e non a caso confluiranno poi nel quadrivio medievale). La scoperta delle leggi matematiche determinanti i fenomeni musicali e, nello stesso tempo, l'approfondimento della matematica stessa, della quale i pitagorici possono essere considerati i fondatori nel mondo ellenico, li conducono a una visione del mondo che alla ricerca ionica dell'unica sostanza di tutte le cose risponde designando come tale lo stesso sistema dei rapporti matematici che in esse si rivela imperante. Tale dottrina ci è giunta in formulazioni alquanto diverse (i numeri sono gli «elementi» delle cose; i numeri sono l'«essenza» delle cose; i numeri sono i «modelli» delle cose, ecc.), che, per l'incertezza e la scarsità della documentazione, è difficile interpretare come reali oscillazioni di pensiero o come fasi diverse di elaborazione; certo è che vi è implicita una separazione, un dualismo, tra «numeri» e «cose». È qui l'origine della dottrina che, attraverso un lungo processo evolutivo, influisce sul tardo Platone (in partic. nel Timeo), il quale aveva del resto già subito l'influsso dell'idea pitagorica della metempsicosi. Ed è qui anche la ragione del particolare significato di alcuni numeri e, fra tutti, della mistica «decade», celebrata da Filolao, sulla quale i pitagorici giuravano: essa infatti risulta dalla somma del «parimpari» (cioè dell'unità, in quanto generatrice sia della serie dei numeri pari, sia della serie dei numeri dispari), del primo pari, il due, del primo dispari, il tre, e del primo quadrato, il quattro. Un altro dei temi principali dell'antica filosofia pitagorica sembra sia stato quello della determinazione degli opposti, fondata sulla coppia «pari-dispari», da cui erano fatte derivare le altre («limite-illimitato», «luce-tenebre», «maschio-femmina», «bene-male», ecc.), che segnavano i criteri delle riflessioni cosmologiche, etiche, ecc. Per ragioni di simmetria, i pitagorici considerarono dieci il numero dei corpi celesti che ruotano intorno a un fuoco centrale (ἑστία; Filolao, fr. 7), di cui il Sole sarebbe un riflesso.

Platonismo

La filosofia, la dottrina, il pensiero di Platone, negli sviluppi e nelle rielaborazioni che si susseguirono nel corso dell'antichità, nonché gli influssi che il pensiero platonico ha esercitato nei secoli successivi. Più genericamente si parla di p. con riferimento in partic. al carattere della filosofia di Platone che si può sommariamente definire con la formula di «trascendenza dei valori». Per Platone, infatti, le «idee», che costituiscono quanto di eternamente valido può riconoscersi nella realtà e nell'essere, sia dal punto di vista ontologico sia da quello assiologico, non esistono nel mondo sensibile, bensì in una sfera sovraceleste, che nella sua costante identità a sé medesima si contrappone al mondo terreno del divenire, della nascita, della mutazione e della morte.

La storia del platonismo. Se per p. si intende ogni determinato orientamento filosofico o generica visione del mondo che dipenda dall'influsso (avvertito o inavvertito, diretto o indiretto) delle dottrine di Platone, da un punto di vista storico si possono approssimativamente individuare scuole e periodi storici, in cui ciò si manifestò in modo particolare. Nel mondo classico, la storia del p. coincide in larga misura con quella dell'Accademia platonica (→ Accademia), ma non del tutto, sia perché in alcuni periodi essa si distaccò sensibilmente dallo spirito del p. (con il suo orientamento scettico e probabilistico, che peraltro voleva riallacciarsi all'insegnamento di Socrate), sia perché la più viva tradizione del p. fu spesso proseguita e vivificata da altre scuole e ambienti speculativi. In età ellenistica la fortuna, larghissima, del p. è rappresentata soprattutto dal movimento medio e neoplatonico (→ neoplatonismo) che riprende i temi essenziali della

filosofia di Platone in un intento sistematico (soprattutto, attraverso l'opera di Plotino, con un'organizzazione della dottrina del Bene, delle Idee, dell'anima del mondo in una struttura gerarchica di ipostasi; con una più precisa dottrina dell'anima umana, della sua 'discesa' nel corpo e del suo ritorno, ripercorrendo il ritmo circolare che regge tutta la realtà, ecc.) e con forti suggestioni di origine religiosa (che si manifesteranno soprattutto negli scritti ermetici, in seguito nel tardo neoplatonismo con esiti teurgici e magici). D'altra parte motivi platonici sono presenti in tutta la cultura ellenistica, e insieme allo stoicismo costituiscono uno sfondo comune dei vari orientamenti filosofici di quel vasto periodo che va dal 2° sec. a.C. al 5° d.C. (andrà anche ricordata l'opera di commentatori greci di Aristotele, come Ammonio, Giovanni Filopono, Simplicio, che avviano quella compenetrazione tra aristotelismo e p. che tanta influenza ha avuto sul pensiero di Boezio e poi in genere sulla cultura araba e cristiana medievale e rinascimentale).

Platonismo e cristianesimo. Assai notevole fu l'influenza esercitata dal p. sulla formazione della filosofia cristiana, i cui inizi sono paralleli al neoplatonismo; il p., per la sua apertura a tematiche religiose, fu avvertito dagli scrittori cristiani come la filosofia più vicina al cristianesimo: Giustino ne faceva il culmine del pensiero pagano per il richiamo alla contemplazione della realtà intelligibile; più in generale il concetto platonico di filosofia come purificazione, ritorno al mondo delle idee, assimilazione alla divinità, era ampiamente ripreso come indicazione di quello che anche per i cristiani deve essere la filosofia; del resto la stessa identificazione di filosofia e religione (εὐσέβεια), già maturata in ambiente medioplatonico, era fatta propria dai pensatori cristiani che identificavano la filosofia, come contemplazione – e possesso – di Dio, con la religione che professavano. Ma al di là della generale concezione della filosofia, molti altri elementi della tradizione platonica erano fatti propri dalla speculazione cristiana dei primi secoli: il concetto di Dio come unità (Uno, monade) trascendente il molteplice (che da lui trae esistenza) e quindi, al di là di ogni distinzione categoriale, inconoscibile e indicibile (principio fondamentale della teologia negativa); il rapporto tra uno e molteplici, tra Dio e mondo scandito secondo il tema della 'discesa' e del 'ritorno', ritmo circolare in cui il molteplice discende dall'uno scalarmente, attraverso intermediari, per poi ripercorrere il cammino sino all'uno; in partic., l'idea dell'anima che attinge Dio facendosi 'una', 'semplice', superando la dispersione del mondo sensibile e ogni distinzione razionale per cogliere l'Uno con un atto che supera l'intelletto. In questa visione della realtà come processo dell'Uno si tenta di inserire anche la dottrina trinitaria: se facile era l'accostamento tra l'Uno e Dio padre, e tra il νοῦς ο λόγος e Verbo figlio di Dio (non senza correre il rischio di farne un'ipostasi inferiore all'uno), più difficile, e pure tentata, fu l'assimilazione dell'anima del mondo con lo Spirito Santo; comunque, anche al di fuori di questi diretti accostamenti, la terminologia platonica è stata largamente utilizzata nell'elaborazione della dottrina teologica cristiana. In antropologia risulta decisiva l'influenza del dualismo platonico anima-corpo che garantisce l'immortalità dell'anima: quindi autonomia e spiritualità dell'anima, suo stretto legame con il mondo intelligibile e divino della cui natura l'anima partecipa (anche, in alcuni autori cristiani, preesistenza dell'anima e 'discesa' nei corpi), in contrapposizione al regno della materia e quindi al corpo inteso come 'carcere' del quale ci si deve liberare per ritornare a Dio e riconquistare la propria vera natura (tema in cui anche il conoscere è un processo di liberazione dalle condizioni della materialità). Sono posizioni che facilmente si incontravano con prospettive etiche e ascetiche del cristianesimo e che anche più profondamente operarono in certe tendenze gnostiche e docetiche. In generale tutti i temi accennati, che non esauriscono affatto la vasta gamma delle suggestioni platoniche, ebbero una diversa e varia influenza sulla cultura cristiana dei primi secoli, ora agendo in profondità così da

conferire un'impronta decisamente platonica alla speculazione cristiana (a prescindere dalle tendenze gnostiche e docetistiche cui si è fatto cenno, poi emarginate, uno degli esempi più cospicui è offerto dal pensiero dello pseudo-Dionigi Areopagita; ma influenze decisive operarono più spesso in precisi settori della speculazione cristiana come quello della dottrina dell'anima, della tematica Dio-Bene-Uno, della teologia negativa, ecc.), ora restando più in superficie, soprattutto a livello di prestiti lessicali o di temi isolati. Tra i maggiori rappresentanti del p. cristiano dei primi secoli si collocano anzitutto i Padri alessandrini (Clemente e Origene), quindi i Padri cappadoci come Eusebio, Metodio d'Olimpo, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Basilio, Evagrio e ancora Teodoreto di Ciro, Nemesio, l'autore del *Corpus areopagiticum* (o *dionysianum*). Tra i latini Agostino è l'autore che ha assorbito e utilizzato maggiormente motivi neoplatonici (soprattutto attraverso la lettura di alcune delle *Enneadi*), convinto della vicinanza tra p. e cristianesimo (egli diceva di ritrovare nei platonici gran parte degli insegnamenti del prologo del Vangelo di Giovanni, ma non la dottrina dell'incarnazione; e moltissimi sono i temi platonici ripresi, come la dottrina dell'anima e dell'illuminazione, la nozione della materia come *prope nihil*, ecc.: → Agostino). Attraverso l'opera di Agostino il p. ha operato profondamente sulla successiva speculazione cristiana con una serie di temi che vengono trasmessi già cristianizzati e quindi non sempre avvertiti come platonici. Cospicua risulta anche l'influenza del tardo neoplatonismo greco su Boezio, soprattutto dei commentatori di Aristotele come Ammonio, dai quali derivava anche l'ideale di una concordia da realizzare tra Platone e Aristotele, sicché lo stesso Boezio diventerà un tramite di dottrine platoniche al Medioevo.

Platonismo medievale. Sono scarse le fonti dirette del p. medievale: alle traduzioni di alcuni dialoghi di Platone si aggiunsero nel 13° sec. quelle dell'*Elementatio theologica* e di alcuni opuscoli di Proclo. Ma è assai più notevole l'influenza di fonti indirette: oltre agli scritti di Agostino e ad alcuni testi della patristica greca tradotti in latino, come il *De principiis* di Origene, il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa e, fondamentale, il corpus delle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita (fonti, queste, che presentano temi platonici e neoplatonici già assorbiti in un contesto cristiano), abbiamo fonti della tarda antichità la cui influenza si esercita soprattutto in ambienti dotti, quali il commento di Calcidio al *Timeo* (→); il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* (6° libro del *De republica* di Cicerone); gli opuscoli *De Platone et eius dogmate* e *De deo Socratis* di Apuleio, sotto il cui nome circolava anche l'*Aselepio*, traduzione latina di un testo ermetico. Alla fine del 12° sec. comincia a circolare lo scritto, fortunatissimo, dal titolo *Liber de causis* (attribuito ad Aristotele ma in realtà, come comprese Tommaso d'Aquino, estratto dall'*Elementatio theologica* di Proclo). Si deve tener presente che frattanto il pensiero arabo aveva assorbito molti temi platonici attraverso la cultura siriana, divenendo a sua volta veicolo di p. nel Medioevo latino dal 12° sec.: pensatori come al-Fārā'ibī, al-Ġāzālī, Avicenna avevano ampiamente utilizzato dottrine platoniche nella loro riflessione teologica e filosofica (processo dall'Uno al molteplice per intermediari, immortalità dell'anima, ecc.), fondendole spesso con motivi aristotelici che vengono profondamente modificati dal prevalente platonismo. Nel Medioevo cristiano è spesso difficile distinguere il p. dalla più generale influenza del p. cristiano e soprattutto dall'agostinismo (→); l'influenza platonica si fa più precisa e definita negli ambienti dove si leggono il *Timeo*, Calcidio, Macrobio, Boezio, testi che danno al p. un orientamento fisico-cosmologico. Tale tipo di p. giunge a maturità nel 12° sec. e ha il suo centro nella Scuola di Chartres, diventando lo sfondo filosofico prevalente nella cultura di quel secolo e alimentando anzitutto (come motivo più caratteristico) una nuova idea di natura, fuori e anche contro le più

consuete trasposizioni simboliche e allegoriche del discorso fisico. Questo p. favorisce anche l'acquisizione di nuovi temi provenienti dall'allora incipiente riscoperta della cultura greca e araba (dottrine astrologico-ermetiche; accoglimento di motivi aristotelici già platonizzati dalla cultura araba, ecc.); d'altra parte il p. esercita anche la sua influenza sul piano della speculazione teologica e dell'esegesi biblica (accentuazione dell'identificazione Uno-Bene; dottrina del verbo come forma essendi e generale concezione platonica del rapporto tra Uno e molteplici, tra Verbo come mondo delle idee e mondo sensibile; schema emanatistico pur in una dottrina creazionistica; interpretazione del Genesi secondo temi della cosmologia del Timeo; oltre, ovviamente, i più generali temi agostiniani). Nel complesso si può dire che il 12° sec. rappresentò l'età aurea del p. medievale (nell'Alto Medioevo forti motivi platonici sono presenti nell'opera di Scoto Eriugena sotto l'influenza dello pseudo-Dionigi, di Gregorio di Nissa e di Massimo il Confessore). Nel 13° sec. il progressivo trionfo dell'aristotelismo emargina la presenza nelle scuole del Timeo e limita fortemente l'influenza del p., che tuttavia continua ad agire attraverso l'agostinismo, soprattutto presso i francescani, e l'opera di Avicenna e degli Arabi (notevoli elementi platonici sono presenti in Alberto Magno, come pure nella metafisica della luce, ripresa, per es., da Roberto Grossatesta). A partire dagli ultimi decenni del secolo, si fa presente la componente neoplatonica attraverso le versioni di Proclo (un amplissimo commento all'Elementatio theologica sarà scritto da Bertoldo di Moosburg): si tratterà di un'influenza limitata ad alcuni ambienti (soprattutto la scuola albertina di Colonia), ma di notevole rilievo in partic. nello svolgimento della teologia mistica speculativa (ove Proclo si inseriva sulla scia dello pseudo-Dionigi).

Platonismo umanistico. Una più precisa difesa del p. ricercato nelle sue fonti primarie si manifesta nell'Umanesimo: già Petrarca mostra grande interesse per Platone (che conosce attraverso le versioni medievali del Timeo, Fedone (→) e Menone (→)); si procurò anche vari dialoghi in greco ma ne aveva una conoscenza troppo limitata per intenderli); tuttavia, la vera rinascita del p. si deve soprattutto all'afflusso in Italia di maestri greci nel Quattrocento. Guarino, allievo di E. Crisolora, riportò da Costantinopoli vari dialoghi di Platone in greco; l'umanista siciliano A. Cassarino nel 1438, rientrando anch'egli da Costantinopoli, li portò forse tutti; ormai per varie vie affluivano in Italia nuovi codici greci, non solo con le opere di Platone, ma anche dei commentatori platonici di Aristotele e dei neoplatonici (Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico, il Corpus hermeticum, ecc.). Presto cominciarono le traduzioni, fino alla versione completa dei dialoghi platonici fatta da Ficino, che tradusse in latino anche le Enneadi e molti altri testi neoplatonici. Fu larghissima la fortuna dei nuovi testi e profonda l'influenza del p. nel Quattrocento e Cinquecento (spesso fondata sulla tradizione agostiniana medievale, ma ben più ricca e articolata per la lettura di opere fino ad allora rimaste ignote ai latini). Se il sogno di Gemisto Pletone di una riforma sociale e religiosa sotto l'insegna della filosofia di Platone (accordata con il cristianesimo) non ebbe seguito, il suo insegnamento contribuì ad accendere a Firenze l'interesse per Platone e provocò una significativa polemica: l'attacco contro gli ideali di Pletone, e, più direttamente, contro la filosofia platonica a opera di Giorgio da Trebisonda, trovò un'ampia replica da parte del cardinale Bessarione (In calumniatorem Platonis), che indicò alcune linee interpretative dell'accordo tra p. e cristianesimo in polemica con l'aristotelismo. A Firenze, al centro della cultura platonica, si pone l'opera di Ficino non solo come traduttore e commentatore dei platonici antichi, ma come autore della Theologia platonica in cui si delinea la tematica e la storia della pia philosophia, cioè di una tradizione speculativa filosofica e religiosa in cui l'insegnamento di Platone si colloca all'interno di un ampio disegno che abbraccia sia

l'antica sapienza orientale (peraltro conosciuta attraverso testi ellenistici platonizzanti), sia la tradizione ermetica e neoplatonica (Ficino riteneva ancora autore del *Corpus dionysianum* il discepolo di Paolo e quindi era facile stabilire una dipendenza da esso degli scritti neoplatonici che in realtà ne erano la fonte), e che era convergente con il cristianesimo. Il p. opera profondamente anche in Pico della Mirandola (sia nella problematica relativa all'Uno, sia, più ampiamente, nella prospettata convergenza di orientamenti culturali diversi – p., aristotelismo, ermetismo, cabala – in un'unica tradizione speculativa), così come cospicua è l'influenza del neoplatonismo, soprattutto di Proclo, nella filosofia di Niccolò da Cusa (→). Il p. rinascimentale, avvertito in molti ambienti come antidoto al carattere anticristiano dell'aristotelismo e dell'averroismo, riprende moltissimi temi della tradizione della patristica greca e di Agostino (anche in polemica con la teologia scolastica); ma sviluppa altresì motivi nuovi: primo fra tutti quello della filosofia dell'amore in rapporto soprattutto al Simposio (→) platonico, testo commentato da Ficino, ampiamente discusso e riecheggiato in ambienti diversi; si ricordano in questo senso i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, in cui il tema dell'amore assurge a ispiratore di una visione cosmica di cui è il nesso profondo e dinamico. D'altra parte, nel corso del Cinquecento si avvia anche il tentativo di una nuova concordia tra p. e aristotelismo, attraverso la particolare utilizzazione dei commentatori platoneggianti di Aristotele, soprattutto Simplicio: ne è uno dei massimi esponenti Genua; mentre altrimenti opera in vari orientamenti del naturalismo rinascimentale alimentando una visione dinamica e magica del cosmo in cui confluiscono suggestioni ermetiche, stoiche, cabalistiche (ma andrà anche ricordata la fortuna del p. in certi ambienti della nuova scienza, fra Cinque e Seicento: per es., in Keplero, misto a motivi pitagorici ed ermetici; ma anche in Galilei, nella cui celebrazione della priorità delle matematiche si possono vedere suggestioni platoniche). Sul finire del Cinquecento è tentata da Patrizi una nuova grande sintesi di tutta la tradizione platonica (nel più ampio senso già inteso da Ficino e da Pico e che comprende così la favolosa sapienza caldaica come la tradizione ermetica e cristiana) in un sistema fisico e metafisico imperniato attorno ai temi della luce, dei principi, dell'anima e dello spazio.

Il platonismo del sec. 17°. Nel Seicento l'influenza del p. sull'apologetica cristiana è ancora assai precisa (strettamente connessa all'agostinismo) come pure sui testi di carattere magico e occultistico (per es., in Fludd); ancora più netta si definisce nel gruppo dei 'platonici' di Cambridge, tra i quali (soprattutto in Cudworth) si presenta, ancora una volta, il tentativo di un sistema fisico e metafisico che nel p. vedeva l'antidoto a certi ambigui esiti materialistici e ateistici della filosofia contemporanea. Ma ormai il p., anche se continua a essere punto di riferimento di successive rinascite di filosofie spiritualistiche, continuando quindi a esercitare profonda influenza nella storia del pensiero, non può più considerarsi come un insieme organico di dottrine e la sua storia si dissolve in altri contesti speculativi.

Platonismo matematico. Nella filosofia della matematica, per p. si intende la concezione secondo la quale gli oggetti matematici sono enti forniti di un loro tipo di realtà (paragonabile a quella delle idee platoniche) astratta e ideale ma non per questo meno oggettiva di quella degli oggetti fisici; di questi enti reali la matematica dà una descrizione formale. Al p. si ispirano la teoria cantoriana degli insiemi e le stesse teorie assiomatiche degli insiemi. Anche il logicismo di Frege e Russell è costruito, sotto certi aspetti, in una prospettiva platonistica.

PSICOLOGIA DELLA FORMA

di Wolfgang Metzger

sommario: 1. Introduzione. 2. La situazione di partenza. 3. Il significato dell'elementarismo (atomismo) e del connessionismo in psicologia. 4. Qualità gestaltiche e forma. 5. Indirizzi della psicologia della forma. a) Teoria della produzione (Graz). b) Psicologia della totalità (Lipsia). c) Teoria della forma (Berlino). 6. Osservazioni incidentali sull'importanza relativa dei fattori soggettivi. 7. Il destino del principio di conduzione. 8. I fondamenti dell'ordine degli eventi. 9. Teoria della forma. 10. Applicazioni. 11. Mondo fisico e mondo eidetico. 12. Forme fisiche. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Per la psicologia nel suo insieme, oltre che per la psicologia della forma, il sec. XX comincia alquanto prima del suo inizio 'ufficiale', e precisamente nel 1890, anno in cui Chr. von Ehrenfels pubblicò il suo saggio sulle 'qualità gestaltiche'. Negli anni novanta E. L. Thorndike conduce le sue prime ricerche estensive sull'apprendimento 'per prova ed errore', dalle quali doveva derivare la teoria americana odierna dell'apprendimento, cioè la teoria del condizionamento operante o strumentale. Gli esperimenti di I. P. Pavlov sul riflesso condizionato o sulla formazione dei segnali - che, nella loro sfera, hanno una portata analoga - hanno inizio solo con la svolta del secolo o poco dopo.

Tutti e tre i nuovi orientamenti esordiscono con la pretesa 'laica' di ricostruire dalle fondamenta, ex novo, l'edificio della psicologia. Ad essi se ne aggiunge a partire dal 1895 un quarto, che ha un punto di partenza affatto diverso ma la medesima pretesa, quella cioè di dare nuove basi alla teoria dell'uomo: la psicanalisi di Sigmund Freud.

2. La situazione di partenza

Alla fine dell'Ottocento, la psicologia scientifica presenta due caratteristiche, che suscitano per reazione la svolta verso i summenzionati nuovi orientamenti: 1) a onta di numerose ricerche sperimentali condotte su reazioni semplici, la psicologia resta una teoria della coscienza; 2) essa è sostanzialmente atomistica e connessionistica.

Gli autori russi e americani più recenti sono guidati dal proposito di fornire alla psicologia 'un fondamento più sicuro', dato che i fenomeni della coscienza, in quanto puramente soggettivi, non consentono né una simultanea osservazione intersoggettiva né una registrazione immediata: non soddisfano cioè quelle esigenze di rigore che nelle scienze più vecchie erano date per scontate. Questi autori tentano quindi di emulare il rigore delle scienze naturali: i behavioristi americani, più radicali, ammettono esclusivamente dati oggettivi e, almeno nell'intenzione, rinunciano alla coscienza in quanto oggetto di ricerca scientifica; mentre gli autori russi, più moderati, accanto ai più impellenti problemi del comportamento, lasciano sopravvivere i problemi della coscienza sotto l'etichetta di 'attività nervosa superiore'.

Per altre ragioni, Freud considera una psicologia che si limiti all'indagine dei fenomeni della coscienza un'impresa vana. Infatti, ciò che veramente importa per la vita psichica dell'uomo, ciò che determina il suo comportamento è almeno altrettanto spesso celato che rivelato dalla coscienza.

Dalla riflessologia e dal behaviorismo l'impostazione atomistico-connessionistica viene mantenuta senz'essere sottoposta a discussione. L'associazione tra rappresentazioni viene sostituita dalla connessione stimolo-reazione. E sebbene la psicanalisi introduca, per spiegare il nesso tra disturbi patologici e motivazioni recondite, un'impostazione teorica essenzialmente nuova, nella teoria del comportamento sociale e della sua formazione l'impostazione atomistica rimane immutata.

3. Il significato dell'elementarismo (atomismo) e del connessionismo in psicologia

Il principio del connessionismo è una conseguenza immediata dell'impostazione elementaristica o atomistica e dev'essere quindi trattato insieme con questa. I due principî, connessionistico e atomistico, suonano come segue: 1) gli 'elementi' costituiscono l'effettiva realtà psichica; 2) tutte le configurazioni, o formazioni, più vaste sono aggregati o 'somme' di stati elementari.

È questa 'ipotesi di addizionalità', che consiste a sua volta in due tesi, delle quali l'una si riferisce agli elementi, e l'altra agli aggregati: a) gli 'elementi' - non modificabili - sono contenuti negli aggregati; sono 'reciprocamente ciechi' e non esercitano alcun influsso gli uni sugli altri nè su quanto è presente, o accade, accanto a loro. Essi non presentano alcuna caratteristica che non presentino parimenti al di fuori dell'aggregato o in un altro punto dell'aggregato o all'interno di un altro aggregato; b) gli 'aggregati' non presentano caratteristiche o modalità di comportamento diverse da quelle delle proprie parti costitutive o elementi. (Nella teoria della coscienza le 'qualità miste' sono interpretate come 'apparenza', come effetto di una carenza di attenzione).

Il principio del connessionismo si riferisce al sorgere di configurazioni più complesse. Esso dice: gli stati psichici complessi nascono senza eccezione da una connessione posteriore (associazione, combinazione, coordinazione, integrazione, sintesi, composizione, contatto).

Dall'impostazione atomistico-connessionistica viene tratta la seguente conseguenza metodica: "il primo compito della psicologia consiste nello 'scomporre i più ingarbugliati fenomeni mentali in fenomeni più semplici, e questi ultimi in fenomeni ancora più semplici", al fine di raggiungere, per questa via, "gli elementi psichici qualitativi ultimi, gli atomi psichici" (Münsterberg, 1900). Nella psicologia in quanto 'teoria della coscienza' l'elemento ultimo è la 'sensazione semplice', il 'qualcosa' più piccolo e più semplice, non ulteriormente suddivisibile, analizzabile e differenziabile, cioè, in termini spazio-temporali, il punto (o il segno locale) - per esempio nel caso della vista e dell'udito, la qualità sensoriale prodotta da un'unica frequenza, da un'oscillazione sinusoidale pura - e l'attimo. Nel passaggio alla psicologia come teoria del comportamento, sono considerati come elementi, in luogo delle sensazioni, i riflessi semplici, ovvero i loro componenti, separabili gli uni dagli altri, afferenti ed efferenti, e si ritiene che dalla loro connessione, dal loro collegamento o concatenamento abbiano origine tutte le modalità di comportamento più complesse o 'superiori'. A rigore, nel behaviorismo americano si fa riferimento, anziché ai processi afferenti, alle loro cause, agli stimoli o situazioni che determinano il comportamento, e, anziché ai processi efferenti, alle loro conseguenze, cioè alle modalità di comportamento o alle retroazioni sull'ambiente visibili esternamente.

È in verità chiaro che gli 'elementi' prediletti della vecchia psicologia associazionistica - le rappresentazioni o 'idee' - non erano elementi 'ultimi', bensì formazioni già alquanto complesse. Lo stesso può dirsi degli 'elementi' delle situazioni o delle reazioni, introdotti dalle nuove teorie del comportamento.

Una psicologia atomistica implica di necessità il principio di conduzione e l'ipotesi di costanza. Il principio di conduzione afferma che ogni ordine dei processi nel sistema nervoso viene garantito da un sistema di conduzioni stabili e isolate, e quindi da dispositivi anatomici vincolanti. A titolo di esempio menzioniamo la supposizione che la ripartizione dell'eccitamento della retina venga mantenuta dal fatto che da ogni cellula visiva della retina si diparte verso il campo visivo una fibra nervosa isolata, per mezzo della quale viene esclusa ogni deviazione o distorsione del processo di eccitamento.

La portata dell'ipotesi di costanza è considerevolmente maggiore. Essa afferma, tra l'altro, anche che la correlazione tra le caratteristiche dello stimolo (per es. la frequenza) e le 'qualità' della sensazione non può essere modificata da processi vicini e simultanei. Afferma la costanza del significato dei vissuti onirici, cioè la loro indipendenza dalle mutevoli condizioni di vita del sognatore, o anche l'identità delle basi istintuali, nel bambino come nell'adulto, di modalità di comportamento affini (mordere per errore il seno della madre è 'cannibalismo', e insinuarsi nel suo letto significa il desiderio del coito). Afferma inoltre che, a parità di condizioni, il mondo appare al bambino esattamente come all'adulto, e al nevrotico esattamente come al sano, e che le loro, spesso diversissime, reazioni al mondo dipendono unicamente da differenti 'interpretazioni' del percepito. Afferma infine che i processi nel preparato neuromuscolare sul tavolo da esperimento sono gli stessi che hanno luogo, nella medesima connessione neuromuscolare, al loro posto nell'organismo vivente.

4. Qualità gestaltiche e forma

Il primo, e decisivo, impulso a dubitare della validità delle impostazioni atomistiche ai fini di una teoria della vita psichica venne dalla scoperta, dovuta a Chr. von Ehrenfels (v., 1890), delle 'qualità gestaltiche'. Un esempio semplice è dato dall'accordo di terza, nel quale - oltre ai tre toni, che si possono considerare i suoi 'elementi' - intervengono tre qualità di intervallo (quinta, terza maggiore, terza minore) e, cosa ancor più sorprendente, la qualità di modo maggiore o minore. Ciò significa che il tutto è più della somma dei suoi elementi. I 'tutti' psicologici sono non-sommativi. Questo è il primo criterio ehrenfelsiano della forma. L'esempio preferito da von Ehrenfels è quello della melodia, che rimane la stessa in ogni tonalità (cioè anche quando tutti i singoli toni o 'elementi' vengono sostituiti da altri), mentre la modificazione di uno solo o di pochi toni, rimanendo immutati i rimanenti, la rende irriconoscibile. La trasponibilità, o indipendenza dal materiale, è il secondo criterio ehrenfelsiano della forma. La portata di questo criterio, sebbene sorprendentemente vasta (per es. la trasponibilità dal visibile all'udibile) non è tuttavia illimitata. I limiti della sfera della trasponibilità non sono stati ancora indagati.

Secondo von Ehrenfels, le 'qualità gestaltiche' sono "contenuti positivi della percezione, i quali sono associati nella coscienza a 'complessi' percettivi, che consistono a loro volta di elementi separabili gli uni dagli altri". Non è possibile mettere insieme queste qualità partendo da caratteristiche affini degli 'elementi', delle parti o delle posizioni rinvenibili nel 'tutto' o nel 'complesso'. Né esse sono identiche alla somma delle relazioni tra i loro elementi: il carattere 'maggiore' o 'minore' dell'accordo di terza può essere colto anche da chi non colga l'esatta struttura - i rapporti di intervallo - dell'accordo stesso.

I fenomeni forniti di qualità gestaltiche, chiamati da von Ehrenfels, in accordo con il generale uso linguistico tedesco, Gestalten, debbono essere, come abbiamo detto, complessi spazialmente, temporalmente o spaziotemporalmente sovrapuntuali. Dev'esser possibile distinguere in essi differenti 'posizioni', ma non necessariamente differenti 'parti'. Le differenti posizioni debbono

possedere qualità elementari riconoscibili, che non debbono però essere necessariamente differenti (per es. dischi circolari di egual colore). È nondimeno indispensabile una certa differenza qualitativa tra un certo numero di posizioni del campo in questione e l'ambiente circostante (tra figura e sfondo, melodia e silenzio), cosicché il campo possa 'distaccarsi' e dar luogo a una forma.

Tra le più generali proprietà della forma figura la reciproca 'appartenenza' delle sue posizioni o parti e la 'non appartenenza' rispetto a posizioni o parti dell'ambiente circostante. La qualità di un campo di essere qualitativamente continuo, e quindi di essere un 'tutto' nel quale sia possibile distinguere soltanto 'posizioni' stabili, ovvero la qualità di essere discontinuo, di essere cioè un 'gruppo' con 'membri' o 'elementi', figurano anch'esse tra le proprietà gestaltiche più generali.

Per il resto si possono distinguere le seguenti tre classi di proprietà gestaltiche: 1) la distribuzione, la disposizione, la struttura geometrica, ritmica, melodica (per es.: angolocurva; moto costante-moto non costante); 2) la 'qualità' gestaltica 'di sentimento' in senso proprio (indissolubile dalle prime, ma non identica a queste), che è quella cui von Ehrenfels anzitutto pensava e per la quale W. Köhler ha perciò proposto il nome di 'qualità-Ehrenfels'. Ma specialmente nell'ambito anglosassone, in omaggio all'antica distinzione tra qualità primarie e secondarie, si parla a questo proposito di 'qualità terziarie' (esempio: aguzzo-rotondo, tranquillo-violento, ostile-amichevole, modo maggiore-modo minore). Anche lo 'stile' e l'abitudine' rientrano in questa categoria; 3) proprietà concrete condizionate dalla distribuzione dello stimolo e quindi non elementari (esempi: ruvido-liscio, trasparente-non trasparente, lucido-opaco, e in generale la 'tessitura').

Prima di discutere ulteriormente il concetto di forma, ci sia concesso un breve cenno sui diversi indirizzi della psicologia, che si sono occupati in modo approfondito delle scoperte di von Ehrenfels.

5. Indirizzi della psicologia della forma

Il principio ehrenfelsiano della 'non sommatività' del tutto psichico è diventato determinante per la 'teoria della produzione', per la 'psicologia della totalità' e per la 'teoria della forma'.

a) Teoria della produzione (Graz)

La cosiddetta 'teoria della produzione', o anche 'teoria dei contenuti fondati' o delle 'rappresentazioni di provenienza extrasensoriale', è rappresentata dalla 'scuola di Graz', cui appartennero tra gli altri A. Meinong, che tentò di rifondare la teoria della percezione come 'teoria dell'oggetto', St. Witasek e A. Höfler, e il cui più eminente sperimentatore è stato V. Benussi. Nella teoria della produzione - sulla base del principio di conduzione e dell'ipotesi di costanza - si ipotizza che il processo della percezione si svolga in due stadi. In un primo tempo (per es. nella percezione visiva) la molteplicità degli elementi (sensazioni) corrispondente alla distribuzione dello stimolo viene raffigurata come una vicinanza o successione non strutturate nel campo percettivo. In un secondo stadio il soggetto della percezione interviene in tale molteplicità. Egli pone 'relazioni di realtà' e 'produce' così le forme con le loro qualità gestaltiche. La teoria della produzione rimane ancora chiaramente sul terreno del connessionismo. L'impostazione della teoria della produzione è inoltre strutturalmente affine a due impostazioni che non appartengono alla teoria della forma: quella della 'teoria del giudizio' (H. von Helmholtz) e quella delle teorie dell'attenzione (G. E. Müller e B. Petermann). In entrambi gli indirizzi, al campo percettivo immediato osservabile vien fatto precedere un

ipotetico - e non osservabile - campo della sensazione, per il quale deve valere l'ipotesi di una correlazione biunivoca tra stimolo e 'sensazione'. In Helmholtz viene inoltre ipotizzato, accanto a ogni processo percettivo, un 'atto di giudizio' (rapidissimo e non osservato) mediante il quale il 'campo della sensazione', rigorosamente conforme agli stimoli ma non osservabile, viene trasformato nel corrispondente campo percettivo, osservabile ma non più corrispondente punto per punto alla molteplicità degli stimoli. Quelle che, nella vita quotidiana, consideriamo percezioni immediate sono, a rigore, secondo Helmholtz, pensieri, per es. conclusioni di ragionamenti analogici. La teoria dei complessi di G. E. Müller e l'affine teoria dell'osservazione di B. Petermann ipotizzano, in luogo dei processi di giudizio o di interpretazione miranti a spiegare le formazioni unitarie o marginali della percezione, una diversa distribuzione dell' 'attenzione collettiva' o dell' 'osservazione', più vicine alle attività 'di produzione' ipotizzate dalla scuola di Graz.

b) Psicologia della totalità (Lipsia)

La 'scuola di Lipsia' ha il suo fondatore in F. Krueger e i suoi più eminenti fautori in F. Sander, H. Volkelt, O. Klemm, J. Rudert e A. Wellek. Questa scuola si denomina talora più volentieri come 'psicologia della totalità'. Oltre che a von Ehrenfels, il cui rinvio alle qualità gestaltiche 'di sentimento' li ha stimolati a ragguardevoli riflessioni sulle relazioni tra qualità gestaltiche e sentimenti 'veri e propri' (correlati all'Io fenomenico), questi autori si richiamano anche a W. James e H. Cornelius, dai quali hanno tratto incitamento per il loro più importante contributo alla teoria generale dei fatti psichici: il deciso distacco dal principio del connessionismo. Il distacco si è espresso nella tesi di fondo che lo sviluppo psichico spontaneo - a ogni livello - non consiste in una successione di connessioni di stati elementari originariamente isolati, bensì, all'opposto, nella dapprima grezza e sommaria, e quindi sempre più sottile articolazione e differenziazione di un materiale di partenza rappresentato da una condizione globale della coscienza; alla fine dello sviluppo della coscienza, si rintracciano soltanto gli 'elementi' riscontrati nel materiale di partenza. In questo quadro rientrano anche le numerose ricerche della scuola di Lipsia sulla 'genesì attuale', ricerche in cui, con adeguate procedure, si è creduto di stabilire una successione di 'stadi' - di 'preforme' dei diversi livelli di sviluppo - dei quali però nulla è possibile osservare nella percezione ingenua quotidiana. Nel consolidamento e nella larga applicazione di questo indirizzo, ha seguito le orme della scuola di Lipsia soprattutto H. Werner con la sua 'psicologia dello sviluppo'.

Il merito di questo sforzo non è sminuito dal fatto che il semplice 'rovesciamento' del principio di connessione si è rivelato impossibile e che i dati esigono il ricorso a tutti i tipi di sviluppo logicamente possibili. Si parte quindi dalla giustapposizione, nel bambino piccolo, di unità scarsamente strutturate e di dimensioni maneggevoli. Queste unità, 'per un verso', si strutturano sempre più finemente e, 'per un altro verso', vengono combinate in unità più complesse e più comprensive, che inizialmente non erano afferrabili (esempi: lo sviluppo della percezione di gruppi, dal semplice gruppo 'Io-Tu' alla famiglia sino alle maggiori e più complicate strutture sociali; oppure il passaggio dal vissuto di una 'successione di posizioni buone' alla reale percezione di una sinfonia nella sua composizione). È peraltro evidente che il riconoscimento che i processi di sviluppo si svolgono in direzioni parzialmente contrapposte non significa affatto un ritorno all'atomismo.

La scuola di Lipsia si è occupata a fondo delle tendenze alla 'buona forma', tendenze evidenti nelle 'preforme'. Su questa base ha elaborato una teoria 'platonica' della percezione, secondo la

quale idonee distribuzioni degli stimoli suscitano certi tipi ideali (presenti nella 'struttura' durevole della personalità), i quali tanto più predominano nel percepito quanto minore è la nettezza e la determinatezza delle configurazioni di stimolo. Col tempo, la struttura durevole della personalità si insediò sempre più al centro della riflessione. In questo processo si riscontra un innegabile avvicinamento agli sforzi geisteswissenschaftliche, di ispirazione diltheyana, compiuti da E. Spranger per elaborare una teoria della personalità, che palesa la sua natura già nel tentativo di limitare il significato del termine struttura - specialmente nel composto Strukturpsychologie - all'edificazione della 'personalità'.

c) Teoria della forma (Berlino)

La 'teoria della forma' della 'scuola di Berlino' (M. Wertheimer, W. Köhler, K. Koffka, E. M. von Hornbostel, K. Lewin nella prima generazione e, tra i seguaci, R. Arnheim, W. Metzger, E. Rausch, W. Witte; G. Katona, M. Henle, S. Asch, R. S. Crutchfield, A. Luchins, G. Kanizsa, F. Metelli, R. Canestrari e numerosi altri nella seconda e terza generazione) presenta le seguenti caratteristiche: a) supera definitivamente l'impostazione ancora quasi elementaristica di von Ehrenfels, secondo cui una forma consiste degli elementi $E_1 + E_2 + \dots + E_n$ + la qualità gestaltica: la forma dev'essere cioè caratterizzata da un elemento 'addizionale'; b) sostituisce il concetto di 'elemento' nella percezione con i concetti di luogo e di qualità elementare; c) estende la scoperta di von Ehrenfels mediante la dimostrazione che non soltanto ciascun tutto presenta proprietà non riscontrabili nelle sue parti costitutive isolate, ma anche che ciascun singolo contenuto acquista, perde o modifica certe proprietà quando diventa parte di un tutto, si distacca da un tutto, cambia il suo luogo in un tutto, passa da un tutto in un altro tutto, e infine anche quando 'altre' parti del tutto si modificano, vengono meno, si aggiungono o mutano il loro luogo. La parte di un tutto, dunque, non è un elemento immutabile nel senso della psicologia elementaristica. Le proprietà che un dato in quanto parte di un tutto acquista in virtù della sua collocazione sono la sua 'funzione strutturale' o il suo 'ruolo' nel tutto. La parte, dunque, non è un elemento immutabile nel senso della psicologia atomistica; d) infine, prende in considerazione anche la possibilità che, in luogo di elementi di sensazione corrispondenti a elementi di stimolo con l'aggiunta di una qualità gestaltica, come accade nell'ascolto di due toni (in questo caso si aggiunge la qualità di intervallo), compaia 'qualcosa di affatto diverso': per es. nel movimento stroboscopico, 'invece' del punto luminoso A nel luogo a e del punto luminoso B nel luogo b si vede un unico punto luminoso in movimento da a a b, o, come caso limite, non si vede alcun punto luminoso, ma soltanto il mero movimento a-b.

L'ipotesi di un duplice stadio del processo percettivo viene definitivamente abbandonata a favore dell'ipotesi secondo cui il campo percettivo si struttura di attimo in attimo in 'un' processo, nel quale le molteplicità degli stimoli (o piuttosto la loro successione) interagiscono con le condizioni dell'apparato percettivo, nel quale rientrano, oltre all'adattamento generale e locale, anche elementi come la direzione dell'osservazione e la distribuzione dell'attenzione, le esperienze, le attese, gli atteggiamenti, e anche e soprattutto i bisogni, gli interessi e le aspirazioni predominanti in quel dato momento, nonché certe attività del soggetto di sostegno alla percezione e le interazioni dirette all'interno del campo percettivo.

6. Osservazioni incidentali sull'importanza relativa dei fattori soggettivi

Quale significato e quale peso abbiano i diversi fattori soggettivi, è una mera questione empirica, che può essere decisa soltanto dalle risultanze sperimentali. Ma giacché alcuni di essi hanno acquisito l'immeritato onore di essere innalzati a concetti fondamentali della nuova psicologia, si

rendono necessarie alcune osservazioni chiarificatrici. Si tratta, essenzialmente, dei quattro fattori seguenti: 1) l'esperienza e la familiarità individuale; 2) gli 'atti' soggettivi; 3) la situazione di bisogno; 4) le attività del soggetto relative alla percezione.

1. Che l'esperienza e la familiarità siano il fattore decisivo nel determinare la natura di ciò che viene attualmente percepito è cosa ovvia per tutti coloro che sono cresciuti nella tradizione empiristica - cioè per la schiacciante maggioranza degli psicologi, specialmente di formazione anglosassone -, tanto che quasi non abbisogna di verifica. Sennonché, l'unico dato che milita chiaramente a favore di un'efficacia dell'esperienza nella percezione è rappresentato dall'assimilazione delle forme di certi contorni, tracciati a memoria, alla forma di un oggetto (di cui si mostra una raffigurazione imprecisa) quale risulta nota al soggetto dell'esperimento in virtù di passate esperienze. Al contrario, prescrivendo compiti ad hoc 'in condizioni neutre' non si riscontra che una modestissima efficacia di questo fattore. La cosa non desta meraviglia: le esperienze possono aver luogo soltanto in un universo percettivo già strutturato. Già da questo consegue che debbono esistere fattori preempirici di organizzazione del campo percettivo.

2. È alla luce della tradizione della psicologia tedesca, più idealistica e influenzata anche dalla 'psicologia degli atti' di Brentano, che bisogna intendere l'inclinazione a cercare il fondamento decisivo della struttura della percezione in attività del soggetto. Che atti soggettivi, accessibili all'autosservazione, come l'intento di comprendere e la distribuzione dell'attenzione, possano intervenire, con efficacia modificante, nella struttura già costituita della percezione è un fatto che non abbisogna di verifica. Ma per la problematica attuale ha un'importanza ancora maggiore la circostanza, anch'essa facilmente verificabile, che l'efficacia di tali atti è straordinariamente ristretta: è cioè limitata, a parte le strutture discontinue, a strutture assai semplici. È evidente come non si possa attribuire ad atti di questa sorta, quando siano inconsci - cioè, a dirla francamente, non accertabili -, un'efficacia maggiore di quella che hanno là dove costituiscono un fatto osservabile.

3. Che la 'situazione di bisogno', inclusi gli interessi, le aspirazioni predominanti e l'appartenenza di gruppo possano influenzare fortemente le strutture percettive è cosa nota almeno dal 1912, quando Adler introdusse il concetto di 'appercezione tendenziosa' per esplicitare il fatto che il nevrotico non soltanto 'interpreta' ma anche 'percepisce' in modo diverso dall'individuo normale il suo ambiente e i processi che in esso si svolgono. Un esempio analizzato a fondo con criteri fenomenologici è addotto da K. Lewin nella sua prima pubblicazione (v. Lewin, 1917). Non si offriva con ciò alcun pretesto per fare della social perception la base di una psicologia, soprattutto perché la pressione a conformarsi risulta vistosa soltanto sotto stimoli estremamente labili; per il resto negli esperimenti non sono osservabili influssi sulla 'struttura della percezione', ma soltanto modeste modificazioni quantitative.

4. All'importanza delle attività del soggetto 'relative alla percezione' si è fatto appello quasi contemporaneamente da varie parti - Piaget, Weizsäcker, transazionalisti americani, autori sovietici: tutti legati all'ideologia dell'uomo come 'creatore del suo mondo' - secondo un modello risalente all'ultimo decennio dello scorso secolo: la teoria wundtiana della percezione figurale. Insieme con quella di Wundt, anche la teoria di Piaget, che - in quanto teoria del 'seguire il contorno' (tracing) - coincide strutturalmente con essa, è stata confutata già nel 1902 da O. Stratton e, per quanto riguarda il tatto, da K. Bürklen nel 1917.

Da un'analisi più precisa delle attività, di cui si occupano von Weizsäcker e i transazionalisti, risulta che in nessun caso esse partecipano direttamente alla costruzione dell'universo percettivo,

bensì hanno esclusivamente la funzione di 'migliorare le condizioni di ricezione degli organi di senso'.

Dalla prospettiva degli autori russi, fondata sull'ideologia marxista del lavoro, è derivata una serie di meritorie ricerche, nelle quali la strutturazione primaria del percepito è però sempre presupposta come scontata e le attività controllate servono solo a un'ulteriore chiarificazione dei fenomeni percepiti; per es.: il passaggio da una percezione confusa a una percezione precisa della grandezza di una serie mediante l'attività del contare. L'argomento decisivo contro la teoria della percezione fondata sul 'lavoro' è il medesimo avanzato contro la teoria dell'esperienza: il 'lavoro' è possibile solo e soltanto in un universo percettivo già strutturato.

7. Il destino del principio di conduzione

Come abbiamo osservato sopra, l'ipotesi di un duplice stadio nel processo della percezione era la conseguenza diretta del principio di conduzione. Tutti i dubbi riguardanti il duplice stadio sono anche dubbi riguardanti la validità di questo principio. Considerazioni a questo proposito sono rintracciabili anche nella letteratura estranea alla teoria della forma, per es. in Driesch e von Weizsäcker. I loro tentativi di soluzioni rimangono però insoddisfacenti, dato che la loro immagine fisica del mondo, quando si trattava di spiegare perché un 'qualunque' evento si svolgesse 'in modo ordinato', non prevedeva possibilità diverse dalla costrizione esterna, e quindi, in questo caso, dalla conduzione isolata. Che in un siffatto sistema di conduzioni fisse siano nondimeno possibili anche decorsi variabili è cosa che Driesch tenta di rendere comprensibile con l'ipotesi di entità extrafisiche che, a ogni biforcazione delle conduzioni, operino a mo' di vigile urbano o di addetto agli scambi o del guardiano di una chiusa, entità che, reinterpretando un concetto aristotelico, chiama 'entelechie'. Ma con la postulazione di tali potenze mistiche il problema non è risolto, ma solo trasposto in termini metaforici.

Ancor più sorprendente è la proposta di soluzione di von Weizsäcker. Egli è convinto dell'indispensabilità del principio di conduzione per spiegare le funzioni dell'organismo indagate in modo obiettivo dalla fisiologia. All'evidente contraddizione tra questo principio e l'immediato vissuto umano egli cerca di sfuggire mediante uno dei divieti metodologici così cari alla teoria recente della ricerca psicologica: secondo il suo decreto, seriamente presentato, si deve rinunciare a teorie fisiologiche del vissuto immediato e bisogna contentarsi della sua chiarificazione fenomenologica dal punto di vista del soggetto percipiente.

Dinanzi alle risultanze sopra illustrate, riguardanti le qualità gestaltiche, le funzioni di parti, la strutturazione spontanea del campo e i fenomeni stroboscopici, il principio di conduzione non è più sostenibile. Tutti questi fenomeni impongono l'ipotesi che sulla base del 'mosaico' degli stimoli si formino 'strutture' di eccitamento in sè coerenti, le quali presuppongono un'interazione di eccitazioni parziali vicine. A ciò vanno ricondotti gl'infiniti casi di 'reali' deviazioni, di reale variabilità delle relazioni tra posizioni periferiche e centrali (e tra conformazione dello stimolo e qualità sensoriali), le 'illusioni ottiche', il contrasto, l'assimilazione ecc.: tutti fenomeni che, a un'accurata verifica, si rivelano talmente universali che sembra naturale elaborare una teoria che non serva anzitutto allo scopo di eliminarli 'spiegandoli', ma che presupponga un apparato percettivo cosiffatto da consentire tali 'aberrazioni'.

Come abbiamo detto, ciò comporta la radicale rinuncia al principio di conduzione e in generale all'ipotesi di costanza. Con essi perde significato un altro concetto, che nella psicologia internazionale ha svolto sinora un ruolo immeritato: il concetto di cue, di segno o indizio che, nel

supposto secondo stadio del processo percettivo, fornisce al soggetto le 'indicazioni' necessarie per la sua attività di produzione e di interpretazione. Dato che un tale secondo stadio, con la correlata attività del soggetto, non esiste, il concetto di cue o indizio dev'essere sostituito da quello di un 'fattore' che operi senza passare per il soggetto. Questo riconoscimento non ha però ancora incontrato larga diffusione, specialmente tra gli studiosi americani della percezione.

Che cos'hanno da dire l'anatomia e la neurofisiologia circa una rete di conduzioni, che non presenta correlazioni punto per punto e presenta invece la possibilità di influsso reciproco tra processi vicini?

1. Nel sistema nervoso sono associate aree bianche che, secondo le nostre attuali conoscenze, sono costituite da tratti di conduzioni isolate, e aree grige senza isolamento e con fitto intreccio delle fibre, nelle quali sono pensabili processi che si influenzino reciprocamente.

2. Quando nel 1912 Wertheimer, per la comprensione dei fenomeni stroboscopici (cinematografici) postulava le 'funzioni trasversali', cercando di chiarirle con l'immagine provvisoria, da non prendere troppo alla lettera, dei 'corticircuiti fisiologici', non suscitò tra i fisiologi altro che perplessità. Oggi la lateral interaction, che è esattamente la stessa cosa della funzione trasversale, figura tra le conoscenze consolidate della neurofisiologia. E per la variabilità entro certi limiti, postulata da Köhler nel 1913, delle correlazioni tra posizioni nella retina e posizioni nel campo visivo, il necessario sostegno fisiologico è stato anche qui fornito in seguito con il riconoscimento che la connessione tra superficie di stimolo e campo centrale non è assicurata da conduzioni singole parallele, bensì da una rete di fasci di conduzioni sia convergenti che divergenti, che hanno preso il nome di 'campo ricettivo'.

Che in quanto abbiamo detto non debba vedersi una peculiarità dell'apparato percettivo, bensì una caratteristica della funzione del sistema nervoso anche nei suoi apparati efferenti o motori, è tesi a sostegno della quale specialmente A. Bethe e M. H. Fischer hanno raccolto una massa di dati, riuniti sotto l'etichetta di 'plasticità del sistema nervoso'.

8. I fondamenti dell'ordine degli eventi

Dopo la rinuncia al principio di conduzione, cioè al principio secondo cui l'ordine è assicurato da apparati vincolanti estrinseci, rimane la questione decisiva: come è possibile, in tali condizioni, che gli eventi nel sistema percettivo si svolgano 'in modo ordinato'. I fautori del principio di conduzione riterrebbero la cosa senz'altro impossibile; secondo loro, in tali condizioni non potrebbero darsi che eventi caotici. Questa è appunto la ragione che li ha indotti a ricorrere alla scappatoia delle 'predeterminazioni' - da parte dell'esperienza - o agli interventi ordinatori inconsci del soggetto. Ma i fatti indicano un'altra direzione. Come sappiamo, la 'tendenza alla buona forma' o la 'tendenza alla gravidanza', che abbiamo già incontrato discutendo delle 'preforme', ha una portata di gran lunga maggiore.

Lungi dall'essere unicamente una sorgente produttrice di illusioni in condizioni di stimolo sfavorevoli e poco nette, la tendenza alla gravidanza si manifesta come fattore di correzione anche in configurazioni chiare e nette, per es. nel parallelogramma obliquo (nella nota illusione descritta da Sànder e Ipsen), anche se attualmente non tutte le illusioni ottico-tattili (dette sinora, infelicemente, illusioni ottico-geometriche) si lasciano ricondurre a essa direttamente e senza il ricorso a ipotesi addizionali.

Un altro importante campo di applicazione si è aperto con il tentativo di chiarire la questione, lasciata da von Ehrenfels senza risposta, del modo onde le formazioni percettive, da lui chiamate

'forme' (in quanto portatrici delle qualità gestaltiche) si distaccano dal campo circostante, si contrappongono le une alle altre e acquisiscono la propria unità interna. Riallacciandosi a precedenti risultati di G. E. Müller, nei quali questi credeva però di aver trovato solo gli indizi-guida dell'attenzione dell'osservatore, Wertheimer poté mostrare che il distacco e la costituzione in unità, che danno luogo alle formazioni o eventi percettivi, obbediscono a certe regolarità, da lui denominate 'leggi della forma'. Egli distingue le leggi seguenti: la legge 'della vicinanza' (o della massima compattezza del tutto e insieme della massima contrapposizione rispetto alle formazioni vicine); la legge 'dell'eguaglianza o somiglianza', in breve dell'omogeneità, e insieme della maggior contrapposizione qualitativa rispetto alle formazioni vicine, legge che si concreta anzitutto nel fatto di preferire (sebbene non esclusivamente) 'confini' che corrono lungo salti qualitativi; la legge 'della chiusura'; la legge 'della curva continua'; la legge del 'destino comune', cioè della massima costanza nel flusso del tempo; la legge dell'essere contenuto pienamente', secondo la quale le strutture percepite in cui l'intero materiale è ordinato secondo un principio unitario sono preferite rispetto a quelle in cui il principio di ordinamento non comprende l'intero materiale. Si aggiungono inoltre leggi della simmetria, della semplicità, della regolarità, della unitarietà del principio ordinatore. Tutte queste leggi particolari possono essere intese come 'casi speciali' della summenzionata tendenza alla pregnanza, la quale si dimostra un fattore decisivo per l'organizzazione del campo visivo e, come l'attento lettore avrà capito sin dall'inizio, anche per l'organizzazione del campo tattile e di quello sonoro (con le sue due dimensioni dell'altezza e della frequenza).

Tra le altre importanti funzioni della tendenza alla pregnanza menzioniamo: il completamento spontaneo di costellazioni o decorsi che si presentino incompleti, l'identità di percorso di oggetti che muovano l'uno incontro all'altro e infine la visione in profondità dell'occhio singolo come anche dei due occhi sottoposti a identico stimolo, che si verifica quando si guarda, per esempio, uno spettacolo cinematografico od oggetti assai lontani. Come si può vedere, la tendenza alla pregnanza non è affatto un 'fattore d'illusione'; essa dà invece un contributo diretto e decisivo alla percezione adeguata dell'ambiente.

Ci sia concessa un'osservazione incidentale sul valore esplicativo delle leggi della pregnanza. Si sente talvolta affermare che le leggi della forma 'non spiegano nulla', che sono unicamente 'descrizioni' di quanto accade nel campo percettivo. Questa critica presuppone un concetto angusto di legge, secondo il quale una legge ha valore esplicativo soltanto quando riconduce l'osservabile a qualcosa di non osservabile. Ma questo postulato non è soddisfatto neppure da tutte le leggi naturali. Accanto a leggi, per es. sulla connessione tra il calore e i moti molecolari, che soddisfano il postulato, ce ne sono altre, per es. la legge della leva, in cui si tratta unicamente di relazioni tra dati direttamente osservabili: la lunghezza del braccio della leva e il peso applicativi sopra. Le cose stanno in modo analogo, per es., riguardo alla connessione tra l'essere vicini' e l'essere riuniti'. Come dimostra la possibilità che gli 'insiemi riuniti' hanno di esercitare un influsso, non si tratta affatto di due facce della stessa medaglia, ma di due stati, separabili l'uno dall'altro, dei quali l'uno si comporta come variabile indipendente e l'altro come variabile dipendente, e circa la cui connessione è possibile formulare proposizioni 'se-allora' nonché proposizioni (per così dire quantificatrici) 'tanto-quanto', le quali soddisfano a tutte le condizioni richieste alle leggi naturali e anzitutto a quella di render possibili predizioni. E infatti, se si è provvisti di una conoscenza sufficiente delle leggi della forma, si possono fare predizioni affidabilissime su quanto, in determinate condizioni, accadrà nel campo percettivo.

Naturalmente, le regolarità di gravidanza possono essere espresse soltanto in un linguaggio finalistico. Per esempio la strutturazione del campo (nel caso che l'osservatore non intervenga e, di norma, anche se tenta di intervenire) avviene in ogni circostanza 'in modo tale che' la massima gravidanza compare nell'ambito fissato dalla data momentanea configurazione di stimoli; in certi casi caratteristici il percepito si presenta come 'ancora più regolare' di quanto ci si aspetterebbe, attesa la configurazione degli stimoli.

Abbiamo così acquisito la conoscenza che almeno in un sistema, il sistema percettivo dell'uomo, gli eventi si svolgono 'in modo ordinato' (sebbene tale ordine non sia assicurato esternamente contro possibili aberrazioni) e che l'ordine in questione è instaurato e mantenuto proprio dalle forze operanti 'tra' i processi svolgentisi simultaneamente. L'ordine può infine essere migliorato anche al di là di quanto ci si potrebbe aspettare, data la configurazione degli stimoli: ciò vuol dire che nell'accadere è attivo un orientamento verso 'condizioni ottime'.

9. Teoria della forma

È denominata 'teoria della forma' una psicologia che parta dalla supposizione che le verità, acquisite inizialmente riguardo alla percezione, abbiano una validità estensibile all'intero territorio della psicologia. Si ipotizza quindi che 'in generale', come conseguenza del più o meno stretto nesso dinamico tra tutte le posizioni di un tutto, ogni azione locale si trasmetta in linea di principio attraverso il tutto e che il tutto reagisca sempre sino a riorganizzarsi, anche completamente, a seconda della natura, del luogo e dell'estensione delle interferenze (quando non siano di entità assolutamente modesta). In una forma, l'evento locale è perciò, in linea di principio, sempre determinato anche da fattori extralocali, come d'altra parte contribuisce a determinare gli eventi nelle sue vicinanze. L'accadere tende così, 'in generale', a realizzare 'condizioni ottime' nel tutto interessato, anche se tali condizioni, naturalmente, non possono presentare in tutti i campi psichici - come nella vista - una regolarità 'geometrica'; esse sono comunque sempre contrassegnate da un'interna 'concordanza', nella quale tutti gli stati parziali distinguibili 'si richiamano l'un l'altro' così come 'sono richiamati' dal tutto. E devono essere così come sono, giacché altrimenti il tutto sarebbe un tutto 'discordante', 'disturbato', distorto e difettoso, o magari 'sovraccarico': sarebbe, in termini generali, un tutto in sé 'illogico', contraddittorio e dissonante.

La vita psichica costituisce nel suo complesso una gerarchia, fornita di vari livelli, di siffatti tutti - in parte contenuti l'uno nell'altro - i quali presentano a ogni livello loro proprie tendenze alla gravidanza. La rapidità con cui opera l'interazione reciproca dinamica e viene raggiunto lo stato finale ottimo varia straordinariamente a seconda dei casi. Nell'organizzazione del campo percettivo sulla base della distribuzione dello stimolo e dello stato del soggetto l'interazione reciproca raggiunge lo stato ottimo istantaneamente; si parla in questi casi di forme 'forti'. Ma ci sono anche processi che si svolgono assai lentamente. Gli eventi produttivi (indagati a fondo per la prima volta da M. Wertheimer) in gioco nella soluzione di problemi scientifici, tecnici, organizzativi e sociali o nel dispiegarsi di un'idea artistica possono durare giorni, mesi e anni. Anche in queste forme 'deboli' la sostanza non muta; anche qui la direzione dell'accadere è stabilita non da un sistema di conduzione di prescrizioni, regole, istruzioni di lavoro, indicazioni operative, ma bensì - in seguito alla mera comparsa di un nuovo problema o di una nuova idea - viene determinata nelle sue fasi essenziali unicamente 'dai vettori', che spingono verso la meta, ancora ignota, della soluzione: gli stessi vettori che hanno innescato il processo e lo mantengono in vita. (Questa è la ragione per cui le soluzioni trovate per questa via, diversamente da quelle

fissate in anticipo da prescrizioni e istruzioni, sono senz'altro trasponibili a problemi affini più o meno remoti).

Dove, nel sistema gerarchico globale della vita psichica, corrano i confini 'all'interno' dei quali hanno luogo energiche e subitanee interazioni, propagantisi dall'interno all'esterno (e viceversa), con un effetto più o meno intenso ma mai interamente evitabile, è cosa che, di nuovo, è determinata dalle leggi della forma. Ciò vale anche per i confini che separano l'Io', così enormemente differenziato, dal non meno differenziato 'ambiente', senza però che tale separazione impedisca le più durevoli ripercussioni degli eventi dell'ambiente sullo stato dell'Io, e d'altra parte le ripercussioni dello stato dell'Io sulla percezione dei fenomeni.

10. Applicazioni

È apparso conveniente indagare i principi della composizione dei tutti e le relazioni tra di loro e tra le loro parti anzitutto in configurazioni poco appariscenti (come un disegno a tratteggio o una successione semplice di toni), e solo in un secondo tempo tentare di applicare i risultati così conseguiti a configurazioni più complesse, per il cui ordinamento - come si può affermare con sicurezza - non è previsto nell'organismo alcun dispositivo vincolante.

L'applicazione ha già avuto luogo con successo riguardo al fenomeno dei sistemi di riferimento, alla costanza dell'oggetto, alla distinzione tra colori inerenti all'oggetto e colori inerenti all'illuminazione, e a parer mio soltanto per caso non si è ancora tentata l'applicazione riguardo alla coordinazione del campo visivo 'globale' con l'insieme degli altri campi sensoriali, per esempio quello della percezione della situazione, della pressione e del tatto.

Le tendenze riscontrate nella percezione si ritrovano 'rafforzate' nella 'memoria' (v. anche i contributi di Koffka e Sorge).

Nel caso della nascita di nuovi tutti, è per la teoria della forma di scarsa importanza in qual modo ciò si verifichi: se attraverso la fusione di tutti, prima isolati, di minore estensione, o attraverso la dissoluzione di un tutto più comprensivo o attraverso la trasformazione (ristrutturazione) di un tutto prima eterogeneo. Decisiva è soltanto la concordanza interna del nuovo tutto e la natura di tale concordanza. (Esistono due tipi di 'adattamento reciproco': 1) l'uno stato completa l'altro e viceversa; 2) l'uno stato raffigura l'altro, coincide in qualche modo con esso).

Nell'apprendimento sistematico, la connessione di elementi prima isolati svolge, com'è noto, un ruolo così rilevante da far dimenticare facilmente le altre possibilità. In quelle configurazioni parziali che, come significanti e come significati, il caso o la scelta raccolgono in un vocabolario, entrambe le dimensioni 'concrete', o più esattamente le loro relazioni, hanno, riguardo alla facilità o difficoltà con cui ha luogo la loro fusione e riguardo alla solidità o fragilità della loro connessione, un'importanza maggiore che non la frequenza della loro combinazione o tutti i bonbons con cui viene 'ricompensata' o 'rinforzata' la riproduzione corretta nel nesso in questione (v. Park, 1966). Mutatis mutandis, per la fusione di strutture più complesse il discorso è il medesimo. Esse vengono tanto più rapidamente apprese e tanto più a lungo mantenute quanto più chiaramente è in esse riconoscibile un principio unitario di composizione, e si percepisce nel contempo se i 'membri' che compaiono nelle differenti posizioni 'si adattino' oppure no (v. Katona, 1940). È sorprendente come di tutto ciò, sinora, si sia tenuto scarso conto nella letteratura teorica sull'apprendimento.

Ancor più cospicuo è il contributo, già ricordato, della teoria della forma alla questione del lavoro 'produttivo' - o, come oggi si usa dire, 'creativo' - di soluzione dei problemi, cioè alla

'scoperta' di nessi prima ignoti e all'invenzione' di procedure nuove per il conseguimento di un dato scopo: il contributo insomma - in termini generalissimi - dato alla facoltà di cavarsela in situazioni sconosciute, alla capacità di mobilità e di riorganizzazione mentale. Ad onta di tutte le dichiarazioni in contrario, la teoria dell'apprendimento non ha da offrire, a questo proposito, altro che il 'caso', che in occasione di un dato comportamento fa comparire un risultato desiderato, e la presenza di spirito con cui il soggetto mette questo sorprendente avvenimento in relazione con il suo comportamento precedente. Secondo le accurate analisi (soprattutto di M. Wertheimer) può considerarsi come accertato che, con il compenetrarsi nella situazione, si sviluppano i vettori capaci di spingere intelligentemente verso il risultato, di modo che il numero e la natura dei tentativi di soluzione rimangono sempre al di sotto della 'soglia del caso'. La procedura che conduce infine allo scopo viene stabilita non già perché la sua connessione con lo scopo viene 'rinforzata' dal conseguimento dello scopo come lo sarebbe da un bonbon, ma perché per il ricercatore è ormai direttamente evidente 'che e perché', e 'in conseguenza di quali proprietà' proprio 'questo' comportamento conduce a 'questo' risultato. Anche qui, parlare di 'rinforzo' o di 'ricompensa' sarebbe dar prova di un formalismo che offuscherebbe anziché rischiarare ciò che veramente importa. In realtà non succede qui che un 'determinato' comportamento venga 'rinforzato'; succede invece che vengano afferrati i valori funzionali delle proprie azioni parziali (e degli strumenti usati). Su questa base è possibile, senza nuove 'prove', mettere in atto, in condizioni divergenti, 'divergenti' modalità di comportamento: donde la trasponibilità, spesso ammirata, delle soluzioni di problemi raggiunte per questa via.

Di fronte all'educazione 'liberatrice' oggi propugnata a gran voce, un'educazione cioè all'autonomia mentale', bisogna sottolineare come l'impostazione gestaltistica, sopra delineata, di una teoria del pensiero produttivo sia sinora l'unica a rendere possibile una tale educazione (e si tratta di un'impostazione già messa alla prova sul piano pratico), mentre la teoria dell'apprendimento, per la sua stessa natura, non può condurre ad altro che a nuove proposte circa il modo in cui si stabiliscono le connessioni mentali.

I geniali tentativi fatti da K. Lewin per rifondare ex novo la psicologia della volontà e la teoria delle motivazioni possono essere qui soltanto menzionati.

È cosa ovvia che anche una teoria gestaltistica della personalità non può essere sommativa. Se anche la personalità è costruita come le più modeste configurazioni riscontrabili nell'ambiente, allora neppure essa può essere una 'somma di abitudini' che possano essere inculcate e coltivate singolarmente.

Dato che, per il teorico della forma, il corpo e la mente debbono essere considerati come un tutto in sé coerente, le interazioni che vanno sotto il nome di 'psicosomatica' non costituiscono per lui nulla di sorprendente.

Quando concepisce i disturbi, i sogni e i lapsus dei nevrotici non come dovuti al caso ma neanche come conseguenze di difetti locali, bensì come 'sintomi' di alterazioni della personalità, Freud è interamente sul terreno dell'impostazione gestaltistica. Ma quando tenta poi di concepire la personalità come un complesso di pulsioni parziali organiche più o meno autonome e reciprocamente cieche, e avanza l'opinione che un comportamento ordinato possa essere prodotto forzatamente soltanto dalle prescrizioni dei genitori e del Super-Io, il suo pensiero si muove secondo un modello pregestaltistico.

Diversamente dalla concezione freudiana, due punti centrali della cosiddetta psicologia individuale di A. Adler possono passare immutati nell'impostazione gestaltistica.

1. La supposizione che ogni persona sia un tutto, contrassegnato da un determinato 'stile di vita', e che i comportamenti sorprendenti, come anche il contegno e i disturbi del nevrotico, siano comunque la 'manifestazione', occasionata dalle condizioni volta a volta prevalenti nell'ambiente, di questo stile di vita; e infine che tale manifestazione, a meno che non sia altrimenti nota, possa essere predetta dall'esperto.

2. L'esigenza di considerare anche il singolo uomo come parte di un 'tutto reale' più vasto, la comunità, e di intendere gli atteggiamenti nevrotici come il frutto di una 'posizione' - errata - assunta nell'infanzia in seguito a certe condizioni di vita e quindi mantenuta in una sorta di precoce e inadeguato irrigidimento di se stesso. Ora, se la comunità viene riconosciuta come una configurazione sovraindividuale psichicamente reale, allora anche a tali configurazioni devono essere attribuite 'tendenze alla gravidanza'. Come forma di gravidanza di una comunità sarebbe da intendere uno stato di pacifica e feconda cooperazione, mirante allo sviluppo di tutti e di ciascuno. Sarebbe quindi pensabile che le aspirazioni sociali del singolo, localizzato in (e non fuori di) un gruppo, non siano altra cosa che la manifestazione della tendenza alla gravidanza del gruppo che lo racchiude. Ciò farebbe comprendere come non sia più possibile educare ('socializzare') un giovane, al quale, per qualsiasi motivo e in qualsiasi modo, sia stata sottratta la sua appartenenza, e come d'altra parte non ci sia bisogno di alcun genere di misure coercitive per indurre un bambino, che sia assolutamente certo della sua appartenenza, a comportarsi nel modo desiderato dal gruppo, giacché un tale comportamento 'si promuove da se stesso'. Dalle riflessioni gestaltistiche possono quindi derivare proposte per una educazione nella libertà, proposte che appaiono meglio fondate di quelle 'antiautoritarie', essendoci in esse posto per l'autodisciplina e per il rispetto. Queste sono però per il momento supposizioni: il lavoro di ricerca è appena cominciato.

11. Mondo fisico e mondo eidetico

Non limitato alla teoria della forma, ma da essa soltanto promosso in modo conseguente nei tempi recenti, è il riconoscimento che il mondo fenomenico, che può realizzarsi soltanto sulla base delle sorprendenti funzioni del sistema nervoso, quali le abbiamo descritte sopra, 'non può identificarsi' con il mondo fisico, il quale è anzi riprodotto dal primo in modo così peculiare da imporre la distinzione tra ambiente 'fisico' e ambiente 'eidetico' dell'organismo, tra l'organismo e l'Io come contenuto di coscienza, tra gli stimoli come azioni chimico-fisiche sugli organi elementari di senso e le valenze degli oggetti eidetici 'sorti' sulla base di quegli stimoli, tra i nostri 'impulsi ad agire', che possono riferirsi unicamente all'Io 'eidetico' e ai suoi elementi 'eidetici', e il 'comportamento', innescato da circuiti di controllo, dell'organismo nel suo ambiente fisico. Ammettiamo pure che una simile concezione sia complicata; ma tant'è: la natura non ne consente una più semplice. Questo si voleva sottolineare dinanzi alla disinvolta mescolanza, oggi predominante nel behaviorismo come nella psicologia sociale, di mondo eidetico e mondo fisico. È a proposito di questa distinzione, del resto, che si riscontra l'unica fondamentale differenza d'opinione tra K. Lewin e i fondatori della teoria della forma. Lewin voleva riedificare una psicologia puramente fenomenica, ma in questo sforzo cadde, tra difficoltà insolubili, nella psicofisica della percezione (O. Graefe).

12. Forme fisiche

Nel 1920 W. Köhler riuscì a dimostrare - cosa da lungo tempo nota ai fisici - che esistono stati fisici che soddisfano entrambi i criteri di von Ehrenfels. Si tratta di correnti stazionarie in un mezzo continuo o in fitte reti di conduzione e, anzitutto, di distribuzioni di carica e di campi di forza di ogni genere, di dinamiche dei liquidi: in breve, di tutti gli stati ed eventi la cui forma e decorso sono determinati da un equilibrio di forze. Nel 1919 seguì la dimostrazione delle condizioni alle quali l'accadere fisico raggiunge la quiete nello stato finale ottimo, ovvero diventa stazionario. Questi sistemi non possono essere prodotti o spiegati per via additiva. È pertanto possibile parlare anche di forme fisiche.

La dimostrazione dell'esistenza di forme fisiche apre la possibilità di una correlazione 'significativa' tra i processi psichici o di coscienza e i loro correlati psicofisici, secondo il principio dell'affinità strutturale o dell'isomorfismo. Ciò implica che una teoria della psiche che renda giustizia al vissuto non deve necessariamente - come temevano Dilthey e i suoi scolari - entrare in contraddizione con le conoscenze della fisica.

Sino a oggi la psicofisica, che poggia assai largamente sull'ipotesi delle forme fisiche, viene designata come 'teoria della forma'. Ma anche se non ci fossero forme 'fisiche', la particolare concezione della natura del mondo psichico, nota come 'teoria della forma', non perderebbe per questo il suo significato.

Pluralismo

Termine coniato da Wolff per indicare l'atteggiamento mentale di chi, superato il naturale «egoismo», inteso nel senso di «solipsismo», riconosce intorno a sé l'esistenza degli altri. In seguito ampliò il suo significato, riferendosi non più alla sola pluralità dei soggetti conoscenti, ma a quella di ogni realtà considerata come costitutiva dell'Universo: il termine passò quindi a indicare quella dottrina che, in opposizione al monismo e al dualismo, afferma la pluralità delle sostanze o elementi che costituiscono la realtà. In questa accezione dottrine pluralistiche sono rintracciabili già nell'età presocratica, per l'esigenza di conciliare il principio eracliteo con quello eleatico: il divenire viene infatti derivato (Empedocle, Anassagora, Democrito) dalla diversa combinazione di una pluralità di particelle primordiali (rizomi, omeomerie, atomi) in sé immutabili. Lo stesso p. può d'altronde presentarsi come p. monistico, se le particelle sono della stessa specie (atomi di Democrito, monadi di Leibniz), e come p. dualistico, se quelle parti sono di due diverse specie (materiale e ideale, come nel sistema platonico). In senso più specifico, p. è, secondo il neorealismo americano e secondo il pragmatismo, la concezione secondo cui la realtà non può essere ricondotta a una descrizione unitaria a causa della sempre crescente molteplicità e pluralità dei suoi fenomeni. Particolare rilievo all'opposizione tra filosofie pluralistiche e filosofie monistiche, anche in relazione al tema della libertà, è stato conferito nel 20° sec. da Berlin (→).

Dottrine politiche. Nel campo della teoria politica per p. si intende la dottrina e la prassi che riconoscono la legittimità giuridica e politica nello Stato a una pluralità di gruppi sociali, partiti, istituti rappresentativi, associazioni, disciplinati da norme giuridiche interne, e ne sollecitano la partecipazione alla vita pubblica. Il termine p. viene usato per definire i tratti comuni di alcune dottrine novecentesche: nell'opporsi alla concezione tradizionale della sovranità dello Stato, cioè al monismo politico, e tenendo presenti i mutamenti intervenuti nella società nel corso degli ultimi decenni, esse danno particolare rilievo ai diritti, agli interessi e compiti di enti, comunità e associazioni più piccole dello Stato e con funzioni essenzialmente specializzate. L'indirizzo pluralistico (J. Neville Figgis, H.J. Laski, A.D. Lindsay, E. Barker in Gran Bretagna; L. Duguit, J.

Paul-Boncour in Francia; M.P. Follett negli Stati Uniti; il movimento di Comunità di A. Olivetti in Italia) vuole in genere rivendicare i diritti e proteggere gli interessi di gruppi che non fanno parte dell'organizzazione statale. Lo stesso Stato, soprattutto nella dottrina inglese, è concepito non tanto come associazione di individui, quanto come elemento organizzatore di gruppi e comunità: sindacati e unioni professionali, università e organismi culturali, enti locali, associazioni di vario genere e finalità, Chiese, ecc. All'importanza del p. sociale – ossia all'importanza di una varia e ricca vita associativa – si richiama anche la tradizione liberale che fa capo a Tocqueville.

Port-Royal (o Port-Royal-des-Champs)

Monastero della regione parigina nella valle della Chevreuse, presso l'odierno centro di Trappes.

Storia del monastero. Il nome primitivo del luogo fu Porrois e da esso derivò poi quello con cui il monastero fu consacrato alla storia. Il luogo fu scelto nel 1204 da Matilde di Garlanda, moglie di Matteo de Montmorency-Marly, per fondarvi un monastero di religiose cisterciensi, che fu presto elevato al rango di abbazia. Decaduto nei secc. 15° e 16°, P.-R. risorse agli inizi del 17° sec. per opera di Jacqueline Arnauld (in religione mère Angélique), badessa dal 1602, che si adoperò per riportare il suo monastero alla piena osservanza della primitiva regola benedettina. Nel 1626, per l'accresciuto numero delle religiose e per le condizioni poco salubri del luogo, l'abbazia fu trasferita a Parigi in alcuni edifici situati nel faubourg Saint-Jacques: sarà questo il monastero di P.-R. de Paris. Decisivi per la storia di P.-R. furono da una parte l'incontro della mère Angélique con l'abate di Saint-Cyran, che dal 1635 assunse la direzione spirituale del monastero, e dall'altra la decisione (1637) di due nipoti di mère Angélique, A. Le Maître e S. Le Maître de Séricourt, di ritirarsi a vivere, nello studio e nella meditazione, nei pressi del monastero parigino di P.-R., dove questi primi «solitari» furono poi raggiunti da Arnauld, il grande teologo, Le Maître de Sacy, Nicole, Pascal. Per i legami che le univano a Saint-Cyran, Nicole, Arnauld e Pascal e per le caratteristiche stesse della loro religiosità, le religiose di P.-R. si trovarono a essere implicate nelle aspre polemiche che fecero seguito alla pubblicazione dell'Augustinus (1640) di Giansenio e della Fréquente communion (1643) di Arnauld e videro il loro monastero oggetto di persecuzione. La grande diffusione delle Provinciales (1656; trad. it. Lettere provinciali) (→ Provinciali, Lettere) di Pascal, irritando i gesuiti, concorse ad aggravare la situazione di P.-R., contro cui l'autorità prese una serie di provvedimenti, senza che per questo venisse piegata la fermezza con la quale le religiose si opposero alle replicate richieste di sottoscrivere il formulario di condanna delle cinque proposizioni attribuite a Giansenio dalle bolle Cum occasione (1653) di Innocenzo X e Ad sanctam Beati Petri sedem (1656) di Alessandro VII (→ giansenismo). Già nel 1656 erano state disperse le Piccole scuole e i «solitari» costretti ad abbandonare P.-R.-des-Champs (dove si erano stabiliti nel 1638). Nel 1660 le Piccole scuole furono definitivamente soppresse; nel 1661 pensionanti, postulanti e novizie furono fatti uscire sia da P.-R. de Paris sia da P.-R.-des-Champs; il 3 luglio 1665 tutte le religiose che rifiutarono la sottoscrizione del formulario furono relegate a P.-R.-des-Champs. Seguì qualche anno di tranquillità, dal 1669 alla morte (1679) di madame de Longueville, dieci anni di glorioso tramonto. Accanto alle religiose, si raggrupparono allora intorno a P.-R.-des-Champs protettrici e amici devoti, fra i più bei nomi della società e della cultura francesi; con madame de Longueville, la principessa di Conti, la duchessa di Liancourt, madame de Sablé, madame de Sévigné, Boileau, lo stesso La Fontaine, un po' più tardi Racine. Poi ricominciarono le persecuzioni. Nell'apr. 1706 fu vietato a P.-R. di ricevere novizie; il 27 marzo 1708 ad instantiam regis Clemente XI soppresse definitivamente il

monastero; il 29 ott. 1709 il marchese d'Argenson, luogotenente di polizia, procedette a mano armata alla dispersione delle religiose. Nel 1770 fu ordinata la demolizione degli stessi edifici di P.-R.-des-Champs, che furono rasi al suolo. Anche la chiesa e il cimitero subirono la stessa sorte. La vicenda di P.-R., narrata la prima volta da Racine (*Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, post., 1767; trad. it. *La leggenda di Porto Reale*) e sempre presente nella cultura francese, ha avuto il suo grande storico in Sainte-Beuve (*Port-Royal*, 5 voll., 1840-59; trad. it.).

La logica di Port-Royal. Tra le opere filosofiche prodotte dagli autori che gravitarono intorno a P.-R. rivestono un'importanza centrale la *Grammaire générale et raisonnée* pubblicata da Arnauld e Claude Lancelot nel 1660 (trad. it. *Grammatica generale e ragionata*) e la *Logique ou art de penser*, pubblicata da Arnauld e Nicole nel 1662 (trad. it., *La logica o l'arte di pensare*: → *Logica di Port-Royal*). In tali opere si ha la formulazione di una logica d'impostazione cartesiana che, non essendo ancora pubblicati i testi logici di Descartes (*le Regulae ad directionem ingenii* saranno pubblicate, postume, nel 1701), costituirà uno dei veicoli principali per la diffusione e l'insegnamento del cartesianismo, sebbene con profonde modificazioni rispetto all'impianto originale. Si segnala, innanzi tutto, l'estensione della logica a una serie di ambiti di ordine pratico, morale e storico, mediante l'adozione di un trattamento logico della probabilità (nel lib. 4°) estraneo all'originario progetto cartesiano, incentrato, al contrario, sulla logica della certezza. Mediante l'analisi delle tecniche del ragionamento e del discorso, gli autori di P.-R. formulano una logica e una grammatica omogenee con la conoscenza e con il linguaggio umano, in quanto espressione e combinazione di idee che sussumono tanto i pensieri quanto le cose. La *Logique* distingue infatti definizioni di 'nomi' e definizioni di 'cose'; le prime hanno carattere arbitrario, le seconde necessario, in quanto corrispondono alle reali proprietà sia degli oggetti che designano sia delle idee che se ne hanno. Nel primo libro l'analisi è incentrata sulle idee (di cose, di maniere di cose, di cose modificate) e sulla teoria dei segni. Lo studio del rapporto fra nomi e idee si estende allo studio del formarsi e dello svilupparsi del ragionamento come del pensiero stesso con attenzione ai diversi tipi di enunciati, anche ingannevoli, e alle fallacie nella dimostrazione (libb. 2° e 3°). Le regole che disciplinano la corretta definizione dei nomi (chiara), degli assiomi (semplici ed evidenti) e delle dimostrazioni che se ne ottengono, vengono ricondotte all'ambito metodologico dove si evidenzia la necessità di ridurre le realtà complesse e di difficile analisi agli elementi semplici tenendo conto, nell'ordine dell'esposizione e della comprensione, dell'ordine naturale delle cose, e accogliendo accanto al metodo analitico privilegiato da Descartes il metodo sintetico proposto da Pascal in *De l'art de persuader* (1658; trad. it. *L'arte di persuadere*).

Positivismo

Dal fr. *positivisme*, der. di *positif* «positivo». Corrente di pensiero affermatasi in Europa nella seconda metà del 19° sec., la quale riteneva che la filosofia dovesse limitarsi a organizzare i risultati delle scienze sperimentali, senza trascendere la realtà direttamente sperimentabile, cioè i «fatti», nel tentativo di cogliere quelle ipotetiche entità di cui parla la metafisica. Iniziatore di tale indirizzo è considerato il francese Comte; tra gli altri suoi esponenti vanno annoverati gli inglesi J. Stuart Mill e Spencer e l'italiano Ardigò. Questo atteggiamento – che ebbe larga diffusione nella seconda metà dell'Ottocento, non solo tra gli scienziati, ma anche tra gli storici e i letterati – fu alimentato anche dallo sviluppo della società industriale e dagli straordinari progressi della scienza e della tecnica. I filosofi positivisti erano pienamente consapevoli di essere i filosofi del

loro tempo e tracciarono anche il disegno di una società industriale razionale, ossia regolata secondo criteri scientifici.

Il positivismo comtiano. Nel *Discours sur l'esprit positif* (1844; trad. it. *Discorso sullo spirito positivo*) Comte elenca le accezioni del termine positivo, termine elevato ormai dall'uso corrente alla dignità filosofica, e con ciò individua i tratti generali più caratteristici della sua filosofia e del p. in genere. La prima accezione è quella di reale, in opposizione a chimerico; con questo si indica il volgersi della nuova filosofia a ricerche accessibili all'intelligenza umana, con esclusione delle questioni metafisiche di cui si occupava la filosofia anteriore. La seconda accezione è quella di utile, in contrapposizione a ozioso; indica cioè il carattere pragmatico della nuova filosofia, rivolta al miglioramento della condizione dei singoli e della società. In una terza accezione il termine indica l'opposizione tra certezza e indecisione, ossia l'attitudine della filosofia positiva a costituire «l'armonia logica nell'individuo e la comunione spirituale nella specie», in luogo di perseguire i continui dubbi delle filosofie precedenti. Una quarta accezione è quella di preciso in contrapposizione a vago, e designa la tendenza della filosofia positiva a raggiungere il grado di precisione compatibile con la natura dei fenomeni e con l'esigenza dei nostri bisogni, mentre la vecchia filosofia conduceva a nozioni vaghe che potevano diventare patrimonio comune attraverso una disciplina imposta e fondata su un'autorità soprannaturale. La quinta accezione contrappone il positivo al negativo, sottolineando come filosofia positiva non abbia il compito di distruggere ma di organizzare. Queste definizioni vengono intese come caratterizzazione dello stadio più avanzato dello sviluppo intellettuale (e storico) dell'uomo, il raggiungimento della sua piena maturità. Si tratta di quello che Comte definisce lo stadio positivo, che segue a quello teologico e a quello metafisico. Tale successione è per Comte una legge, la legge dei tre stadi, che ha validità universale ed è verificabile sia nel corso storico (con riferimento particolare alla storia europea), sia nello sviluppo delle scienze, sia infine nello sviluppo psicologico individuale. Raggiungere lo stadio positivo significa liberarsi da criteri non scientifici (lo stadio positivo è chiamato anche stadio scientifico) nella considerazione dei fenomeni; significa non ricorrere più a entità immaginarie soprannaturali come nello stadio teologico, o ad astrazioni personificate come nello stadio metafisico. Nello stadio positivo l'intelletto si limita rigorosamente ai fatti e alle loro relazioni: alla causa subentra la legge, alla ricerca del perché la ricerca del come, all'assoluto subentra il relativo. Ogni ricerca di essenze è dunque considerata antiscientifica e prescientifica: è, per es., antiscientifica una ricerca sulla natura del calore, mentre è scientifico stabilirne in termini matematici le leggi di propagazione, come ha fatto J.-B.-J. Fourier. Non tutte le scienze hanno raggiunto lo stadio positivo. Comte le classifica secondo una decrescente generalità e crescente complessità: matematica, astronomia, fisica, chimica, biologia, sociologia. La sociologia, scienza che studia le leggi dei fenomeni sociali, è la scienza fondata da Comte (che crea il termine). Si è detto che la legge dei tre stadi è anche la legge del progresso storico: ora lo stadio positivo è lo stadio moderno, quello che dovrà seguire a una fase metafisica, ossia soltanto negativa e critica, che ha avuto inizio nel 14° sec. ed è culminata nell'Illuminismo e nella Rivoluzione francese. Della nuova fase storica positiva Comte traccia un quadro particolareggiato, d'ispirazione sansimoniana (Comte era stato segretario e collaboratore di Saint-Simon, del quale riprese e sviluppò alcune idee). Il nuovo ordine si fonda su una gerarchia di poteri, al cui vertice stanno i filosofi, anzi i sacerdoti filosofi (Comte intende instaurare una nuova religione positivista). Al di sotto dei filosofi stanno banchieri, industriali, commercianti, agricoltori. Il potere intellettuale dei filosofi è poi completato da un potere affettivo-morale, quello delle donne (la cui influenza è però indiretta: si

esercita attraverso l'affettività domestica e l'educazione), e infine dal proletariato al quale Comte assegna un ruolo importante. Il proletario è il complemento pratico del filosofo-sacerdote, perché non partecipa dello spirito teologico né di quello metafisico e ha un sentire omologo al pensare del filosofo positivo. Il nuovo mondo comtiano realizza l'imperativo dell'altruismo e si configura come mondo religioso, una religione il cui dio è l'Umanità e che non lascia alcun posto al trascendente.

Lo sperimentalismo di Mill. Con J. Stuart Mill il p. assume comunque una configurazione diversa da quella datagli da Comte. In realtà Mill si collega alla tradizione empiristica inglese (di cui peraltro attenua alcuni aspetti radicali) e ha in comune con Comte soprattutto la parte negativa della sua filosofia, il rifiuto di ogni ricorso a spiegazioni teologiche o metafisiche, in una parola il rifiuto di ogni a priori. Sotto questo profilo Mill ha posizioni molto radicali, come testimonia il suo *System of logic* (1843; trad. it. *Sistema di logica*) (→), fondato sul più rigoroso sperimentalismo. Tutto deriva dall'esperienza, tutto è induttivo: qualsiasi proposizione generale, e non solo le premesse maggiori dei sillogismi, ma gli stessi principi matematici, gli stessi principi logici, sono il risultato di generalizzazioni empiriche. Mill afferma altresì che la logica in quanto scienza non è che una branca della psicologia: egli è quindi un sostenitore del cosiddetto psicologismo contro la possibilità di una logica pura (ed è stato oggetto di molte confutazioni su questo punto). A proposito di questo empirismo e atomismo dell'esperienza milliana si è anche notata una sua diversità rispetto alla parallela concezione di Comte. Questi, pur restando fermo alla verificabilità come criterio ultimo del vero, polemizza con l'empirismo in quanto accumulazione di semplici fatti e insiste sulle relazioni tra i fatti, sulla presenza di fatti generali e sull'immutabilità delle leggi naturali. Anche se proprio sottolineando l'immutabilità delle leggi naturali e il principio della previsione razionale Comte rinvia al *Sistema di logica* di Mill, la sua nozione di esperienza sembra avere un tessuto più compatto e organico di quella milliana. La generale concezione di Mill è individualistica e, sul piano etico-politico, liberale. Lo Stato milliano interviene nella vita economica, ma interviene in senso antimonopolistico, per rimuovere gli ostacoli alla concorrenza (Mill prevede e auspica un progressivo associazionismo e la partecipazione degli operai ai profitti, ma resta fedele al principio della concorrenza), mentre il mondo economico di Comte è rigidamente organizzato. Mill è vicino a Comte in fatto di filosofia della religione, anche se poi svolge diversamente questo punto comune. Si è visto che Comte non esclude il sentimento religioso, e anzi prospetta una sua espansione nello stadio positivo. Neppure Mill lo esclude, nel senso di non ritenere la religione incompatibile con la sua filosofia. E infatti traccia una sua teologia che parla di un dio finito, ossia non onnipotente, un principio buono non assoluto, che dunque deve fare i conti con il mondo materiale e le sue leggi spesso crudeli. L'uomo è così un collaboratore di questa divinità finita. Inoltre la religione è pur sempre qualcosa di utile, perché rafforza la speranza dell'uomo in una realizzazione delle sue esigenze morali. La religione comtiana, si è visto, non lasciava posto al trascendente, quella di Mill postula un ente soprannaturale consono alla moralità umana. In entrambi i casi il presupposto antropologico è quello sentimentale (l'uomo non è soltanto e neppure prevalentemente ragione); il presupposto teorico (e in Mill più ancora che in Comte) è la propensione agnostica: la spiegazione razionale non esclude un certo margine di non-sapere e di inverificabilità. Un atteggiamento analogo si riscontra anche in altri pensatori che si richiamano al positivismo. Claude Bernard nella sua *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865; trad. it. *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*) è sostenitore di un rigoroso sperimentalismo (contano i fenomeni e il loro determinismo, nessun'altra spiegazione è

scientificamente valida), e respinge quello che egli chiama il «sistema», ossia la spiegazione unitaria dei fenomeni (materialismo, spiritualismo, ecc.). Considera la filosofia come diversa dalla scienza perché si occupa dell'indeterminato, di ciò che la scienza non può sperimentare, e attribuisce per questa via alla filosofia una funzione di stimolo per la scienza che dunque avanza nel suo territorio. Ma le esigenze che danno luogo alla filosofia (come ricerca non scientifica di principi) e alla religione restano ineliminabili. E anche in Renan, seppure fra qualche oscillazione, si conferma l'esigenza di non identificare il verificabile con il vero, di non appagarsi delle operazioni razionali.

L'evoluzionismo spenceriano. In termini particolarmente netti il problema di questi due versanti dell'essere (perché in sostanza di questo si tratta) è posto da Spencer, che parla di una conoscenza relativa del condizionato e di un incondizionato inconoscibile. La religione rappresenta la consapevolezza di questo mistero e la rappresenta tanto meglio quanto più rinuncia a raffigurarlo, come pretendono le religioni primitive, e si limita a prendere atto della sua presenza-assenza. Da una parte dunque la scienza, dall'altra la religione, con due ben distinte sfere di competenza. Tuttavia Spencer dice chiaramente che queste due sfere non sono irrelate, perché il condizionato, il fenomeno è manifestazione della realtà assoluta. E dell'incondizionato noi abbiamo tuttavia coscienza senza averne conoscenza: «noi abbiamo una coscienza indefinita di una realtà assoluta che trascende le relazioni, la quale è prodotta dall'assoluta persistenza in noi di qualche cosa che sopravvive a tutti i cambiamenti di relazione». Della realtà relativa abbiamo una coscienza definita, e il rapporto tra le due realtà, relativa e assoluta, «essendo assolutamente persistente nella nostra coscienza, è reale nello stesso senso che sono reali i termini che esso unisce» (First principles, 1860; trad. it. Principi primi; § 46). Questo rapporto è causale: la realtà assoluta è la «Causa sconosciuta» (ivi, § 49) che produce in noi gli effetti chiamati 'materia', 'spazio', ecc. La filosofia ha il compito di generalizzare i risultati delle scienze, e questi risultati consentono a Spencer di formulare una teoria dell'evoluzione di applicazione universale. In sostanza Spencer intende l'evoluzione nella sua accezione più generale come un processo che passa attraverso vari equilibri secondo un ritmo di concentrazione e di dispersione. A ogni concentrazione di elementi corrisponde una perdita del loro moto relativo, e viceversa a ogni disintegrazione corrisponde un guadagno di moto. Per es., il calore che investe una massa fredda provoca un aumento del moto molecolare e una correlativa dispersione di materia che passa dallo stato solido a quello liquido e, aumentando ancora il calore, allo stato gassoso. Il processo opposto si ha con la diminuzione del moto molecolare. L'evoluzione avviene ovunque nel senso della concentrazione, della differenziazione (per es., nel caso dell'evoluzione biologica o anche sociale, divisione in classi) e della determinazione (la determinazione è una concentrazione di fattori già differenziati e in sostanza prelude al decadimento: per es. il solidificarsi nell'età matura delle parti terminali delle ossa, il determinarsi delle funzioni – dirigenti, lavoratori, distributori – nei processi produttivi). Spencer formulò la sua teoria dell'evoluzione assai prima dell'apparizione di *On the origin of species* di Darwin (1859; trad. it. *L'origine delle specie*) (→), influenzato da dottrine geologiche ed embriologiche oltre che da Lamarck. Accolse poi la dottrina di Darwin, senza però fare della tesi della selezione naturale un principio unico di spiegazione. Il suo evoluzionismo era più ampio (e naturalmente assai meno scientifico) e, sul piano biologico, egli restò fedele alla teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti (non accolse quella della continuità del plasma germinativo di A. Weismann). Sebbene Spencer parli di evoluzione e di dissoluzione, l'intonazione generale della sua filosofia rimane ottimistica. Nell'evoluzione sociale egli prevede un punto di approdo in cui i contrasti saranno appianati, in cui individuale e sociale, privato e pubblico saranno

conciliati. In vista di questo punto di approdo Spencer sostenne, in sede di dottrina politica, tesi contrarie a ogni intervento dello Stato: bisognava lasciar svolgere il processo evolutivo senza favorire i «meno adatti», con fiducia nel suo risultato positivo. Spencer fu il filosofo positivista che ebbe maggiore fortuna: negli ultimi quarant'anni dell'Ottocento la sua filosofia ebbe una enorme diffusione.

Il positivismo in Italia e in Germania. Critico dell'inconoscibile di Spencer è l'italiano Ardigò, il quale sostiene che o l'inconoscibile è davvero inconoscibile, e allora non si può dire neppure che esiste, o – ed è la tesi di Ardigò – è l'ignoto, il non ancora conosciuto, e allora sarà oggetto di ulteriori possibili esperienze. Ardigò non ammette dunque un diverso e più autentico piano di realtà, ma si attiene al fatto e al verificabile. Il fatto viene accertato attraverso l'apprensione diretta, alla quale seguono le operazioni riflessive che distinguono (per es. il soggetto dall'oggetto). Questo passaggio da un originario indistinto a successive distinzioni è un fatto del pensiero, ma è anche un fatto reale: la realtà stessa viene specificandosi in questo senso, onde ogni distinto è a sua volta indistinto rispetto a distinti ulteriori. Questo atteggiamento antidualistico (e in fondo antiagnostico) è condiviso anche da altri positivisti italiani, per es. da Angiulli, che lo teorizza con coerenza, ed è in fondo la caratteristica del p. italiano. In quest'ultimo tuttavia non manca la posizione opposta, difesa esplicitamente da Aristide Gabelli, che considerava quella forma di p. una deviazione rispetto alla massima di attenersi ai fatti rinunciando a spiegazioni totali. Altri, come Marchesini o Tarozzi, mostrarono insoddisfazioni analoghe, e poi uscirono dall'ambito della filosofia positivista. Il p. ebbe diffusione anche in Germania, dove alcuni pensatori sentirono il bisogno di misurarsi con le sue proposte teoriche, di tenerne conto, spesso di giungere a conclusioni che le conciliassero con altre esigenze speculative e di metodo. Ma più che di una vera scuola positivista tedesca si può parlare di una 'atmosfera positivista', caratterizzata da un atteggiamento antimetafisico, dall'attenzione rivolta ai risultati delle scienze, al problema dei limiti della conoscenza scientifica e alla questione dei rapporti tra scienza e filosofia). Si possono ricondurre al p. – in partic. al dualismo spenceriano – le posizioni del fisiologo E. Du Bois-Reymond, che presuppongono il convincimento dell'esistenza di un aspetto della realtà precluso alla scienza. Du Bois-Reymond elenca alcune difficoltà fondamentali della ricerca scientifica, alcuni «enigmi» di fronte ai quali essa si arresta: l'essenza della materia e della forza, l'origine del movimento, l'origine della vita, il finalismo naturale, l'origine della coscienza, il pensiero razionale e il relativo linguaggio, la libertà del volere. Non tutti questi enigmi sono egualmente impenetrabili; in sostanza i veri enigmi sono l'essenza della materia e della forza, l'origine del movimento, la coscienza (alla quale è connessa la libertà del volere); gli altri potrebbero essere risolti se fossero risolti questi. Occorre ricordare che Du Bois-Reymond partiva dalla meccanica celeste di Laplace come dal modello della scientificità, e alla luce di questa scientificità quei problemi restavano insolubili. Era comunque una conferma dell'atteggiamento agnostico di tipo spenceriano.

L'influsso del positivismo nelle discipline storiche, sociali e giuridiche. Particolarmente notevoli furono le suggestioni che dalla nuova mentalità positivista ed evolucionistica vennero agli studi storici e alle discipline sociali. Nacque un nuovo metodo storiografico, attento soprattutto a fattori ambientali, sociali, razziali, teso a comporre su queste basi il quadro d'insieme entro il quale comprendere gli avvenimenti nelle loro molteplici connessioni, il ruolo delle singole personalità storiche (Henry Th. Buckle, William Edward Hartpole Lecky, Taine, Pasquale

Villari). In Francia Durkheim pretese di fornire alla sociologia basi strettamente scientifiche, considerando come principio di spiegazione il fatto sociale inteso come una modalità del fatto collettivo che eserciti la sua costrizione sull'individuo (correnti d'opinione, istituzioni educative, credenze). E l'esigenza scientifica si estese nello stesso tempo all'antropologia e alla psicologia: basti pensare all'opera di Taine, *De l'intelligence* (2 voll., 1870), d'ispirazione rigidamente analitica, in cui la vita psichica è vista come riconducibile ai suoi elementi più semplici. In linguistica ricevettero nuovo impulso le ricerche di carattere genetico e comparativo; la letteratura e le arti nel nuovo clima accentuarono in senso sperimentale il realismo romantico; il metodo positivo si affermò nella critica letteraria, si indagarono le basi fisiologiche di fenomeni complessi come quelli del gusto; l'attenzione al fatto stimolò innumerevoli ricerche filologiche e di erudizione; negli studi sulle religioni si tese a mettere in rilievo i fattori umani nello sviluppo dell'esperienza religiosa, mentre fiorivano ricerche etnografiche e paleo-etnografiche volte allo studio comparato delle diverse forme e stadi della civiltà. Né vanno dimenticati i meriti del p. nei riguardi del rinnovamento della legislazione scolastica e penale. Parallelamente si affermò un p. pedagogico (in Italia Gabelli, Ardigò, ecc.), che sottolineava il valore intrinseco delle conoscenze scientifiche, svalutando radicalmente l'atteggiamento religioso e promuovendo le tendenze spontanee e creative dell'alunno, e di una scuola positiva del diritto penale, i cui massimi esponenti vanno considerati Cesare Lombroso ed Enrico Ferri; questa scuola riteneva che il criminale fosse il prodotto di una serie di componenti biologiche (ereditarietà, dati anatomici e fisiologici) e sociali, spiegando così il delitto al di fuori di considerazioni morali e intendendo conseguentemente la pena non in senso afflittivo, ma in funzione della difesa sociale e della rieducazione del colpevole.

Positivismo logico (detto anche neopositivismo, neoempirismo, empirismo logico)

Movimento filosofico sorto, sviluppatosi ed esauritosi tra il terzo e il sesto decennio del sec. 20°. Sua data di nascita formale è il 1928, allorché un gruppo di studiosi di varie discipline – filosofia, fisica, logica, matematica, sociologia, psicologia – si raccolse nel Verein Ernst Mach, poi detto Wiener Kreis (→ Vienna, Circolo di), con lo scopo di diffondere una «visione scientifica del mondo», visione derivante dall'unificazione dell'intera conoscenza sotto l'egida delle scienze empiriche. Membri di spicco del circolo viennese erano Schlick, Carnap, Feigl, Neurath, Waismann; a essi, in un secondo momento e con gli stessi intenti, si unirono gli esponenti della Gesellschaft für empirische Philosophie (→ Berlino, Circolo di), tra i quali figuravano Reichenbach, Hempel, Hilbert, W. Köhler. La collaborazione tra i due gruppi (che ben presto si estese a studiosi di altre nazioni europee) portò alla nascita della rivista *Erkenntnis* e al progetto della *International encyclopedia of unified science* (→). Come indica il primo termine del nome, il richiamo del movimento è al positivismo ottocentesco, alla sua tesi del ruolo privilegiato ricoperto dalle scienze sperimentali nel processo di acquisizione di conoscenza, nonché alle sue istanze antimetafisiche. Come indica invece il secondo termine – e alla luce della convinzione della funzione primaria della matematica e della logica nella struttura della scienza – l'attuazione del programma di rifondazione della conoscenza su basi empiriche doveva sfruttare gli strumenti messi a disposizione dai rivoluzionari sviluppi ottenuti nel campo della logica da Frege, Russell, Whitehead e, in seguito, dalla scuola logica polacca.

L'influsso di Wittgenstein e il principio di verifica. A dispetto della difficoltà di spiegare da un punto di vista empiristico l'universalità e la necessità delle leggi logiche e matematiche, tale

connubio tra positivismo e logica era reso possibile dalle tesi esposte da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* (→), una delle opere da cui il Wiener Kreis trasse grande stimolo teorico (sebbene il suo autore rifiutasse recisamente di farne parte). Nel *Tractatus* Wittgenstein sostiene infatti che le leggi della logica e della matematica sono tautologie, ossia proposizioni prive di contenuto fattuale ma vere in qualsiasi circostanza. Di qui un caposaldo del p. l.: la bipartizione di tutte le proposizioni significanti in analitiche, il cui valore di verità dipende dalla loro forma logica o dal significato dei termini componenti, e sintetiche, il cui valore di verità dipende dall'esperienza. Se le prime acquisiscono un determinato significato per il semplice fatto di fare parte di un certo linguaggio, le seconde, dovendo derivare il proprio significato dall'esperienza, pongono un problema per quanto riguarda la valutazione della loro sensatezza. Anche in questo caso la soluzione veniva offerta dal *Tractatus*, nel quale Wittgenstein presenta un'immagine della relazione tra il linguaggio e il mondo basata su un isomorfismo, sicché una proposizione ha senso quando la sua forma raffigura un fatto possibile, ed è vera quando questo fatto accade davvero. Sfruttando tale indicazione e combinandola con l'idea che alla base dell'attività dello scienziato vi siano dei procedimenti induttivi, i neopositivisti formularono il criterio empirico di significanza, secondo cui una proposizione ha significato se, e solo se, è verificabile (→ verificazione, principio di). Il significato di una proposizione, secondo tale criterio, coincide con il metodo della sua verifica empirica (ossia è costituito dall'insieme delle esperienze necessarie per sapere se la proposizione è vera), metodo in mancanza del quale la proposizione è priva di significato cognitivo (essendo l'esperienza la fonte della conoscenza), e pertanto conoscitivamente inservibile. Con ciò la tradizionale avversione positivista verso tutto ciò che spregiativamente veniva definito «metafisica» trovava un comodo espediente: una teoria metafisica non è falsa, bensì insensata (da un punto di vista cognitivo, perché essa conserva comunque un significato «emotivo»), e quindi scartabile senza doversi preoccupare di mostrarne la falsità.

Principio di confermabilità, fisicalismo e linguaggio. Cornice gnoseologica del p. l. era il fenomenismo (→): la verifica doveva dunque partire dalle sensazioni, da quelle che Carnap chiamava *Erlebnisse*, ossia «esperienze vissute immediate». Non occorre molto, tuttavia, per rendersi conto dei problemi che il criterio faceva sorgere. Innanzitutto lo stesso riferimento alle sensazioni – le quali, a parità di esperienza, possono essere diverse per ciascun individuo e risultare quindi reciprocamente inesprimibili – non poteva non minare quel requisito di oggettività che ogni produzione scientifica è tenuta a osservare, pena lo scivolamento nella metafisica. In secondo luogo, il fatto che per le stesse leggi scientifiche non si possa ottenere una verifica completa, riguardando esse un'infinità di esperienze possibili, mise in luce l'eccessiva rigidità del criterio, che finiva per escludere come insensate proprio le fondamenta della costruzione della scienza. Infine, veniva fatto notare come la proposizione con cui il criterio era espresso non fosse né sintetica né analitica, e quindi destinata a non far parte della sfera delle proposizioni ammesse dai neopositivisti come cognitivamente significanti. Iniziò così una sorta di processo di 'liberalizzazione' scandito da fasi diverse, che condusse a formulare il criterio non più in termini di «verificabilità», bensì in quelli di «confermabilità»: una proposizione è significativa se è in «accordo» con l'esperienza, un accordo che, lungi dal determinare una verifica definitiva, porta a una sua conferma crescente (anche se, in caso di esperienze contrarie, revocabile) ed esprimibile in termini di probabilità. Più precisamente, dato un insieme di proposizioni di base in diretto contatto con l'esperienza e descrittive delle situazioni intersoggettivamente esperibili, una proposizione è significativa se essa o le proposizioni

deducibili da essa non vengono contraddette da quelle di base, e la conferma derivante da tale accordo aumenta di grado quante più sono le proposizioni di base favorevoli. Veniva così garantita alle leggi scientifiche quella legittimità negata dal criterio originario: esse vengono confermate per via indiretta, ereditando significanza empirica dalle (infinite) proposizioni particolari da esse deducibili, almeno fino a quando queste ultime reggono alla prova dell'esperienza. D'altra parte, circoscrivendo l'attenzione ai sistemi di proposizioni, come quelli che costituiscono le teorie scientifiche, si evitava di cadere nelle trappole della metafisica rimanendo all'interno del linguaggio. Importanza cruciale assumevano dunque le proposizioni di base, attraverso le quali l'intero linguaggio, sino alle proposizioni e ai termini più distanti dall'esperienza (quelli cosiddetti teorici), acquista significato. Esse (i «protocolli», secondo la terminologia di Neurath) comprendevano nomi di enti e di proprietà osservabili e determinazioni spazio-temporali: termini e locuzioni del linguaggio stesso della fisica. Il fenomenismo degli esordi veniva così sostituito dal fisicalismo (→), il quale, concentrandosi sul linguaggio, mirava a offrire un modo più coerente per raggiungere lo scopo tradizionale dell'unità di tutta la conoscenza. In questo contesto si apriva la cosiddetta fase sintattica, in cui si dichiaravano oggetto di studio i segni linguistici e le regole della loro combinazione e trasformazione: messa da parte la semantica – la quale, legata all'extralinguistico, avrebbe riproposto i problemi di inesprimibilità – tale studio doveva privilegiare la forma; la filosofia non doveva più parlare di enti, bensì di segni, se voleva evitare di sfociare nella metafisica.

La fase semantica e i suoi critici. Tuttavia, negli anni Quaranta – quando ormai da tempo i maggiori esponenti del p. l., per sfuggire al nazismo, erano emigrati negli Stati Uniti, incontrandovi una vitale tradizione pragmatista – Carnap intravede la possibilità di sfruttare alcuni risultati ottenuti dal logico polacco Tarski per introdurre nell'analisi logica della scienza concetti come verità e denotazione, e dette inizio alla «fase semantica». Essa non equivaleva però a una legittimazione dell'extralinguistico (gli oggetti denotati) e perciò della metafisica, non nasceva da un modo determinato di risolvere le annose questioni della natura del mondo e del suo rapporto con il linguaggio: tali questioni venivano lasciate aperte, assumendo anzi un atteggiamento tollerante verso la molteplicità delle soluzioni proposte. Le nozioni semantiche di verità e riferimento erano piuttosto studiate in relazione ai sistemi logici con cui le teorie scientifiche venivano formalizzate, allo scopo di permettere un'analisi più efficace della loro capacità deduttiva. Non tutti seguirono Carnap in tale fase: tra i critici si segnalava Neurath, il quale continuava a considerare pericolosa la relazione semantica e proponeva una teoria della verità come coerenza stando alla quale, senza uscire dal linguaggio, il valore semantico di una proposizione è valutabile sulla base del suo accordo con le altre proposizioni accettate. Ben presto però lo spiccato senso autocritico che aveva sempre accompagnato lo sviluppo del movimento, unito agli attacchi via via più pressanti provenienti dall'esterno, portarono a un progressivo sfaldamento del p. logico. Il criterio empirico di significanza finì col perdere la sua ragion d'essere non appena ci si rese conto, in partic. con Hempel, che persino nella sua forma liberalizzata (quella espressa in termini di confermabilità) non risultava pienamente applicabile alle proposizioni distanti dall'esperienza, quelle cosiddette teoriche, frutto più della libera creatività dello scienziato che di un processo empirico di induzione: ogni tentativo di riduzione dei termini «teorici» a quelli «osservativi» era destinato all'insuccesso. A vanificare anche tale ultima fase di liberalizzazione radicale contribuirono sia le ricerche di storia della scienza, le quali, trovato il loro spunto teorico nell'opera di Kuhn, mettevano in luce come l'effettivo comportamento degli scienziati nei più diversi contesti storico-culturali non rispondesse ai canoni

di una scienza induttiva; sia le critiche mosse da Quine a ogni tentativo di definire il significato delle proposizioni nella loro individualità, indipendentemente da tutte le altre proposizioni del linguaggio, nonché alla stessa distinzione analitico/sintetico. D'altra parte acquistavano sempre più seguito gli attacchi al metodo induttivo a opera di Popper, accompagnati anche da una rivalutazione delle teorie metafisiche con il riconoscimento della loro utilità per la formulazione delle teorie scientifiche. Così il p. l. finì per essere assorbito dalla filosofia analitica, che ne ereditava tanto l'interesse per il linguaggio quanto l'attenzione per la scienza. Tuttavia, nonostante il fallimento del suo programma di unificazione della conoscenza, gli sforzi intellettuali profusi per il raggiungimento dello scopo, i rilevanti risultati ottenuti nel campo della filosofia della scienza e della logica, nonché il vivace dibattito suscitato nel mondo filosofico, non possono non far considerare positivo il bilancio della sua vicenda.

Postmoderno

Nella riflessione estetica e nella filosofia contemporanea, termine usato per connotare la condizione antropologica e culturale conseguente alla crisi e all'asserito tramonto della modernità nelle società del capitalismo maturo, entrate, a partire circa dagli anni Sessanta del Novecento, in una fase caratterizzata dalle dimensioni planetarie dell'economia e dei mercati finanziari, dall'aggressività dei messaggi pubblicitari, dall'invadenza della televisione, dal flusso ininterrotto delle informazioni sulle reti telematiche. In connessione con tali fenomeni, e in contrasto con il carattere utopico, con la ricerca del nuovo, con lo specialismo e l'avanguardismo tipici dell'ideologia modernista, la condizione culturale postmoderna, secondo l'interpretazione prevalente, si caratterizza soprattutto per una disincantata rilettura della storia, definitivamente sottratta a ogni finalismo, e per l'abbandono dei grandi progetti per l'uomo, elaborati a partire dall'Illuminismo e fatti propri dalla modernità, dando luogo, sul versante creativo, più che a un nuovo stile, a una sorta di estetica della citazione e del riuso, ironico e spregiudicato, del repertorio di forme del passato, in cui è abolita ogni residua distinzione tra i prodotti 'alti' della cultura e quelli della cultura di massa. Rintracciabile fin dagli anni Trenta nella cultura di lingua spagnola (*Antología de la poesía española e hispanoamericana. 1882-1932*, a cura di F. de Onís, 1934), diffuso quindi, dagli anni Cinquanta, nella cultura di lingua inglese e soprattutto negli Stati Uniti nell'ambito degli studi estetico-letterari, il termine p. ha trovato una più precisa codificazione in architettura, in contrapposizione a (movimento) moderno, e nelle arti, anche dello spettacolo, ed è statussuccessivamente impiegato anche nel linguaggio filosofico.

La riflessione filosofica sul postmodernismo. Il concetto di p. diviene materia di dibattito sia filosofico sia culturale a partire dal 1979, anno in cui Lyotard pubblica *La condition postmoderne* (trad. it. *La condizione postmoderna*). L'età contemporanea è descritta da Lyotard come quella in cui la modernità ha raggiunto il suo termine con la delegittimazione dei «grandi racconti» (*grands récits*), ossia delle prospettive filosofiche e ideologiche che, a partire dall'Illuminismo, hanno ispirato e condizionato le credenze e i valori della cultura occidentale: il «racconto» del processo di emancipazione degli individui dallo sfruttamento, quello del progresso come indefinito miglioramento delle condizioni di vita, quello della dialettica come legittimazione del sapere in una prospettiva assoluta. Non più legata ai grandi progetti, l'età postmoderna si caratterizzerebbe piuttosto per la pluralità dei discorsi pragmatici che pretendono soltanto una validità strumentale e contingente. In una tale prospettiva si situano anche le riflessioni dello statunitense Rorty, che, in una conciliazione di temi della filosofia analitica (soprattutto di Wittgenstein, Quine e D.H. Davidson) e del pragmatismo, ha sottolineato il

superamento del mito del discorso vero inteso come conformità a una realtà data e ha ridimensionato i progetti fondazionali delle filosofie del passato, contrapponendo a essi un atteggiamento che mira a dare risposte pragmatiche, contingenti e non sistematiche ai problemi dell'uomo. In Italia, al concetto di p. ha dedicato attenzione Vattimo: in una prospettiva nietzschiana e heideggeriana, egli ha elaborato la nozione di «pensiero debole» per definire l'atteggiamento filosofico che ha preso atto della dissoluzione delle certezze e dei valori assoluti, dissoluzione che non porterebbe comunque a una totale negazione del passato, ma piuttosto a un sentimento di pietas nei confronti dei valori e degli ideali della tradizione.

Pragmatismo

Dall'ingl. pragmatism, der. dal gr. πράγμα -ατος «cosa, fatto». Indirizzo di pensiero sorto negli Stati Uniti intorno al 1870 e diffusosi più tardi in Europa, dove ebbe il maggior successo nei primi decenni del Novecento.

Il pragmatismo di Peirce. Il fondatore di questa corrente, Peirce (→), ha fatto derivare il termine p. dalla ripresa della distinzione kantiana tra «pratico» (il razionale nella sua autonomia come principio a priori della legge morale) e «pragmatico» (il razionale come mezzo per raggiungere uno scopo). Tuttavia la concezione pragmatica della ragione è usata qui in un contesto del tutto diverso da quello kantiano e fortemente influenzato dalla teoria dell'evoluzione e dalla concezione della coscienza come una forma di comportamento volto alla difesa e all'affermazione della vita. La ricerca si configura quindi come la risposta a una sorta di «irritazione», vale a dire al turbamento di una credenza a cui corrispondeva un'abitudine, per realizzare una nuova credenza capace di fondare una nuova abitudine più adeguata ed efficace. Così il p. rivolge una critica radicale al pensiero cartesiano, e non soltanto al dubbio assoluto, dovendo invece, per il p., ogni dubbio scaturire da un problema concreto e determinato, ma soprattutto al criterio di verità secondo cui sarebbe possibile cogliere intuitivamente il carattere chiaro e distinto delle idee. Come dice il titolo di un saggio di Peirce rimasto celebre (*How to make our ideas clear*, 1878; trad. it. *Come rendere chiare le nostre idee*), il problema è esattamente l'opposto, ossia rendere chiare le nostre idee, e ciò non può avvenire affatto mediante l'intuizione e l'introspezione. Si tratta invece di definire il significato di un'idea, scoprendo quali abitudini o conseguenze essa produca. Emergono così due aspetti essenziali del metodo pragmatistico: da un lato, la «pubblicità» della verità e dei suoi criteri, nel senso che si tratta d'individuare nessi razionali verificabili da tutti e in comune, e, d'altro canto, l'importanza determinante della dimensione temporale o più esattamente del futuro, in quanto il significato di una idea non può mai essere ritrovato nella sua conformità a un fatto antecedente (anche i cosiddetti «dati» dell'esperienza e le idee «semplici» di cui parlava l'empirismo tradizionale sono risultato di operazioni di ricerca), ma soltanto nelle conseguenze a cui può dar luogo la sua adozione. Questi aspetti del p. furono ben presto occasione di malintesi, per cui si volle scorgere in questa filosofia un'esaltazione indiscriminata del successo connessa ai caratteri utilitaristici della società americana di fine Ottocento. Contro questo tipo di accuse Peirce reagì non soltanto proponendo un nuovo nome per la sua teoria – un nome così brutto che fosse al riparo dai «ladri di bambini» – e cioè il termine «pragmaticismo» (*The issues of pragmatism e What pragmatism is*, 1905), ma soprattutto sottolineando come il p. non sia affatto la glorificazione di fini empirici o particolari, bensì la ricerca di una sempre maggiore razionalità dell'esperienza e del comportamento; per il p. infatti il pensiero non è astratta o inerte contemplazione, ma quel «filo

di melodia» che può cucire in modo armonico le nostre esperienze altrimenti disorganiche e non controllate né controllabili.

L'apporto di James e Schiller. Se le precisazioni di Peirce sul carattere fondamentale logico e metodologico della concezione pragmatistica del pensiero erano senz'altro esatte e dovevano essere ampiamente riprese nel Novecento da Dewey in America e da Vailati in Italia, è però innegabile che alla fine dell'Ottocento, con l'opera di James e dell'inglese F.C.S. Schiller, il p. accentuò i suoi aspetti etici e vitalistici fino a riportare a essi gli stessi criteri logici ed epistemologici. Interessato soprattutto a problemi psicologici, morali e religiosi, James dette infatti al p. una svolta che doveva accostarlo maggiormente alle filosofie della vita e dell'intuizione che si andavano diffondendo in Europa in quel tempo. Per James infatti quello che conta è il carattere personale e continuo della coscienza, anzi della «corrente di coscienza» ai cui caratteri deve primariamente rifarsi ogni ricerca. Il campo di riferimento principale del p. si sposta così dalla logica alla psicologia sulla scorta anche di suggestioni derivanti dall'evoluzionismo, e si afferma così una concezione sempre più aperta e complessa dell'esperienza. Oggetto dell'esperienza non sono infatti soltanto le entità di cui è possibile un concetto determinato (che una volta James paragonò efficacemente ai nodi di una canna di bambù, per indicarne la continuità nell'esperienza), ma anche le relazioni, gli stati di tendenza, di attesa, insomma tutta una serie di sfumature che a una prospettiva intellettualistica sono irrimediabilmente destinate a sfuggire. All'ampliamento quantitativo e qualitativo del concetto di esperienza corrisponde un'ulteriore critica di ogni concezione intellettualistica o comunque puramente teoretica della verità, appunto perché assai più complesso è il campo di riferimento delle idee o più esattamente della funzione delle idee, della loro capacità d'influire sull'ulteriore sviluppo dell'esperienza, in modo da renderla più soddisfacente per i nostri bisogni e le nostre aspirazioni. Proprio su questa linea, che per altro verso porta a un «empirismo radicale» – svolto da James in alcuni scritti degli ultimi anni della sua vita – s'innesta il tema della «volontà di credere», ossia del fatto che, rispetto a certi problemi essenziali, veramente decisiva non è la conoscenza, ma l'azione o quanto meno l'atteggiamento, la decisione dell'uomo. Tipico caso è il dilemma tra determinismo e indeterminismo, che non potrà mai essere deciso da considerazioni puramente teoretiche, e dal quale non c'è scampo se non in senso pratico, e cioè riconoscendo che l'indeterminismo, l'affermazione della libertà, è una concezione più favorevole a promuovere un'azione che dia maggiore significato alla vita. Analogamente non c'è possibilità di decisione puramente teoretica tra ottimismo e pessimismo circa il senso complessivo dell'Universo, ma è possibile e auspicabile invece una forma di «migliorismo», ossia la convinzione che il bene dell'Universo, poco o tanto che sia, non è indipendente dal modo in cui l'uomo si impegna per esso. Da questo punto di vista, infine, ancora con James, il p. giunge a elaborare una concezione specifica della religione connettendola appunto, da un lato, con la volontà di credere, con il migliorismo, per cui la stessa divinità è intesa come principio attivo, ancora aperto, non compiuto, con cui l'uomo può e deve collaborare, e dall'altro lato, con il concetto particolarmente ampio di esperienza, per cui viene riconosciuta la legittimità e irriducibilità non soltanto dell'esperienza religiosa in generale, ma delle varie forme di esperienza religiosa in quanto testimoniano un contatto con poteri più alti a cui ci si sente legati per il proprio destino personale. L'accentuazione del momento pratico per la comprensione della stessa verità logica all'interno del p. ha avuto poi la sua formulazione forse più radicale nell'«umanismo» di Schiller, dove il criterio di scelta in base a valori e interessi umani è considerato determinante per risolvere non soltanto i problemi di cui non è possibile una

decisione strettamente teorica, ma anche per l'intero processo di pensiero e di conoscenza. In questo senso anzi il p. viene inteso come una sorta di ripresa dell'antico detto di Protagora: l'uomo è la misura di tutte le cose, per cui l'essenziale è l'accertamento dell'utilità delle conoscenze rispetto alle esigenze pratiche umane.

L'influenza del pragmatismo in Italia. Se poi l'accentuazione dell'aspetto pratico e operativo, e quindi anti-intellettualistico, del p. poteva portare a tendenze addirittura attivistiche come quelle che si diffusero in Italia a opera di G. Papini soprattutto nei primi decenni del Novecento, non mancarono anche in Italia, come già si è accennato, richiami a una concezione più sobria e rigorosa del p. come metodo di ricerca capace di andare oltre, rispetto sia al positivismo sia all'idealismo. In questo senso è di particolare importanza l'opera di Vailati, che non solo insistette sugli aspetti logici e metodologici più specifici del p. di Peirce, ma mise in luce numerosi punti di contatto tra il metodo del p. e gli sviluppi più recenti della logica matematica. Tra i vari punti di contatto: la rinuncia a considerare i postulati tali per una sorta di «diritto divino» garantito dalla loro evidenza, concependoli invece come proposizioni dello stesso genere di tutte le altre, la cui scelta è determinata dagli scopi a cui mira la ricerca e dall'efficacia con cui consentono di raggiungerli; la ripugnanza per tutto ciò che è vago e impreciso e la riduzione dei problemi complessi a connessioni tra fatti rispetto ai quali le proposizioni generali hanno carattere ipotetico; l'interesse per lo sviluppo storico delle ricerche scientifiche sì da considerarle non più in modo «statico» come «animali impagliati nelle vetrine di un museo, in atteggiamenti convenzionali, e con gli occhi di vetro», ma come organismi viventi in sviluppo o addirittura come sequenze cinematografiche che si trasformano logicamente le une nelle altre.

Lo «strumentalismo» di Dewey. Lo sviluppo e la ripresa più importante del p. nel Novecento è costituita dallo «strumentalismo» di Dewey, anche per le sue vastissime implicazioni etiche, politiche e pedagogiche e per l'influenza esercitata in campo mondiale a favore della diffusione di una «scuola attiva». Dewey, formatosi per un verso in un clima idealistico di stampo hegeliano e per l'altro molto attento agli sviluppi della psicologia dell'epoca, concepisce il pensiero come qualcosa di non puramente individuale, ma di interazionale, come risposta a problemi posti dall'ambiente (prima naturale e poi anche sociale) all'organismo, intendendo però il principio evolucionistico in senso «emergente», e cioè come formazione e comparsa di nuovi livelli di comportamento il cui valore e la cui funzione non sono riducibili a quelli dei livelli inferiori da cui sono derivati. Diventa allora possibile tagliare alla radice tutte le obiezioni più o meno semplicistiche rivolte al p. di essere una filosofia che subordina il pensiero all'azione, o peggio a scopi estrinseci, utilitaristici o addirittura di semplice profitto, in quanto il fatto che il pensiero sia sorto per riordinare una situazione organica disturbata non vuole affatto dire che sia rimasto sempre tale. Al contrario, come dimostrano le scienze, il rapporto tra l'azione immediata e il pensiero, come insieme di simboli di azioni differite in modo da valutare il nesso tra mezzi e fini, si è rovesciato giacché l'esperimento è subordinato all'ipotesi scientifica, serve a trasformarla in legge, e quindi è un tipo di azione e di comportamento che non è scopo ma mezzo. In altri termini, quello che permane costante nel pensiero è il fatto di essere risposta a una situazione precaria, indeterminata (e in questo senso il p. implica una metafisica naturalistica, ossia una concezione aperta e problematica degli eventi e dei loro esiti possibili), in modo da trovare regole di comportamento atte a trasformarla in una situazione più stabile e determinata. Ma tutto questo non avviene sempre necessariamente in campo fisico, biologico o esistenziale, ma anche in

campo simbolico, concettuale, dove tanto il problema quanto la soluzione sono costituiti da termini non più immediatamente esistenziali. L'essenza del p. consiste cioè nel riconoscere la funzione operativa del pensiero, per cui nulla in astratto è un «dato» o è un «problema», ma quello che in una certa situazione disturbata, indeterminata, è un problema, una volta chiarito e risolto, può diventare un dato in un'altra situazione e viceversa. Il p. si pone quindi in una posizione diversa tanto da quella dell'empirismo quanto da quella dell'idealismo o ancora da ogni forma di platonismo. Contro l'empirismo il p. nega la riduzione del pensiero a induzione o a convenzione e afferma che nulla ci è mai dato in modo discreto, separato, oggettivo, ma che gli oggetti sono eventi dotati di una funzione evidenziale (per es., la luce di un semaforo) in quanto inglobati in un nesso di relazioni che corrispondono a progetti operativi la cui formula più universale e astratta è lo schema «se... allora». Contro l'idealismo di tipo trascendentale il p. rivendica invece il carattere evolutivo del pensiero e il suo nesso con una situazione indeterminata di cui è la soluzione mediante la simbolizzazione di comportamenti atti a determinarla, per cui non ci può essere nessuna serie di forme o categorie a priori rigidamente definite. Contro l'idealismo di tipo platonico e contro ogni ontologia di carattere assoluto il p. obietta che l'ipostatizzazione dei risultati della ricerca in idee eterne e immutabili o in strutture assolute della realtà, e la loro contrapposizione al mondo concreto dell'esperienza impedisce di cogliere il carattere operativo del pensiero e non fa altro che riprodurre inconsapevolmente una situazione sociale di divisione storica e classista del lavoro. Se dunque con Dewey il p. ripropone in campo logico-epistemologico la rivendicazione della continuità della ricerca e della sua capacità di autorettificarsi a qualsiasi livello, proprio per il suo carattere sperimentale e strumentale insieme, in campo etico questa rivendicazione si traduce in una vigorosa polemica contro ogni possibile divisione a priori, ontologica, tra fini e mezzi come se ci fossero valori costituiti in sé e per sé e all'uomo non restasse che subordinarvisi. Il p. consiste invece nel riconoscere la funzione imprescindibile dell'intelligenza come capacità di rinnovamento e di superamento di contrapposizioni indebite e paralizzanti, in modo da avere un'esperienza sempre più organica e sempre più armonica; per questo verso la concezione pragmatistica dell'intelligenza presenta importanti aperture verso il problema estetico, giacché il carattere qualitativo, estetico dell'esperienza è proprio il principio che guida e orienta l'intelligenza nella sua ricerca di una soluzione più adeguata dei problemi che via via si aprono nell'esperienza.

Il pragmatismo di Mead e Morris. L'aspetto sociologico-antropologico e quello epistemologico-linguistico del p. hanno avuto poi interessanti sviluppi rispettivamente con l'opera di Mead e con quella di Morris. Con Mead il p. si configura come «behaviorismo sociale», in quanto la società è considerata come condizione per il sorgere del «sé», ossia della mente individuale, attraverso quel potente strumento di socialità che è il linguaggio; proprio il linguaggio infatti consente all'uomo di vivere in un ambiente simbolico e di dare agli altri organismi umani risposte non puramente animali e realizzarsi in un comportamento in cui permane continuamente aperta una tensione funzionale tra uomo e società, individuo e istituzioni. Con Morris invece si ha l'incontro tra il p. e il neopositivismo: muovendo dalla concezione pragmatistica del linguaggio e della scienza come formulazioni simboliche di possibili operazioni, Morris approfondisce lo studio della semiotica connettendola con la «pragmatica» come scienza che esamina l'origine, gli usi e gli effetti dei segni in rapporto al comportamento in cui essi hanno luogo, inserendola quindi in un campo più vasto di quello dell'analisi linguistica in senso stretto. Il p. può dunque essere considerato come un movimento che ha, sì, concluso la sua traiettoria nella prima metà del Novecento; tuttavia è innegabile che molti dei suoi temi e delle sue esigenze sono stati

incorporati vitalmente nel pensiero contemporaneo e vi continuano a operare seppure non più in veste autonoma.

Problematicismo

Nella filosofia contemporanea, quegli orientamenti che, negando la possibilità di un sapere certo e definitivo, sottolineano la problematicità di ogni concezione metafisica. Per il p. il compito della filosofia non consiste nella soluzione dei problemi, ma nella impostazione critica di essi e nel riconoscimento delle esigenze da cui traggono origine. Per esso quindi la ricerca filosofica né si spegne, come per lo scetticismo, né si conclude, come per il dogmatismo, bensì rimane sempre aperta. Più in partic., esso assume, da una parte, che ogni posizione teoretica può essere contraddetta (antinomismo), dall'altra, che ogni determinazione del sapere e della vita spirituale può e deve essere colta e individuata nel suo libero sviluppo, rinunciando alla pretesa d'inquadrarla in un sistema di categorie soprastoriche. Di qui il suo peculiare carattere antimetafisico, intendendo per metafisica una concezione sistematica della realtà in sé. Piuttosto clima culturale che dottrina definita e organica, il p. ha permeato di sé una parte notevole della filosofia contemporanea italiana, ottenendo un'efficace enucleazione particolarmente nell'opera di Spirito e in quella di Banfi.

Psicoanalisi

Disciplina fondata da Freud (→), avente per oggetto lo studio e il trattamento terapeutico di disturbi di tipo psicologico nel quadro di una teoria dinamica della psiche incentrata sul concetto di inconscio (→). Secondo la definizione freudiana, e prescindendo dalle specifiche differenze tra i molteplici indirizzi in cui si è venuta articolando, la p. è sia un procedimento per l'indagine di processi psichici altrimenti inaccessibili, sia un metodo terapeutico per il trattamento dei disturbi nevrotici, sia una serie di conoscenze psicologiche ottenute nel modo indicato e convergenti in una nuova disciplina scientifica.

I principi fondamentali. In quanto teoria generale della psiche, la p. poggia su alcune nozioni fondamentali (inconscio, rimozione, conflitto, pulsione) articolate – nella sistemazione a cui Freud ha dato il nome di «metapsicologia» – secondo i tre punti di vista dinamico, topico (poi confluito in quello strutturale) ed economico. Il punto di vista secondo cui i fenomeni psichici sono considerati come risultanti da un conflitto di forze contrastanti è quello dinamico: il conflitto nevrotico, che contrappone desiderio e difesa e si compone in un compromesso, presuppone la rimozione, consistente nell'espellere e nel tenere lontano qualcosa dalla coscienza. In tale prospettiva, la rimozione è il principale meccanismo di difesa, in quanto processo che istituisce l'inconscio come campo separato dal resto dell'apparato psichico, inconscio che esercita in permanenza una forza che spinge al ritorno del rimosso. Dal punto di vista topico, all'inconscio, luogo nel quale risiedono le forze istintuali e i desideri più arcaici, risalenti alla storia infantile di ciascun individuo, si affiancano il preconscious (il luogo dei contenuti psichici non attualmente presenti ma in grado di essere portati alla coscienza) e la coscienza. Questa tripartizione dell'apparato psichico venne poi integrata, se non sostituita, dal punto di vista strutturale, che distingue tra Es (l'inconscio, sede delle pulsioni, dominato dal principio del piacere), Io (dominato dal principio di realtà, alla base del pensiero logico-razionale) e Super-Io (sede delle istanze morali, che stabilisce gli ideali e agisce come censore, ed erede della più tipica situazione psichica infantile, consistente nella rivalità verso il padre che il bambino avverte per

l'amore esclusivo che rivolge alla madre). Il punto di vista economico si basa sull'ipotesi dell'esistenza di certe energie psichiche (libido, aggressività, ecc.) nonché sull'idea che l'energia psichica può unicamente trasformarsi, ma non dissiparsi o essere creata.

La terapia psicoanalitica. Fondamentale, nella terapia psicoanalitica, appare il transfert, cioè il trasferimento o spostamento alla persona stessa dell'analista di atteggiamenti, sentimenti, tendenze e comportamenti che un tempo il soggetto ha avuto nei confronti di persone importanti della sua infanzia, generalmente i genitori. L'analista diventa così progressivamente per il paziente la personificazione inconsapevole delle figure parentali amate o temute, dalla relazione con le quali derivano i sintomi e i comportamenti nevrotici. La caratteristica più tipica del lavoro dell'analista è quella dell'interpretazione, che egli è in grado di fornire ricostruendo le esperienze passate del paziente. L'interpretazione riguarda anche i sogni, che vengono decifrati onde far riaffiorare i contenuti psichici rimossi del paziente. Nella misura in cui quest'ultimo è in grado di superare le resistenze all'analisi, di accettare e integrare in sé le interpretazioni terapeutiche e di fare affiorare reminiscenze coperte dalle amnesie, si organizza in lui il superamento della nevrosi.

La psicoanalisi come concezione antropologica. Oltre alle pulsioni sessuali, la teoria psicoanalitica riconosce in realtà anche altri tipi di pulsioni, come quelle di autoconservazione, poi unificate con quelle sessuali sotto la denominazione di pulsioni di vita (o Eros) e contrapposte alle pulsioni di morte (o Thanatos), nelle quali Freud vede la tendenza stessa del vivente a ritornare a una stabilità inorganica: è per indicare questa tendenza che Freud introduce il concetto di «coazione a ripetere», con cui s'intende l'impulso a ripristinare uno stato antecedente. Con quest'ultimo dualismo, che introduce elementi fortemente speculativi, si compie il passaggio della p. da teoria della psiche a vera e propria concezione del mondo, in cui prevale l'orientamento ermeneutico (già ampiamente presente nell'interpretazione dei sogni, considerati come dotati di un senso, come soddisfazioni allucinatorie di un desiderio reale) su quello causale, più strettamente legato all'esperienza clinica e all'indagine dei fenomeni psichici in genere. La diade amore e morte (Eros-Thanatos) sta alla base dei tentativi degli stadi più maturi della p. di pervenire a una visione unitaria della situazione umana all'interno non solo dei contesti familiari ed educativi, ma della stessa civiltà, che trarrebbe origine dal divieto ancestrale dell'incesto per poi evolvere come risultato di un compromesso fra Eros, l'insieme delle pulsioni che mirano alla propria soddisfazione in base al principio del piacere, Thanatos, il complesso delle pulsioni aggressive e autodistruttive, e i mezzi con cui la società oppone loro resistenza. Il ridimensionamento psicoanalitico delle nozioni di scopo e deliberazione consapevole a fondamento dell'agire umano ha avuto importanti ripercussioni sul piano della considerazione etica tradizionale, riproponendo in qualche modo il vecchio problema della libertà del volere, soprattutto in relazione al grado di responsabilità da attribuire all'uomo, dal momento che le cause psicologiche appaiono nella p. inaccessibili al soggetto e fuori del suo controllo. D'altro canto, la descrizione dei conflitti postulati dalla p., estesi ben oltre i casi patologici, se propone alla riflessione filosofica la nuova dimensione dell'inconscio, può essere considerata anche come un'originale riformulazione e rielaborazione della problematica relativa al conflitto tra ragione e passioni e alla natura radicalmente divisa dell'animo umano, problematica che, a partire da Platone, attraversa pressoché tutta la storia della filosofia.

Sviluppi successivi. Organizzatasi in istituzioni quando Freud era ancora in vita (tra il 1908 e il 1920 nascono le società psicoanalitiche di Berlino, Vienna, Budapest e la Società internazionale di psicoanalisi), la p. si sviluppò ben presto articolandosi in ricerche volte all'approfondimento e alla diffusione delle teorie freudiane. Fin dai primi tempi si distinsero K. Abraham e S. Ferenczi. A. Freud diede uno tra i più significativi contributi al campo di ricerca del padre, scrivendo un

importante studio sulle difese dell'Io. Relativamente ai problemi dell'Io, una nozione non sufficientemente elaborata da Freud, si svilupparono le scuole di P. Federn e di H. Hartmann. Non mancarono le scissioni, in partic. quella di A. Adler – il quale individuò la causa delle malattie nervose non nella sessualità, ma in una pulsione aggressiva che si manifesta come volontà di potenza – e quella di Jung (→), che considerava la libido un'energia psichica neutra, non di origine esclusivamente sessuale, ed elaborò la nozione di inconscio collettivo, consistente di immagini primordiali, quali miti e credenze religiose, comuni alla cultura a cui l'individuo appartiene. Su un piano più ampio, la p. ha influenzato filosofi come Bachelard, Sartre, Merleau-Ponty. Gli esponenti della Scuola di Francoforte (in partic. Marcuse) hanno individuato nel meccanismo psicoanalitico della repressione pulsionale, accanto a quello marxiano dello sfruttamento, uno degli aspetti caratterizzanti della società contemporanea. Vanno infine segnalate le influenze che la p. ha avuto, soprattutto sulla filosofia francese degli anni Settanta del Novecento (per es., su Derrida); in questo ambito ha svolto un ruolo centrale la mediazione di J. Lacan, che ne ha tentato un'integrazione con la linguistica strutturale.

Psicologia

Dal lat. mod. *psychologia*, comp. del gr. ψυχή «anima» e λόγος «ragionamento, discorso», letteral. «dottrina dell'anima». In generale, la scienza che studia i fenomeni psichici in sé stessi e nelle loro reciproche integrazioni, sia che vengano avvertiti dalla coscienza, sia che si svolgano al di sotto di essa, negli strati dell'inconscio. Si distingue una p. razionale o filosofica, che ricerca il principio ontologico dell'attività psichica, e una p. scientifica o sperimentale, la quale, con i metodi propri delle scienze positive (l'osservazione e l'esperimento), indaga sulle funzioni, sui processi e sui comportamenti dell'attività psichica. Il termine sembra sia stato coniato da Melantone (nella forma latina *psychologia*) e specialmente messo in circolazione da Goclenio, che nel 1590 diede a un suo trattato il titolo di *Ψυχολογία, hoc est de hominis perfectione*. Affermatosi poi definitivamente nell'uso con Leibniz e con la scuola wolffiana, divenne termine comune per designare ogni dottrina sulla natura dell'anima che fosse stata professata fin dall'antichità, quando ancora non si parlava di p. ma solo d'indagini περί ψυχῆς o de anima. Più tardi, fra il sec. 18° e il 19°, lo sviluppo sia della filosofia sia della scienza portò a una determinazione più specifica del dominio della psicologia. Essa si conformò infatti come scienza empirica di quel mondo della consapevolezza, che la filosofia studiava dal punto di vista trascendentale, e che la fisiologia e la fisica indagavano solo nei suoi riflessi esterni. A tale significato, che la p. ha mantenuto nell'età moderna, corrisponde la forma tecnicamente più evoluta che essa è venuta assumendo in quanto si è presentata come p. scientifica, basata cioè sugli stessi metodi delle scienze naturalistiche.

Le concezioni dell'anima nel mondo antico. L'idea generale dell'anima (→), che appare presupposta dalle più antiche riflessioni greche circa la sua natura, è quella che si constata propria dei primitivi e costitutiva di ogni animismo: l'anima è cioè considerata non tanto come principio di consapevolezza, quanto come generale principio di vita, identificandosi (conformemente all'originario significato delle sue designazioni) con il soffio vivificante del respiro. Di qui, per es., il tipico parallelismo istituito da Anassimene tra l'aria principio della vita cosmica e l'anima principio della vita corporea. La concezione dell'anima come sede della coscienza, e quindi come principio della responsabilità e del valore morale, si afferma infatti essenzialmente nel sec. 5° a.C. Da un lato essa è implicita nell'insegnamento morale di Socrate; dall'altro risulta dal consolidamento etico-metafisico, operato da Platone, della tradizione orfico-

pitagorica, già teoricamente sistemata nel secolo precedente e asserente l'immortalità dell'anima e la metempsicosi. Nella filosofia di Platone si incontra infatti per la prima volta una vera e propria p. come particolare dottrina speculativa concernente la natura dell'anima. Approfondendo l'idea pitagorica della sua trasmigrazione attraverso varie esistenze corporee, Platone ne asserisce anzitutto l'immortalità, con più di una dimostrazione. Eterna, l'anima ha quindi sperimentato, prima di entrare in un dato corpo, infinite esistenze anteriori; è stata nell'Iperuranio, la divina regione 'sopraceleste', dove ha contemplato le idee, che può quindi ricordare in Terra (per 'reminiscenza' o 'anamnesi') quando vi sia indotta dalla somiglianza delle cose sensibili. Da questa sostanziale indipendenza dell'anima rispetto al corpo deriva la forma più tipica della morale platonica, come etica dell'ascesi e della purità. L'imperfezione e l'errore sono infatti attribuiti esclusivamente al corpo, essendo l'anima in sé superiore a ogni passione, che possa distrarla dalla contemplazione ideale e dalla conseguente azione retta. Si tratta semplicemente di mantenerla immune dalla corporeità, nonostante la prigionia in essa, e di prepararla, con la meditatio mortis, alla liberazione. Ma questa p. rigorosamente ascetica non è esclusiva in Platone, poiché in lui si incontra anche una diversa p., secondo la quale il mondo delle passioni, e quindi il fondamento degli errori e dei vizi, non è affatto estraneo all'anima in quanto meramente corporeo, ma anzi a essa intrinseco, sia pure come suo costituente inferiore. È questa la p. che specialmente si presenta nella Repubblica (→) e nel Fedro (→), con la partizione dell'anima nelle due sfere del «razionale» (λογιστικόν) e dell'«irrazionale» (ἄλογιστον), l'ultima delle quali distinta a sua volta nella sfera degli impeti (θυμοειδές) e in quella dei desideri (ἐπιθυμητικόν), e con la corrispondente sua comparazione al cocchio, in cui la parte razionale è rappresentata dall'auriga e l'irrazionale dai due cavalli mordenti il suo freno. Aristotele dedica alla p. uno speciale trattato, in 3 libri, il De anima (trad. it. Sull'anima) (→). Questo peraltro contiene soprattutto la forma più matura della sua p., indipendente, se si esclude la teoria dell'intelletto, dall'influsso platonico. Da questo è invece totalmente determinata la p. giovanile di Aristotele, espressa, per es., nel dialogo Eudemo. Qui egli partecipa ancora pienamente della persuasione platonica dell'immortalità, mentre la sua posteriore critica della trascendenza delle idee platoniche implica anche la rinuncia alla tesi dell'immortalità indipendente dell'anima. Come l'idea esiste solo in questa forma della materia, nella concretezza indissolubile della sostanza individua, così l'anima vive solo come forma della materia corporea, o come attualità (o «entelechia») della sua potenza, secondo il tipico aspetto dinamico della dualità fondamentale della metafisica aristotelica. Di qui la concezione (particolarmente espressa nel De anima) dell'anima come forma vitale e organica del corpo, principio quindi di vita vegetativa e sensitiva. Nell'uomo il potere dell'anima culmina nella funzione «dianoetica» o «pensante», a cui appartengono tutte le attività proprie dell'essere razionale. La suprema forma di questa attività pensante, quella dell'«intelletto», è d'altronde per un lato facoltà dell'anima, e per un altro trascendente rispetto all'anima, perché, se intrinseco a essa è l'«intelletto per cui tutto [l'anima] diviene», cioè la volontà d'intendere nella sua pura potenzialità, a essa superiore, in quanto universale e «divino» e «sopraggiungente dall'esterno», sembra essere l'«intelletto agente», cioè l'effettivo principio dell'intendere. Le dottrine platoniche e aristoteliche sono fondamentali per tutta la p. classica: il pensiero posteriore, infatti, o si limita a negarle, tendendo a dissolvere il concetto dell'anima e con ciò a eliminare il tema stesso della scienza, o ne compone ed elabora in vario modo i motivi. La prima tendenza è soprattutto rappresentata dall'epicureismo, che, rinnovando la concezione democritea, considera l'anima come anch'essa composta di atomi, per quanto di particolare rotondità e levigatezza, e quindi dissolubile per la morte al pari del corpo. Più decisa e consapevole è l'eredità platonico-aristotelica nella p. stoica (specialmente, com'è naturale, nel periodo eclettico rappresentato dalla 'media stoa') e in quella neoplatonica. Torna

anzitutto nello stoicismo la concezione dell'anima cosmica: esso concepisce infatti la forma divina, che immanendo nel cosmo lo costituisce e governa secondo la sua razionale provvidenza, come πνεῦμα (spiritus) vivificante il corpo terrestre, e dà poi lo stesso nome all'anima del singolo individuo, comprendendo cioè l'una e l'altra sotto il medesimo antico concetto del respiro vitale. In sé, poi, l'anima si divide in una parte razionale, o «dirigente» (ἡγεμονικόν: a cui peraltro appartiene non solo la conoscenza teorica, ma anche il regno delle tendenze e della volontà), nelle cinque facoltà sensibili, nella capacità del linguaggio e in quella della generazione. Si vede quindi come la p. stoica classica componga motivi rispondenti alla concezione etico-razionale dell'anima, propria di Platone, con altri riferenti piuttosto all'idea aristotelica dell'anima quale principio di vita organica. Ma la sintesi ultima e maggiore della p. classica è data dal neoplatonismo. Motivo principale della sua concezione dell'anima è quello della sua funzione mediatrice tra l'ideale e il reale, già teorizzata da Platone. Così nel massimo pensatore neoplatonico, Plotino, l'anima, concepita come universale principio cosmico al pari di quella del Timeo (→) e del πνεῦμα stoico, appare come ultima nella gerarchia, discendente verso il mondo della materia, delle tre ipostasi ideali. Dal supremo grado ontologico dell'Uno discende infatti il grado puramente gnoseologico dell'Intelletto e dell'intelligibile, e da questo quello dell'Anima (terza ipostasi): partecipa del divino e dell'ideale, l'anima ne condivide l'unità, ma, confinante con la materia terrena e principio animatore del cosmo, si riverbera negli esseri molteplici.

Le concezioni medioevali. Questa enciclopedica sintesi della p. classica, operata dal neoplatonismo, si riconnette d'altronde alle concezioni primitive del cristianesimo, la cui evoluzione dogmatica è contemporanea a quella del neoplatonismo e legata a essa da reciproci influssi, soprattutto nell'elaborazione del dogma trinitario. La terza persona della Trinità, lo Πνεῦμα Ἅγιον «Spirito Santo», ripete nel nome una delle più classiche designazioni dell'anima, o almeno della sua superiore facoltà intellettuale. S'intende quindi come l'interpretazione neoplatonizzante del dogma cristiano possa concepire la trinità cristiana in forma pressoché analoga alla trinità neoplatonica. D'altra parte, se questa interpretazione del dogma trinitario fa rientrare nella Trinità il principio dell'anima come momento singolo e inferiore, la p. di Agostino riflette nella stessa anima umana quella trinità nella sua interezza, considerando la psiche come costituita di un principio triadico, conformato a immagine e somiglianza di quello intrinseco alla natura divina. Ma i problemi maggiori della p. cristiana vengono in luce quando, nella filosofia scolastica, alla tradizione platonico-agostiniana, continuata dal misticismo e dal francescanesimo, si oppone la teologia domenicana, che, per opera principalmente di Tommaso d'Aquino, compie un grande sforzo per interpretare in senso cristiano l'insegnamento peripatetico. La dottrina tomistica accetta alcuni fondamentali principi dell'aristotelismo, anche la dottrina dell'individuazione tramite la «materia signata» – il corpo per l'anima –, ma nello stesso tempo vuole garantirne l'immortalità in base all'autonomia dell'intendere. Tommaso combatte quindi l'interpretazione averroistica della dottrina aristotelica, secondo la quale l'intelletto, sia attivo sia potenziale, sarebbe del tutto separato rispetto all'anima individuale, priva, di conseguenza, anche di quell'elemento di divinità e d'immortalità che avrebbe potuto esserle attribuito in base alla problematica dottrina aristotelica. Così il problema dell'immortalità è risolto dalla p. tomistica in connessione con quello dell'intelletto. Avversaria di questa interpretazione è invece la p. di Sigieri di Brabante, che accetta l'interpretazione averroistica della dottrina aristotelica. Nel Rinascimento, la scuola degli «alessandrini», principalmente rappresentati da Pomponazzi, dà il colpo di grazia alla dottrina aristotelico-tomistica dell'immortalità, seguendo l'interpretazione aristotelica di Alessandro di Afrodisiade.

L'età moderna. La p. moderna s'inizia propriamente con Cartesio e con il suo rinnovato metodo d'indagine filosofica della realtà. La ricerca psicologica non si riferisce più all'anima come a tema dato, spesso limitato a tentativi di conciliazione dei suoi predicati platonici e aristotelici con le esigenze religiose. Quel che anzitutto importa è l'accertamento stesso dell'esistenza dell'anima, al pari di quella di ogni altra realtà che pretenda a tale riconoscimento da parte del pensiero. Tale accertamento discende, e nel modo più diretto, dalla scoperta cartesiana, che valorizza il grande motivo, a cui già aveva accennato Agostino, della certezza di sé. Questa è infatti, anzitutto, certezza di sé come sostanza pensante, prima ancora che come sostanza estesa; quest'ultima, infatti, si conosce con certezza solo dopo la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la conseguente garanzia della veridicità dei sensi esterni. Si è certi di essere anima più immediatamente di quanto si sia certi di essere corpo. D'altronde la contrapposizione dell'anima come *res cogitans* al corpo come *res extensa* toglie alla prima ogni carattere di corporeità, presentandola come pura funzione pensante. Di qui la concezione occasionalistica del suo rapporto con il corpo (→ occasionalismo). Il fatale determinismo di questa concezione viene in massima luce nella filosofia di Spinoza, per cui l'anima, modo singolo dell'unica e infinita sostanza secondo l'attributo del pensiero, corrisponde del tutto al suo corpo, modo singolo della stessa sostanza secondo l'attributo dell'estensione, non essendone che la concreta consapevolezza (*idea corporis*). Se da un lato questa p., concependo l'accadere psichico come determinato da una necessità causale del tutto analoga a quella che si manifesta nel mondo dell'estensione, conduce a privare l'anima della sua libertà d'arbitrio, d'altro lato, considerando il mondo della sua *cogitatio* come praticamente illimitato perché non entra mai in urto contro l'ostacolo della realtà estesa, contribuisce alla risoluzione dell'intera realtà nell'esperienza pensante dell'anima. S'intende quindi come, per tale via, si possa giungere alla concezione di Leibniz, che riduce l'Universo al contenuto psichico, consapevole o inconsapevole, delle monadi. D'altra parte, questo stesso riconoscimento dell'intrinseca illimitatezza dell'anima in quanto centro di consapevolezza e di conoscenza conduce a poco a poco alla dissoluzione del suo classico carattere di oggettività sostanziale. Tale evoluzione si attua specialmente per opera della gnoseologia empiristica inglese. Locke combatte l'innatismo cartesiano, cioè la dottrina dell'esistenza nell'anima di idee innate, determinate da Dio prima di ogni esperienza sensibile, mostrando invece come ogni contenuto psichico derivi da quella esperienza tramite processi interiori di astrazione e di associazione; e dà così, proseguendo Hobbes e anticipando Hartley, il più vivo impulso alla p. dell'associazione. Ma la considerazione del mondo psichico come semplice processo associativo di conoscenze richiama in dubbio la stessa esistenza, e preesistenza, dell'anima come sostanza, la cui idea viene quindi ridotta da Locke a quella di un oscuro «non so che». Berkeley completa l'opera di Locke riducendo a contenuto di percezione ogni oggettiva realtà; egli, nella sua fede cristiana, sente il proprio mondo composto soltanto della divinità e degli spiriti senzienti come società religiosa di Dio e delle anime, anche se peraltro il termine anima non appare quasi mai nei suoi scritti. Più deciso, Hume allarga la negazione berkeleyana della «sostanza estesa» alla «sostanza pensante», dimostrata anch'essa semplice «fascio di sensazioni» interiori; e mette in luce come la gnoseologia moderna (in quanto teoria dell'attività pensante) concluda nella negazione di quella stessa p. classica (in quanto teoria della sostanzialità dell'anima) con cui essa aveva fatto corpo nel primo periodo del suo sviluppo. Lo scetticismo humiano, d'altronde, è negazione non soltanto della p. ma anche della gnoseologia, almeno in quanto scienza filosofica che possa stabilire leggi assolute oltre a quella della riduzione di ogni realtà a puntuale esperienza soggettiva. Kant, che restaura la gnoseologia su nuova base con il suo principio del trascendentale o dell'a priori, determina nello stesso tempo chiaramente il passaggio per cui dalla stessa crisi della p. classica, come dottrina filosofica

dell'anima-sostanza, nasce la p. moderna, come analisi e classificazione empirica dei fenomeni psichici. Il terreno dogmatico, dal quale prende le mosse la critica di Kant, è costituito in questo caso dalla dottrina wolffiana, la cui p. razionale, da un lato, vorrebbe teorizzare le facoltà razionali dello spirito e, dall'altro, continuare a concepire questo nella vecchia forma oggettivistica dell'anima. Kant designa i suoi ideali momenti costitutivi con il nome di paralogismi della p. razionale: essi consistono nella traduzione dialettica di attributi trascendentali dell'esperienza pensante in qualità oggettive della sostanza psichica. Così, per es., dall'assoluta soggettività di tale esperienza si deduce la sua sostanzialità, essendo appunto la sostanza ciò che è sempre soggetto e mai predicato; dalla sua assoluta unità di coscienza, il suo carattere di sostanza semplice; e via dicendo. In ciascuno di tali paralogismi ciò che il pensiero avverte in sé medesimo come condizione trascendentale della sua attività viene illecitamente considerato come pertinente a una realtà, che di tale attività è invece soltanto l'oggetto. In tale critica e distinzione kantiana si può quindi vedere a buon diritto la fine della storia della p. quale scienza filosofica dello spirito. Vero è che pur dopo Kant si continua talora a parlare di anima e di p. anche in senso propriamente filosofico; e, per es., lo stesso Hegel serba a tali concetti un posto nel suo sistema dialettico della filosofia dello spirito. Considerata nei suoi motivi fondamentali, la filosofia idealistica, che più propriamente continua la tradizione kantiana, insiste sull'eliminazione della p. dall'ambito filosofico, sostituendo il concetto soggettivo dell'Io a quello oggettivo dell'anima. Così, la crociana «filosofia dello spirito» ha dato talvolta a sé stessa anche il nome di p. trascendentale, per dare maggior rilievo al principio per cui essa restringe l'intero campo della filosofia alla teorizzazione delle forme spirituali, che lo spirito stesso compie riflettendo su sé stesso: ma questa p. è appunto perciò cosa affatto diversa dalla p. descrittiva ed empirica. Allo stesso modo la gnoseologia gentiliana comporta la negazione del valore filosofico di ogni p., fatta rientrare nell'ambito esclusivo delle scienze positive, appunto in quanto la p. presuppone l'esistenza oggettiva, ossia come un fatto, della realtà psichica, mentre la filosofia, secondo la dottrina gentiliana, importa la considerazione della psiche come atto pensante o soggettività.

L'affermarsi della psicologia scientifica. La distinzione di una p. empirica o scientifica dalla p. filosofica o razionale risale a Wolff, il quale appunto distribuì in due opere distinte, *Psychologia empirica* (1732) e *Psychologia rationalis* (1734), la sua trattazione dei problemi della psicologia. Solo però nella seconda metà del sec. 19° la p. empirica ottenne sistemazione scientifica. La p. dell'inizio dell'Ottocento rimase invece legata a un'impostazione strettamente descrittiva nell'ambito di una filosofia empiristica. Notevoli contributi in questo senso furono apportati dalla scuola scozzese (Reid, Stewart, ecc.), in particolar modo da Brown, cui si deve una raffinata elaborazione delle tesi associazionistiche, da J. Mill e da J.S. Mill. Ma già si avvertono le prime influenze che porteranno la p. a costituirsi come disciplina scientifica. Gli scritti di p. di Bain, largamente diffusi, sembrano infatti ispirati piuttosto ai metodi della storia naturale che alle classiche posizioni associazionistiche; vi compaiono per la prima volta una trattazione sul cervello e il sistema nervoso e un preciso interesse per il comportamento animale. Di determinante importanza risulta inoltre, sempre all'inizio dell'Ottocento, l'apporto della ricerca fisiologica; la scoperta dell'esistenza di diversi tipi di nervi, rispettivamente sensori e motori (Ch. Bell, 1830), conduce a formulare l'ipotesi dell'energia specifica dei nervi, svolta poi da J. Müller, e le ricerche sulle funzioni specifiche di parti del cervello (P. Flourens) danno impulso alla teoria delle localizzazioni (P. Broca, G. Fritsch, E. Hitzig), sistematizzata infine autorevolmente da D. Ferrier (1876). Furono molti, sul finire del secolo, gli autori che sostennero la complementarità di fisiologia e p. (per citare solo i più famosi, Wundt e James). Un ulteriore influsso esercitò poi

nel campo della p. la teoria darwiniana dell'evoluzione; seguendo l'esempio di Darwin (*The expression of the emotions in man and animals*, 1872; trad. it. *L'espressione dei sentimenti nell'uomo e negli animali*), una serie di studiosi applicò la prospettiva evolutivista allo studio del comportamento, determinando la nascita di una p. comparata (D. Spalding, G.J. Romanes, C. Lloyd Morgan, Hobhouse). Né è da trascurare l'importanza delle ricerche psicopatologiche, specie in Francia nell'ambito della psichiatria (Ph. Pinel, B.A. Morel) e della neurologia (J.M. Charcot, A.A. Liebeault, H. Bernheim). In Germania l'opera di Herbart, pur negando ancora alla p. lo status di scienza naturale, aveva introdotto l'idea dell'applicabilità di strumenti matematici allo studio dei fenomeni psichici: i concetti di soglia di coscienza e di misurabilità dei contenuti psichici, teorizzati poi da G. Fechner, ne furono il logico sviluppo. Si creò su questa base una nuova disciplina, la psicofisica, influenzata dalle ricerche sulla fisiologia della sensazione di E.H. Weber, sulla scorta delle fondamentali acquisizioni di Müller; s'indagarono sistematicamente i rapporti tra stimolo e sensazione, nel tentativo di formulare leggi quantitative universalmente valide (secondo i metodi fechneriani rimasti classici: metodo dei limiti o delle minime differenze percettibili, metodo della costanza, metodo dell'errore medio). Fondamentale per i problemi suscitati dalla misurazione dei tempi di reazione fu la scoperta della velocità di trasmissione dell'impulso nervoso effettuata da Helmholtz intorno al 1880. L'uso della sperimentazione accoppiato all'utilizzazione di metodi statistici condurrà infine a quella p. delle differenze individuali che aveva trovato nell'opera di F. Galton in Inghilterra la sua prima caratterizzazione scientifica. Nel 1879 Wundt fondò il primo importante laboratorio sperimentale a Lipsia, impiegando sistematicamente l'introspezione onde accertare i processi psichici intercorrenti tra uno stimolo controllabile e misurabile (con i metodi della fisiologia sperimentale) presentato a un soggetto e la sua risposta; l'isolamento delle variabili sperimentali (stimolo e risposta) consentì d'indagare in modo rigorosamente obiettivo la correlazione tra variazione delle condizioni iniziali e variazione degli effetti finali. Nasceva la p. sperimentale (o p. fisiologica) propriamente detta. Si studiarono così il grado di percettibilità di uno stimolo in rapporto al variare intensivo dello stesso (metodo psicotecnico); la durata dell'intervallo tra stimolo e risposta (metodo psicocronometrico); le variazioni organiche connesse al decorso di determinati processi psichici (metodo psicofisiologico). Assiomi di questa nuova p. possono considerarsi i seguenti: oggetto di studio sono i processi e gli stati di coscienza; fra stati di coscienza e stimolazioni esterne sussiste una relazione costante; tutti i dati psichici sono riconducibili mediante analisi a elementi semplici, i contenuti complessi sorgono per associazione di elementi semplici. La storia della p. scientifica nel 20° sec. coincide in buona parte con il processo di dissoluzione di questi presupposti. In contrapposizione all'elementarismo delle posizioni associazionistiche s'imporrà, con W. Köhler, K. Koffka e M. Wertheimer, la p. della forma (*Gestaltpsychologie*), i cui precedenti possono ricondursi ai lavori di Ch. von Ehrenfels e alla p. della totalità di F. Krüger e dei suoi discepoli. Il presupposto che oggetto della p. dovessero essere solo i processi e gli stati della coscienza fu invece sottoposto a critica e respinto da cultori di p. comparata e in partic. di p. animale. Il risultato più cospicuo di questa revisione fu la fondazione del behaviorismo da parte dell'americano J.B. Watson: abbandonando le sterili, a suo parere, indagini su ciò che accade all'interno della coscienza, la p. doveva volgersi a studiare il «comportamento» dell'individuo, che solo può essere oggetto di osservazione oggettiva. Il behaviorismo ottenne un grande e duraturo successo negli Stati Uniti. Campo di lavoro preferito del behaviorismo, che esclude rigorosamente il ricorso all'introspezione e ai metodi fenomenologici, è la p. comparata. Sempre ai fini della costituzione di una p. obiettiva, furono di notevole rilievo alcune posizioni teoriche sorte in Russia a opera di W. Bechterev e riprese poi dal fisiologo I.P. Pavlov (1903) che, con le esperienze sui riflessi condizionati, dette origine alla riflessologia, una corrente che ha assunto un

particolare sviluppo e una definitiva collocazione scientifica nella p. contemporanea. Su un altro piano, un superamento del soggettivismo in p. fu attuato dalla psicoanalisi (→) di Freud, che, introducendo il concetto dell'inconscio, impose una radicale revisione della p. nei suoi concetti fondamentali. Per gli inizi degli studi di p. scientifica in Italia vanno ricordati Ardigò, E. Morselli, A. Tamburini, De Sarlo, G. Buccola, G. Sergi, A. Mosso e S. De Sanctis.

La psicologia scientifica. Nel linguaggio comune, con l'espressione p. di una persona, o di un popolo, o di una categoria di individui, uomini o animali, si indica l'insieme delle loro caratteristiche più intime e stabili, in rapporto solo mediato con le condizioni fisiche, economiche, culturali, ecc. Di conseguenza «essere psicologo» nel linguaggio corrente indica appunto la capacità di sapersi calare nei panni altrui, d'immedesimarsi nelle qualità più significative e intrinseche degli altri, così da poterne cogliere il nucleo essenziale, lo spirito, l'anima. Il ricorso a questi ultimi termini, che ancora riecheggia concezioni filosofiche classiche (tipico è il trattato di R. Göckel, 1590), considerando implicitamente la p. come un dono pressoché magico, ha ostacolato notevolmente l'avvento di un'immagine di essa con caratteri comuni alle altre scienze. Se di norma l'uso degli stessi termini nel linguaggio popolare e in quello scientifico frustra la loro definizione univoca e la corretta comunicazione fra gli uomini, ciò risulta particolarmente frequente nel caso delle scienze dell'uomo e della p. in partic. che, come riconobbe T. Ribot, «ha un lungo passato e una storia breve». Oltre a questo problema di comunicazione, un'altra più sostanziale difficoltà deriva dalle fonti primarie di conoscenze psicologiche; esse appaiono infatti viziate dalla loro duplice, antitetica natura: soggettiva e oggettiva. Informazioni sulla vita psichica possono infatti derivare o dallo stesso individuo che si osserva mediante un atto d'introspezione, i cui risultati non sono verificabili né obiettivabili, ovvero da un'osservazione simile a quella attuata nelle scienze empiriche, che cioè rileva e interpreta determinati aspetti del mondo esterno: generalmente il comportamento altrui, raramente il proprio. Ma questo oggetto di studio della p. può essere conosciuto solo mediante l'esperienza intima e personale del singolo osservatore, il quale ogni volta stabilisce una sorta di proporzione: quando io ho vissuto un certo stato d'animo, in una data situazione, mi stavo comportando in un dato modo; se nella stessa situazione riscontro gli stessi comportamenti tenuti da un'altra persona, posso ipotizzare che anch'essa stia vivendo quel mio stato d'animo. Questa è un'operazione tutt'altro che esente da rischi, nella misura in cui all'osservatore possono sfuggire aspetti rilevanti della situazione ambientale o del comportamento reattivo della persona. Inoltre l'interpretazione è radicalmente condizionata dall'esperienza dell'osservatore, che non può attribuire ad altri gli stati d'animo che non ha mai avuto occasione di vivere. La precarietà di ciascuna e l'interdipendenza delle due fonti basilari di conoscenze psicologiche hanno offerto un facile compito a molti critici. Per questo o si è adottato il provvedimento radicale di escludere la p. dal novero delle scienze, ovvero singole correnti di psicologi hanno optato per l'uno o per l'altro procedimento conoscitivo, con la conseguenza di definire in modo diverso la stessa psicologia. Chi ha scelto come fonte prevalente l'introspezione (per es., Wundt, O. Külpe e la sua Scuola di Würzburg) considera la p. come la scienza dell'esperienza soggettiva immediata, anche se, radicalizzando la posizione, dovrebbe rinunciare a una scienza generalizzabile e accontentarsi di un'occasionale raccolta di «fatti di coscienza» non comunicabili. Chi preferisce osservare il comportamento (per es., Watson e la scuola del behaviorismo, le scuole psicofisiologiche e riflessologiche) dovrebbe, d'altro canto, rinunciare a interpretarlo alla luce della propria esperienza, e farebbe della p. una scienza solo descrittiva di determinate condizioni del mondo fisico. Tuttavia, riconoscendo la necessità di soddisfare a un fondamentale bisogno conoscitivo dell'uomo, gli psicologi contemporanei si sono sforzati di realizzare la p. come un patrimonio

trasmissibile e generalizzabile, almeno per determinati scopi pratici, superando con realismo alcuni sofismi pregiudiziali, affrontando altri ostacoli con ingegnosi espedienti, sanando volta a volta le carenze di un metodo con il ricorso ad altri più attendibili. Per es., la pregiudiziale che l'introspezione, se fosse realmente una conoscenza immediata, farebbe vedere all'uomo soltanto «sé stesso che guarda sé stesso», viene superata ammettendo che l'atto introspettivo può essere condotto sulle tracce di esperienze vissute, delle quali il soggetto riprende coscienza a qualche distanza di tempo. In campo psicologico si ritrova, in sostanza, il procedimento con il quale una persona può conoscere qualcosa della propria fisionomia grazie al proprio ritratto fotografico, che non la mostra quale è, ma quale è stata. È da rilevare al riguardo una curiosa inversione cronologica dei modi tenuti dall'umanità per conoscere, fin dai tempi mitici, la propria fisionomia attraverso lo specchio. Il ricorso a una sorta di «specchio psicologico» è invenzione assai recente (primi decenni del sec. 20°, con Freud e H. Rorschach), che utilizza un processo inconscio di proiezione, inattuabile a fini conoscitivi, da parte del singolo individuo. Come non era stato considerato dalla filosofia e dalle scuole psicologiche introspezioniste, l'atto introspettivo è risultato viceversa molto carente, perché incapace di cogliere l'enorme patrimonio dello psichismo inconscio, alla cui scoperta evidentemente potevano contribuire solo i procedimenti di osservazione dall'esterno. È dunque giustificato ormai considerare la p. come scienza matura per affrancarsi dalla soggezione al pensiero filosofico, perché «ricondure gli attuali problemi della p. alle dottrine dei grandi filosofi del passato, come se le stesse parole si applicassero agli stessi problemi, confrontare il pensiero degli sperimentatori contemporanei con quello di Cartesio o di Kant, di Condillac o di Maine de Biran, come se questi pensieri fossero attuali, è un falsare la storia, prestando a tali dottrine un orientamento pragmatico che non è generalmente il loro, oppure, ciò che avviene più spesso, è un disconoscere lo spirito delle ricerche attuali, associando loro certe preoccupazioni metafisiche che sono loro estranee» (P. Guillaume). Partendo da un magma di intuizioni personali elevate a sistema, nel quale fin dalla filosofia greca i vari autori avevano concettualmente distinto facoltà e funzioni contrapposte (intelletto-passioni; istinti-volontà; sensazioni-percezione, ecc.), il patrimonio di conoscenze psicologiche si è arricchito e articolato con l'introduzione di nuovi metodi d'indagine, ciascuno dei quali fertile di risultati ottenuti applicandolo a situazioni e per scopi diversi. Il continuo intreccio fra scopi conoscitivi ed eventualmente, in secondo tempo, applicativi e i mezzi per conseguirli scelti dai vari studiosi porta a distinguere molteplici rami, scuole, correnti, e spiega i nomi e gli attributi diversi dati ai vari capitoli di una medesima e unitaria scienza psicologica. Benché sia scontato che le conoscenze scientifiche tendono a riprodurre con la maggiore fedeltà possibile i modelli dei fenomeni che loro competono, questa aspirazione può essere variamente soddisfatta da definizioni qualificate in parole (per es., una diagnosi della p. clinica), o quantificate in valori numerici (per es., il quoziente intellettuale calcolato dalla psicomètria). Come in altre scienze, con l'espressione numerica si vogliono facilitare le manipolazioni e i confronti fra i fenomeni reali e i loro eventuali modelli astratti presenti, passati o futuri, favorendo lo studioso col supporto di operazioni già ben codificate e sicure come sono quelle adottate dal pensiero matematico. Condizione fondamentale delle conoscenze scientifiche è infatti quella di essere verificabili, cioè ripetibili nel tempo nelle stesse condizioni e anche, com'è ambizione di tutte le scienze, prevedibili nel futuro. È proprio grazie a questa prevedibilità che la conoscenza, tendente solo ad appagare un bisogno astratto, può diventare utile per determinati scopi operativi. Le conoscenze possono privilegiare, secondo i bisogni, l'aspetto relativamente più generale e dinamico dei fenomeni, per es., il loro modo di evolversi nel tempo, unica dimensione del mondo fisico in cui esistono i fenomeni psichici. Lo studio psicologico longitudinale o diacronico tende appunto a soddisfare tale programma, per es. rilevando gli effetti di un processo di

apprendimento. Viceversa una conoscenza più contingente e particolareggiata di fenomeni considerati all'istante (per es., un'illusione percettiva) viene meglio soddisfatta dall'impiego di metodi trasversali o sincronici. Le conoscenze possono rivolgersi di preferenza o verso le caratteristiche proprie ed esclusive di un determinato fenomeno (del quale tendono a dare un'immagine idiografica), oppure a identificare le caratteristiche di un dato fenomeno comuni e comparabili con quelle di altri relativamente simili (con un approccio nomotetico): a seconda dei casi si viene a costituire il bagaglio di una p. differenziale o di una p. generale. Secondo le specifiche necessità conoscitive o applicative, varie combinazioni vengono adottate per la scelta del metodo più adatto. L'impiego di tali metodi è evidentemente condizionato dal grado di sviluppo scientifico e tecnologico del luogo e del momento in cui si svolge la ricerca di tale conoscenza. Per la particolare natura dell'oggetto di studio della p. in genere, l'attuazione di qualsiasi ricerca non può prescindere da un operatore umano più o meno direttamente coinvolto nel contenuto dell'indagine, ma protagonista di ogni sua fase. Perciò molte conoscenze acquisite sono fortemente ipotecate dalle caratteristiche non solo tecniche ma anche etiche dello psicologo. Se questa interferenza è enorme nell'applicazione del metodo introspettivo, è pur sempre rilevante nell'ambito di qualsiasi altro metodo, come accade peraltro in tutte le scienze, dove l'obiettività resta sempre una meta da perseguire, anche se irraggiungibile. Rispetto ad altri, lo studioso di scienze umane è solo avvantaggiato dal fatto che egli si rende conto di questa ineluttabile tara. Lo stesso psicologo è dunque da considerare parte dello strumentario, concettuale e operativo, con il quale si applicano i procedimenti d'indagine. La sua formazione culturale, a parità di ogni altra condizione, lo induce a preferire l'uno o l'altro procedimento, così da realizzare patrimoni conoscitivi anche radicalmente diversi che già portarono Wolff a illustrare una p. empirica (1732) e una p. razionale o filosofica (1734). Molteplici implicazioni derivano da questi due modi di fare p., addirittura con una sorta di capovolgimento del valore tradizionale dei termini. La p. razionale o filosofica è considerata ormai una materia prescientifica, perché largamente poggiata su intuizioni non sempre controllabili, forse vicine a manifestazioni artistiche di comprensione empatica. Dilthey (1894), e con maggiore precisione Spranger (1924) con la sua *verstehende Psychologie*, pur essendo sostanzialmente aperti alla p. come scienza empirica (una concezione che lo stesso Kant aveva incoraggiato, mostrando l'insostenibilità di una p. filosofica in senso stretto), furono esponenti di questo orientamento, che gli storici della p. di lingua inglese ironicamente chiamarono *armchair psychology* («p. della poltrona»). La p. empirica, viceversa, è quella di gran lunga più affermata, tanto che il suo aggettivo è, di norma, sottinteso e perfino sostituito da scientifica. Il suo strumentario concettuale s'identifica sostanzialmente con quello delle scienze fisiche e biologiche, ma per l'ostentazione deteriore delle attrezzature di laboratorio fu soprannominata *brass psychology* («p. degli ottoni»). Il suo procedere, soprattutto induttivo, tende a una precisa descrizione e a una spiegazione logica delle conoscenze raccolte, secondo una strategia adottata dallo stesso fondatore della p. moderna, Wundt. L'aggettivo più usato per indicare il carattere della p. moderna è quello di sperimentale, volendosi in tal modo connotare la materia attraverso il metodo delle sue acquisizioni. Il metodo sperimentale galileiano, che C. Bernard aveva applicato da pioniere (1865) in fisiologia e in medicina, fu introdotto nello studio dei processi psico-fisiologici da Wundt quando, nel primo laboratorio di p. aperto presso l'univ. di Lipsia (1879), sviluppò un tipo d'indagine che, nella stessa città, era stato delineato da Weber e definito nel 1860 da Fechner con il nome di psicofisica. Quest'ultimo autore si riprometteva l'ambizioso obiettivo di una *psychophysische Massformel*, cioè una «formula di misura psicofisica» atta a esprimere matematicamente i rapporti fra mondo psichico e mondo fisico attraverso il confronto sistematico dell'intensità degli stimoli e delle sensazioni da essi indotti. Lo schema del metodo sperimentale prevede una

variabile indipendente (cioè un oggetto-stimolo) controllata dallo sperimentatore, che agisce sul soggetto e determina in lui reazioni che vengono attentamente e fedelmente osservate, registrate, misurate in quelle dimensioni che lo sperimentatore ritenga rilevanti. Questi deve aver curato che sul soggetto nel frattempo non intervengano variabili accidentali atte a falsare il rapporto di causa-effetto fra le altre due categorie di variabili. Lo studio dei rapporti fra le caratteristiche quantitative e qualitative dello stimolo (per es., rumori improvvisi di varia intensità e tonalità) e quello delle reazioni umane, soggettive, cioè ricavate per introspezione (per es., sentimenti di maggiore o minore disagio), o oggettive, cioè ricavate dal comportamento controllabile (per es., mimico) o incontrollabile (per es., conducibilità elettrica della cute), avrebbe consentito allo sperimentatore di precisare alcune leggi sul modo con il quale il soggetto come intermediario 'trasforma' lo stimolo in reazione, ossia di scoprire alcune costanti sul modo di essere dell'uomo. Questo nuovo procedimento per attuare la ricerca psicologica, la sua complessità e i margini d'incertezza che esso comportava destarono resistenze notevoli al confronto con l'illusoria linearità del semplice studio introspettivo. Ma viceversa la possibilità di riprodurre in laboratorio l'essenziale di situazioni difficilmente osservabili per accadimento spontaneo e quindi l'occasione di affrontare lo studio sistematico o ripetuto di determinati processi psichici (eventualmente riproducendoli con sufficiente approssimazione su animali quando l'opportunità pratica o etica non consentiva lo studio sull'uomo) hanno favorito il successo del metodo. La precarietà dei risultati di un singolo esperimento, la massa di variabili che fatalmente sfuggiva al controllo dello sperimentatore, hanno stimolato l'ampio ricorso ad accorgimenti strumentali e concettuali. Accanto cioè all'affinamento tecnologico di attrezzature stimolatrici, registratrici e metriche, ha preso notevole sviluppo l'impiego di elaborate tecniche statistiche. Queste sono risultate atte non soltanto a rilevare l'andamento caratteristico dei fenomeni, mascherato da aberrazioni contingenti, e le loro correlazioni con altri, ma, più di recente, anche a guidare la progettazione degli esperimenti e stabilire il grado di attendibilità dei loro risultati. Questi sviluppi metodologici, applicabili sia ai dati di laboratorio sia a quelli di estensive rilevazioni «sul campo», sono talvolta indicati con l'espressione impropria di p. statistica o, peggio, di psicostatistica. L'indagine sperimentale tende soprattutto ad accertare l'andamento tipico e costante dei fenomeni, cioè un'astrazione di come essi avvengono, in genere, in un utopistico individuo «normale» (adulto, asessuato, «civile» ma estraneo a qualsiasi determinata cultura). In questo modo si costituisce una p. generale, che tuttavia lascia insoddisfatte molte esigenze pratiche, che riguardano individui concreti, con peculiari qualità, più o meno oscillanti intorno ai tipici valori medi o, al limite, francamente anormali o patologici. Con la p. differenziale si vuole appunto soddisfare a queste esigenze. A complemento dello studio nomotetico svolto dalla p. generale e differenziale, può essere invocato quello della p. clinica, tipicamente diretto allo studio idiopatico dei singoli casi, come risultanti da un irripetibile insieme di condizioni. Anche se, in pratica, il maggiore impiego della p. clinica riguarda individui di rilievo patologico, uno studio del genere può essere diretto a casi (persone, gruppi) del tutto normali, essendo ciascuno di essi esclusivo per l'insieme delle condizioni che lo hanno determinato. L'esempio più tipico di una p. clinica può essere offerto dalla psicoanalisi freudiana, o dai suoi derivati dissidenti, fra i quali primeggiano la p. analitica di Jung e la p. individuale di A. Adler. Per il valore preminente che queste tre correnti del pensiero psicologico riconoscono ai processi inconsci, sottostanti cioè al livello di consapevolezza e di controllo volontario del comportamento del soggetto, esse vengono anche classificate nell'ambito della p. del profondo. Le stesse correnti, in partic. quella freudiana, con l'aggiunta di qualche scuola non propriamente psicanalitica (come la p. topologica di K. Lewin, la personologia di H. Murray e, in minor grado, la teoria fattoriale di R.B. Cattell e la teoria bio-sociale di G. Murphy, ecc.) vengono a far parte di una p. dinamica, interessata

soprattutto ai processi inconsci d'interazione e di conflitto che si realizzano fra i singoli aspetti più elementari identificabili, secondo i vari autori, nella persona. Con queste ultime due si sono citati esempi di teorie denominabili sulla base della categoria dei fenomeni psichici ritenuti, dai loro cultori, preminenti nel caratterizzare tutta la vita psichica. Come tende a fare anche l'uomo della strada, al limite si possono denominare tante p. quanti sono gli aspetti e le funzioni della vita psichica, eventualmente considerati in una certa prospettiva o secondo una data metodologia. Esistono esempi classici e illustri, come la p. della memoria di H. Ebbinghaus, la p. dell'intelligenza di J. Piaget, la p. dell'apprendimento di B.F. Skinner, la p. della forma (o Gestaltpsychologie) inizialmente interessata, con M. Wertheimer, all'attività percettiva e poi ad altri settori quali, con Lewin, le dinamiche intra- e interpersonali. Si potrebbero al riguardo ricordare anche le varie p. della personalità (per es., di G.W. Allport, Murray), ma in tale ultimo caso si tratta soprattutto di un modo particolare di teorizzare sulla interazione fra tutte le strutture e funzioni della personalità. Una visuale diversa adottano invece alcune correnti del pensiero psicologico propense a descrivere i fatti psichici nel quadro di una p. genetica, cioè non tanto quali essi appaiono, ma secondo criteri onto- o filogenetici. Vanno ricordati al riguardo, da un lato, i contributi di Freud e di vari psicanalisti, di Piaget e di altri cultori della p. dell'età evolutiva; dall'altro, le concezioni biologistiche interessate all'eredità e all'evoluzione di caratteristiche psicologiche, nonché, in certo senso opposte ma complementari alle precedenti, le concezioni socio-psicologiche delle influenze culturali ambientali. Un'altra vasta fonte di terminologia deriva dalle occasioni d'impiego delle conoscenze psicologiche generali o settoriali, attinenti a singole persone o a categorie omogenee di individui. In aggiunta alle basilari conoscenze acquisite dalla p. generale, differenziale, clinica, sociale, ecc., quasi ogni campo di applicazione può offrire arricchimenti e specificazioni dei metodi e delle conoscenze in materia.

Sviluppi della psicologia contemporanea. Le prospettive che si aprono alla p. del 21° sec. sono radicalmente mutate rispetto alla fine dell'Ottocento, quando nei laboratori di fisiologia e scienze naturali fu dato l'avvio al progetto di una p. come scienza. L'autonomia della p. dalle altre scienze, sia sul versante biologico sia su quello sociologico, non è più perseguita o comunque rispettata. La varietà e la coesistenza delle impostazioni teoriche e metodologiche non sono più ritenute un aspetto problematico della p. (come era accaduto negli anni Trenta del Novecento, quando si parlò di crisi della p. dovuta allo sviluppo di teorie psicologiche tra loro contrapposte). Si vanno anzi affermando, soprattutto in ambito applicativo, e in partic. nel settore della psicoterapia, correnti ibride o eclettiche che cercano di conciliare impostazioni un tempo ritenute contrapposte: per es., la prospettiva psicoanalitica combinata con quella fenomenologica, la prospettiva comportamentista con quella cognitivista. Gran parte della ricerca sperimentale relativa ai processi psichici di base (dalla percezione alla memoria alle pulsioni e alle emozioni) è condotta nell'ambito delle neuroscienze con tecnologie che indagano direttamente le operazioni cerebrali in corso. Le risposte manifeste del soggetto, che un tempo costituivano la modalità di accesso ai processi interni alla mente (considerata una black box), sono ritenute un correlato o una conferma di quanto viene determinato dalle neuroscienze. A queste ultime sembra che sia ormai destinato lo studio dell'architettura funzionale della mente umana: non solo nelle condizioni normali, ma anche in quelle patologiche, considerato il crescente sviluppo delle ricerche sulle basi genetiche e biologiche di vari disturbi del comportamento. Il ruolo della p., come hanno indicato gli orientamenti più recenti talvolta ricompresi complessivamente sotto l'espressione p. postmoderna, sarebbe invece quello di studiare come la mente umana si sviluppa in specifici contesti storici, culturali e sociali. La mente umana non adotta schemi fissi di comportamento o regole prefissate, ma modula sé stessa in relazione alle mutevoli condizioni

contestuali. Più che una mente concepita come un computer i cui programmi sono rigidi, prefissati geneticamente, molte correnti della p. contemporanea insistono sulla compresenza di modalità diverse attraverso le quali la mente umana opera. Non può essere quindi più applicato il modello naturalistico della situazione di laboratorio in cui si studiano i processi psichici astraendoli dalla varietà dei contesti in cui, in modo altrettanto vario, essi si manifestano. Lo psicologo considera la mente umana come una sorta di 'testo' che si offre a letture diverse perché è la stessa mente che è capace di svolgere di volta in volta, da situazione a situazione, 'narrazioni' e 'discorsi' diversi (p. discorsiva). L'intercettazione di questo intreccio di narrazioni che un individuo umano sviluppa nel corso della propria vita rappresenta per molti psicologi contemporanei il fine della propria ricerca. Ritornano, in questa prospettiva, alcuni concetti che la p. ottocentesca o del primo Novecento aveva rifiutato perché richiamavano impostazioni filosofiche di tipo soggettivistico, come il concetto di persona o di Sé. Psicologi come R. Harré, M. Billig e altri hanno sviluppato nei quindici anni a cavallo tra il 20° e il 21° sec. una corrente, spesso denominata p. discorsiva, nella quale si sottolinea il ruolo del discorso e della narrazione nella costruzione della propria personalità. In questo orientamento vengono abbandonati i principi di certa p. tradizionale, che sono fondati sull'idea di un soggetto universale, con caratteristiche normative di derivazione filosofica (la res cogitans cartesiana e l'Io trascendentale kantiano), e vengono valorizzati i percorsi individuali, impiantati in precisi contesti storico-culturali, finalizzati alla realizzazione della propria personalità. Le metodologie impiegate per studiare questa dinamica personale non sono quelle quantitative, proprie dei laboratori di p. sperimentali, ma si fondano su procedure qualitative, sull'etnometodologia, sull'analisi della conversazione, ecc. Inoltre si ritiene che, per comprendere la complessità dei processi psichici umani, non sia adeguata un'impostazione 'universalistica' secondo la quale le caratteristiche di questi stessi processi sarebbero uniformi e omogenee nella specie umana sia nel corso della sua storia sia nelle varie culture presenti in un dato momento storico. La p. culturale (cultural psychology), che tra la fine del Novecento e i primi anni del 21° sec. ha avuto una crescente diffusione, rifiuta l'idea dell'universalità dei processi psichici: i processi cognitivi, dalla percezione al pensiero, e i processi dinamici, dalle emozioni alle relazioni interpersonali e sociali, assumono modalità strutturali e funzionali che sarebbero proprie di ciascuna cultura e, quindi, difficilmente traducibili e comparabili da cultura a cultura. Da un punto di vista teorico viene messo in risalto come il rapporto tra processi cognitivi e dinamici assuma forme e dimensioni diverse nelle varie culture. Un altro settore sviluppato dalla seconda metà degli anni Ottanta del 20° sec. nell'ambito della p. di orientamento cognitivista è l'ergonomia cognitiva, che affronta i problemi relativi ai processi cognitivi implicati nell'elaborazione di informazione veicolata o mediata da strumenti. La relazione operatore-computer è stata quindi la condizione più studiata.

Razionalismo

Termine utilizzato per designare indirizzi filosofici incentrati su teorie della realtà e del pensiero intesi, in quanto 'razionali' o 'intelligibili', come conoscibili in senso completo mediante la ragione. Si tratta, tuttavia, di un concetto abbastanza generico, che in senso proprio coincide con la ricerca filosofica stessa, ma il cui impiego nel corso dei secc. 17° e 18° indica filosofie incentrate su apparati dimostrativi rigorosi e razionali di tipo logico o logico-matematico, come avviene nel r. cartesiano o, in diversa prospettiva, spinoziano e leibniziano. È in tal senso che si può parlare di r. classico.

Dall'antichità all'età moderna. Storicamente è possibile individuare una preponderante impostazione razionalistica già nella teoria platonica delle idee, intese come modelli razionali della realtà, o nello stoicismo, ove è centrale il concetto di ragione (λόγος) come necessità causale e determinante (→ fatalismo). Si indica altresì come r. la tendenza verso le metafisiche e le teologie razionali (distinta da approcci o tendenze mistiche), quali iniziano a svilupparsi in Anselmo d'Aosta (credo ut intelligam) e in Alberto Magno per poi strutturarsi in Tommaso d'Aquino. È inoltre possibile indicare come r. aristotelico la filosofia sviluppata presso l'univ. di Padova e, per alcuni tratti, il naturalismo del Rinascimento, con l'eliminazione del miracoloso e del soprannaturale in autori quali Machiavelli, Pomponazzi o Vanini; in questi casi con il termine r. si intende sottolineare la differenza rispetto ad approcci nei quali componenti 'irrazionalistiche' simpatetiche o demoniche trovano maggior accoglienza, come il platonismo o le filosofie ermetiche rinascimentali. Di r. si parla anche in relazione ad approcci fondati sulla ragione «naturale» (con il recupero della nozione morale antica e tardo antica di *recta ratio*), scevra da componenti o influssi soprannaturali, che invece caratterizzano il pensiero cristiano e, in partic., agostiniano, ove è presente la concezione di un «lume» della ragione (*lumen naturalis*) come derivato dal «lume» soprannaturale di origine divina (*lumen supernaturalis*). In tal senso in epoca moderna si strutturano forme di r. sia nel campo della riflessione giuridica e politica, con il giusnaturalismo (→), che trova espressione nel *De iure belli ac pacis* (1625) di Grozio, nel quale si individuano norme di diritto naturale anteriori e fondanti rispetto a quelle positive e valide a prescindere dall'esistenza di Dio (Prolegomena), sia nel campo morale e religioso, con la proposta di una religione naturale più o meno congruente con quelle rivelate, come avviene nel *De veritate* di Herbert di Cherbury (1624) e più in generale nelle correnti deistiche fra Seicento e Settecento.

Da Kant a Popper. Kant parla di r., indicando con tale termine anche la propria filosofia trascendentale (*Über die Fortschritte der Metaphysik*, 1804; trad. it. *Sui progressi della metafisica*) e distinguendo il «noologismo», ossia la tendenza al r. ricondotta a pensatori quali Platone, Leibniz e Wolff, dall'empirismo di Aristotele, Locke e Hume (*Critica della ragion pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*, IV). Tale alternativa è delineata sullo sfondo di quella, più ampia, fra dogmatismo e scetticismo, successivamente accolta e sviluppata da Hegel (*Storia della filosofia*, III, 2). Nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche (→) il r. (*Rationalismus*) è definito come la «riflessione finita, che si è data il nome di ragione e di filosofia», ove la concezione dialettica della ragione ingloba le «antinomie» del r. (quali si presentavano in Kant) iscrivendole entro lo sviluppo dialettico del pensiero speculativo e del reale. Il quadro kantiano ed hegeliano, in gran parte accolto dai filosofi successivi, propone tuttavia una schematizzazione eccessiva; negli indirizzi filosofici dei secc. 17° e 18°, empirismo e razionalismo si combinano diversamente e variamente, originando un'ampia gamma di declinazioni della ragione identificata non soltanto con il rigido modello delle dimostrazioni scientifiche della fisica meccanicistica newtoniana, della logica cartesiana o geometrica (adottato per es. nell'esposizione 'euclidea' del *De cive* di Hobbes), ma improntato anche a un modello di «ragionevolezza», nelle materie morali e religiose, come avviene in Locke e in Hume. Il r. scientifico, riconducibile al modello euclideo o comunque a un r. per così dire 'forte' esemplato nei sistemi di Descartes, Spinoza e Leibniz, ove il «principio di ragion sufficiente» (→) ovvia alla contingenza delle «verità di fatto», viene depotenziato e coniugato con il probabilismo e con l'apertura alle «materie di fatto», già presente, sulla scia delle tesi lockiane del *Saggio sull'intelletto umano* (→), nella *Logica* di Port-Royal (→) (nella parte IV). Viene anche coniugato con la più precisa identificazione di una radice sentimentale («moral sense») della morale, della politica e della religione, che insieme alla fisica

newtoniana costituiscono componenti essenziali del r. illuministico, di cui è espressione emblematica Rousseau. Di r. critico si parla nell'attuale dibattito epistemologico, sulla scorta dei dibattiti sorti intorno al neokantismo, sulla scorta delle tesi di Popper (*La società aperta e i suoi nemici*, 1945) con la presa in carico del criterio «fallibilista», entro un modello di r. non più inteso come autofondante e autosufficiente.

Razzismo

Ideologia fondata sull'arbitrario presupposto dell'esistenza di razze umane biologicamente e storicamente superiori destinate al comando e al dominio, e di altre inferiori, destinate alla sottomissione; anche, teoria e prassi politica intese, con discriminazioni e persecuzioni, a conservare la 'purezza' e ad assicurare il predominio assoluto della pretesa razza superiore.

Le prime teorizzazioni e l'affermarsi del razzismo moderno. Sebbene come atteggiamento il r. risalga per lo meno al Medioevo, le prime teorizzazioni razziste in senso proprio sono nate con la scoperta dell'America, quando l'interesse ad assoggettare gli Amerindi al dominio europeo favorì l'emergere di dottrine razziste. La sottomissione e lo sterminio degli indigeni furono così legittimati dalla tesi della loro inferiorità, non di rado giustificata anche su basi religiose, nonostante l'azione di uomini come Bartolomé de las Casas, i pronunciamenti dei papi fin dalla *Sublimis Deus* (2 giugno 1537) di Paolo III e la teorizzazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini (de Vitoria e Suárez). In America la tratta degli schiavi fu legittimata sia sulla base di interpretazioni fondamentaliste della maledizione di Cam (*Genesi* 9, 20-27), sia considerando le differenze biologiche e comportamentali degli Africani caratteristiche di esseri inferiori assoggettabili al dominio. Queste teorie si consolidarono alla metà del sec. 18°, quando l'immagine del 'buon selvaggio' viene sostituita da una rappresentazione negativa delle popolazioni africane e amerindie, rappresentazione influenzata da un lato da un presunto ideale classicheggiante di bellezza e perfezione del corpo umano, dall'altro dalle dottrine fisiognomiche e dalla nascente frenologia. Si delineano così le classificazioni che vanno dal mondo animale a quello umano, in cui il nero viene considerato come uomo-bestia. Il r. e le dottrine razziste vengono pertanto a basarsi sull'uso strumentale e mistificatorio del concetto di razza, che è stato definito, in senso biologico, fra il 17° e il 18° sec. (innanzitutto per opera di Buffon) per indicare una tipologia fisica delle varie stirpi animali e umane fondata prevalentemente sulle loro forme e caratteristiche esteriori ed ereditarie, in partic. sul colore della pelle per quanto riguarda gli uomini. Una volta trasferita dall'ambito zoologico a quello umano, la nozione di razza acquista connotazioni altamente valutative e discriminatorie, a mala pena giustificate, quando lo sono, dalla pretesa neutralità e scientificità delle descrizioni basate su quella nozione.

La fondazione 'scientifica' delle moderne teorie razziali. Nell'Ottocento questa pretesa scientificità raggiungerà il suo culmine. Valgono come esempi la teoria poligenetistica di L. Agassiz, che basava l'ineguaglianza tra le razze e l'inferiorità di neri e asiatici sulla presunta esistenza di specie separate e distinte, ordinate secondo una gerarchia che vede alla sommità la razza bianca; oppure gli studi craniometrici di G. Morton e P.-P. Broca, che facevano dipendere l'inferiorità delle razze diverse dalla bianca dal minor volume dei cervelli (e quindi dalla presunta conseguente limitata facoltà mentale) degli appartenenti a tali razze. La craniometria, spesso fondata su omissioni e manipolazioni, sarebbe stata affiancata, dopo la pubblicazione delle opere di Darwin, da teorie pseudo-evoluzionistiche in cui la 'sopravvivenza del migliore' diventa un argomento a favore della superiorità della razza bianca nei confronti di quelle 'selvagge' o 'primitive'. All'autovalorizzazione della propria razza di appartenenza, fondata su un uso

arbitrario del concetto di selezione naturale, sono poi da connettere le prime proposte eugeniche, volte a scongiurare una totale libertà di scelta sessuale al fine di mantenere incontaminate le caratteristiche superiori della razza. Queste idee, di cui fu strenuo sostenitore F. Galton, avrebbero suscitato particolare interesse soprattutto in Germania, dove avrebbero trionfato con gli esperimenti eugenici del nazismo. Accanto alle legittimazioni di tipo pseudoscientifico, esistono altre forme ideologiche con cui il r. è stato teorizzato e giustificato, in parte connesse al concetto romantico di popolo (Volk). Una nuova configurazione della razza, su basi linguistiche, era maturata infatti verso la metà dell'Ottocento, allorché gli studi orientalistici portarono alla scoperta delle lingue del cosiddetto gruppo indogermanico e all'ipotesi connessa, discutibile e incerta, che alla loro origine fosse esistita una popolazione 'aria' o indogermanica dalla quale sarebbero derivate, in combinazioni più o meno miste, le attuali popolazioni europee. A queste ipotesi linguistiche ed etniche si ispirò il francese Gobineau, che nel suo *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55; trad. it. *L'ineguaglianza delle razze*) teorizzò la superiorità della razza 'ariana', tesi che avrebbe poi trovato grande adesione soprattutto in Germania, dove si mescolò con l'antisemitismo e con la pretesa purezza razziale del popolo germanico. Il sistematizzatore di questo r. fu H. S. Chamberlain, inglese germanizzato e genero di R. Wagner, nel cui *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (1899) gli stereotipi biologistici, etnici e linguistici si fondono in una dottrina dai toni pseudomistici e profetici destinata a confluire, soprattutto attraverso la mediazione del *Mein Kampf* (1925-27) di Adolf Hitler, nel nazismo, favorendo il disegno della cosiddetta soluzione finale che sterminò milioni di ebrei ma che prevedeva un più ampio sterminio di tutte le stirpi europee che non fossero conformi al modello ariano e dalla cui contaminazione doveva essere salvaguardata la razza germanica.

Il razzismo dopo il 1945. Nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale, anche alla luce delle tragedie prodotte dal r., molti studiosi passarono a una dura critica della stessa nozione di razza, negando completamente la possibilità di un suo fondamento scientifico. Inoltre, la presunzione dell'esistenza di 'razze pure' di cui una, la cosiddetta razza ariana, sarebbe superiore alle altre per qualità geneticamente determinate è stata esplicitamente smentita da una dichiarazione dell'UNESCO (8 giugno 1951, rielaborata nel luglio 1962) sulla natura delle razze e sulle differenze razziali, redatta da un gruppo internazionale di genetisti e di antropologi. In essa si stabilisce, tra l'altro, che «i gruppi nazionali, religiosi, geografici, linguistici e culturali non coincidono necessariamente con i gruppi razziali»; che «il materiale scientifico oggi disponibile non giustifica la conclusione secondo cui le differenze genetiche ereditarie sarebbero un fattore importante nel determinare le diversità tra le culture e le realizzazioni culturali di diversi gruppi o popoli»; che «non vi è alcuna prova in favore dell'esistenza delle cosiddette razze pure. Riguardo alla mescolanza tra le razze, invece, le testimonianze sottolineano che l'ibridazione ha proceduto per un tempo indefinito, ma considerevole». Infine il documento ricorda che l'uguaglianza non si basa sulla presunzione che tutti gli individui siano uguali geneticamente (anzi, ognuno è diverso dall'altro) ma sui principi etici che reclamano per tutti gli uomini uguali condizioni sociali, uguale stato di fronte alla giustizia. Alla luce di questo documento scientifico è stata elaborata (21 dic. 1965) dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite una Convenzione internazionale sulla eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale, entrata in vigore il 4 genn. 1969. In senso analogo va citato il documento vaticano *La Chiesa di fronte al razzismo*. Per una società più fraterna (1988) della Pontificia commissione *Iustitia et pax*.

Rinascimento

Periodo di storia della civiltà che ebbe inizio in Italia con caratteristiche già abbastanza precise intorno alla metà del sec. 14°. Destinato a estendersi successivamente e a differenziarsi nei diversi campi della cultura e dell'arte, ma con vaste risonanze in ogni settore della vita e dell'attività dell'uomo, il movimento rinascimentale oltrepassò presto i confini dell'Italia per diffondersi negli altri paesi europei. I suoi limiti cronologici possono fissarsi con buona approssimazione tra la metà circa del Trecento e la fine del Cinquecento, anche se alcuni studiosi tendono a circoscrivere l'arco cronologico tra il 1400 e il 1550, o addirittura tra il 1492 e il 1600.

Il termine. Nella forma attuale e con funzione periodizzante, il termine è entrato nell'uso italiano piuttosto tardi (nel 16° sec. si incontra, se mai, Rinascita) e sul modello del francese Renaissance. In Francia il suo significato può considerarsi consacrato nel celebre Discours préliminaire de l'Encyclopédie, in cui d'Alembert, sintetizzando e sistematizzando concetti elaborati da molto tempo, e ampiamente diffusi nel Settecento, lo imponeva al mondo della cultura, accompagnandolo con una serie di connotazioni destinate a conservarsi a lungo: l'origine della Renaissance collocata nello studio degli antichi, soprattutto dei Greci, e in connessione con la caduta di Bisanzio; la scansione interna alla Renaissance dall'erudizione alle lettere, alle arti, alla filosofia, alle scienze, alle tecniche; la proclamazione che la Renaissance è stata una «rivoluzione» che ha aperto la via alla civiltà moderna quale epoca di illuminazione progressiva in antitesi con le tenebre medievali. In Italia il termine R. non si diffuse, come si potrebbe pensare, per l'influenza del titolo del notissimo 9° vol. della Histoire de France di J. Michelet, La Renaissance, uscito nel 1855; si impose invece con la traduzione dell'opera di Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, pubblicata nella versione originale nel 1860, e nella trad. di D. Valbusa rivista dall'autore nel 1876. Prima d'allora non mancano certo esempi dell'uso del termine con significato specifico, particolarmente nel Settecento e nei primi decenni dell'Ottocento, e proprio in polemiche sul Medioevo. Tuttavia il termine che ha maggior fortuna è Risorgimento, e di Risorgimento parlano in genere i dotti del Settecento che così ampiamente e con tanta simpatia studiarono quel periodo. Se non il termine preciso, espressioni e immagini analoghe (renovatio, restitutio, resurrectio), attestanti proprio la presenza del concetto di un ritorno alla vita, di un rinascere (rinasci), si trovano usate fin dalle origini del periodo in questione.

Medioevo e Rinascimento. È forse lecito affermare che il R. è stato un ritorno alle origini e una scoperta del mondo classico nella misura in cui ha avuto consapevolezza del significato e dei limiti del mondo medievale, ed è stato una forma nuova e originale di classicismo e di umanesimo nella misura in cui ha compreso – e ha respinto – l'uso che il Medioevo aveva fatto dell'antichità. Dalla lingua alle arti e alle scienze, la cultura del R. ha cercato sempre di operare su due fronti: il restauro filologico e la coscienza storico-critica, in modo da evitare sia l'imitazione passiva sia l'assimilazione falsificante. Anche nel Medioevo è costante la presenza dell'antico e di valori e contenuti universalmente umani, poi caratteristici anche del Rinascimento; la differenza consiste, da un lato, nella misura, e dall'altro, nei modi e nelle forme di tale presenza, che nel R. è, a un tempo, corale e sempre più criticamente storicizzata, e perciò né passivamente subita né deformata in utilizzazioni arbitrarie. L'immagine ricorrente, si pensi solo ad Alberti o a Machiavelli, dei colloqui con gli antichi, non è un luogo retorico: è carica di senso, così come il vanto di Poggio Bracciolini dei classici prima incatenati e sfigurati nel carcere dei monasteri medievali e ora finalmente restituiti alla loro fedele integrità. Ciò che la civiltà medievale si è lasciata sfuggire del mondo antico – questo è il rimprovero ricorrente – è la reale dimensione della sua cultura: o l'ha mutilata isolandone alcuni tratti, o l'ha deformata assimilandola arbitrariamente, o l'ha condannata e respinta senza coglierne il valore esemplare.

D'altra parte, questa consapevole storicizzazione dell'antichità classica, nonché delle 'tenebre' medievali, non avvenne d'un tratto; essa si svolse e si approfondì con il precisarsi delle ragioni della polemica e del rifiuto, con il chiarirsi della consapevolezza e con il definirsi dei programmi. La storiografia recente tende per lo più a interpretare il rapporto tra Medioevo e R. nei termini di una dialettica di continuità e discontinuità, che, da un lato, enfatizza la presenza già dal 12° sec. di fermenti manifestatisi compiutamente solo nel periodo umanistico-rinascimentale, dall'altro, rivendica al R. una consapevolezza dell'effettiva portata storica di quel rinnovamento che è un dato di reale novità e che gioca nella direzione di una continuità con l'età della rivoluzione scientifica e l'Illuminismo.

Il ritorno all'antico e la nascita di una cultura nuova. Come si è detto, almeno inizialmente, nella sua prima fase, l'aspetto più vistoso dell'età del R. è il ritorno dell'antico, del mondo classico, degli auctores, della lingua e della civiltà della Grecia e di Roma. A prima vista un paradosso: il rinnovamento radicale della cultura viene avviato come riesumazione di un passato lontano; la rinascita è esaltata come momento di un ciclo, e proprio come il momento in cui ci si volge indietro. Si direbbe che quanto più duro si fa in Italia lo scacco politico, tanto più alto e ampio diventa l'ideale proposto agli sforzi degli uomini. Il ritorno all'antichità classica sembra approfondirsi nel richiamo all'originario, al naturale, diventando reintegrazione o reformatio contro ogni corruzione politica, morale, religiosa. Come gli istituti umani vanno tutti riportati ai principi (secondo la celebre teorizzazione di Machiavelli) in modo da invertire il processo degenerativo, così sul piano della cultura è necessario ritornare alla purezza della sorgente e all'integrità degli originali. Pregio infatti dei classici è la fedeltà al reale e all'umano; gli antichi hanno saputo tradurre in modo esemplare la 'natura', nel senso che hanno saputo individuare l'essenziale ed esprimerlo. Dirà Ficino che interna alla natura c'è un'arte, ossia una potenza dinamica che la informa: ed è questa forza vivificante che conviene imitare. Il problema dell'imitazione non a caso è ricorrente nella letteratura del R. e sembra costituire un passaggio obbligato. Rifiuto polemico di una cultura disumana; ricerca e riscoperta degli antichi nella loro autenticità; confronto con il mondo antico e comprensione del suo significato; elaborazione di una cultura nuova e originale al di là di una imitazione servile: in questo complesso programma l'humanitas, l'esaltazione degli studia humanitatis, l'humanista e insomma tutto l'Umanesimo, vengono sfumando variamente il loro significato; da studio degli auctores, da ripresa delle artes sermocinales, da riforma linguistica e retorica, a processo di liberazione umana, a nuovi metodi di educazione, a riscoperta del valore dell'uomo, o, meglio, a una nuova fondazione del significato dell'uomo. Per gradi, il risorgimento dell'antichità classica diventa rivoluzione, una grande 'rivoluzione culturale' che investe tutto il pensiero filosofico e scientifico, le arti e l'architettura, la politica e il diritto, la vita religiosa, mentre il mito dell'antico si estende e si trasforma. Prima di Aristotele c'è Platone, ci sono Socrate e Pitagora e i filosofi antichissimi. Alle soglie del Cinquecento G.F. Pico sosterrà che «l'esplorazione dell'Universo intero fu il compito assegnato alla ricerca dei filosofi, non il commento del solo Aristotele», ossia di un uomo, ancorché grande; e nell'Examen vanitatis doctrinae gentium aggiungerà che, al di là dai libri, al di là da Platone e da Socrate, bisogna ricorrere alle cose stesse, a quella che dovrebbe dirsi la biblioteca della natura (quasi bibliotheca naturae). Il ritorno agli antichi verrà così, oltre il mito, generando il senso della pluralità delle visioni del mondo, della loro parzialità, e quindi della necessità di stabilire dei rapporti: le comparationes (fra Cicerone e Quintiliano, fra Platone e Aristotele). Ne nasceranno, faticosamente, diverse linee interpretative: la concordia universale nell'unica verità di fondo (G. Pico della Mirandola); la irriducibile discordia, per l'incapacità

della ragione di giungere per sé alla verità (G.F. Pico e le correnti scettiche); lo sviluppo storico di una verità che si conquista nel tempo (Machiavelli).

La nuova biblioteca filosofica. Non si intendono alcuni degli aspetti fondamentali del R. se non si riflette sull'ingresso massiccio di tanta parte del patrimonio greco che per la prima volta torna a vivere in Italia in alcune delle sue manifestazioni più alte: da Omero a Platone, dai tragici a taluni dei massimi scienziati. I duecentotrentotto volumi che G. Aurispa nel suo viaggio in Grecia del 1421 mette insieme per farne commercio, contengono non pochi fra i più grandi tesori dello spirito umano, in ogni campo. Nello stesso tempo l'avanzata turca spinge sempre più numerosi i Bizantini verso l'Italia. Il Concilio per l'unione, svoltosi fra il 1437 e il 1439 fra Ferrara e Firenze, riannoda contatti e recupera conoscenze. Uomini come Giorgio Gemisto Pletone e il cardinale Bessarione lasciano una traccia profonda. Senza Pletone, e il sogno di culti solari e di restaurazione pagana, rimarrebbero incomprendibili non pochi aspetti misteriosofici del platonismo fiorentino. Non a caso si scatena intorno a lui la rabbiosa polemica su Platone e Aristotele, così carica di contrasti politici e di scontri ideologici, allorché Giorgio Trapezunzio non esiterà a presentare Platone come la nuova incarnazione di Epicuro e di Maometto, l'Anticristo che aprirà la strada alla sconfitta della civiltà occidentale. La lettera di Bessarione al doge, del 31 maggio 1468, con cui dona a Venezia la propria biblioteca di 482 codici greci e 264 latini, sembra sigillare il passaggio della cultura greca classica alle città italiane. Dopo il 1453, e la fine dell'Impero d'Oriente, è un testamento che assurge a valore di simbolo. Se Firenze, fra l'arte di Brunelleschi e di Masaccio, la matematica di Paolo Toscanelli e le conturbanti visioni di Alberti, realizzerà con Pico, Ficino e A. Poliziano le più alte esperienze speculative e pratiche del secolo, Venezia nell'opera di A. Manuzio attuerà il desiderio estremo di Bessarione: consegnare intatto all'umanità il messaggio della sapienza ellenica. Venezia darà nel Cinquecento all'intera Europa, con la collaborazione di uomini europei come Erasmo, il frutto dell'incontro felice del R. italiano con le vive testimonianze del pensiero della Grecia classica. Al fine di «conoscere la Grecia», Erasmo era venuto in Italia nel 1506. Alcuni autori rimessi in circolazione operarono per secoli sull'andamento del sapere: Platone, Plotino e Proclo, Porfirio, Giamblico, i testi ermetici e Psello (il tutto grazie, anche se non soltanto, alla ponderosa traduzione ficiniana), ma anche Diogene Laerzio, Epicuro, Lucrezio e un Aristotele 'nuovo', quello medievale e quello recuperato dagli umanisti, consegnato al Cinquecento maturo dall'edizione giuntina, fino agli scienziati e i matematici dell'antichità: Archimede, Apollonio di Perge e Pappo. Va aggiunto che l'ellenismo, inseritosi sempre più largamente con il Concilio di Firenze e, poi, dopo il 1453, con gli esuli bizantini, creò una nuova atmosfera, attraversata da forti spinte verso il mondo della tarda antichità, quando si infittirono gli incontri con un Oriente 'mistico e magico'. Ermetismo, occultismo, magia, teurgia, astrologia divinatrice, culti astrali, misteri egizi, non erano stati certo senza eco nei secoli di mezzo; ma fu soprattutto dagli anni Quaranta in poi che il Quattrocento ne vide una diffusione eccezionale. I libri ermetici, e poi Giamblico e Proclo, gli Oracoli caldaici, l'imperatore Giuliano, si mescolano a manuali di magia e di astrologia, e godono di una fortuna larghissima, per incontrarsi, sulla fine del secolo, con il gusto – alimentato da G. Pico – della cabala e del misticismo ebraico. E quando anche l'ultima eco sembrò spenta, e il ciclo concluso, nacque, sul terreno della ricostruzione storica, il nuovo mito, con i Michelet e i Burckhardt: il Renaissancismus, secondo il non traducibile termine introdotto nella storiografia tedesca nel 1917, sembra, da F.F. Baumgarten.

Rivoluzione scientifica

Espressione che comunemente è riferita al complesso di eventi che ha segnato la nascita e l'affermazione in Europa della scienza moderna, nel periodo convenzionalmente compreso tra la pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (1543) e quella dei due capolavori di Newton, vale a dire i *Principia mathematica philosophiae naturalis* (1687) e gli *Opticks* (1704).

Le origini della scienza moderna: il dibattito storiografico ed epistemologico. Le origini e il significato della r. s. sono stati oggetto di vivaci discussioni in ambito storiografico e teorico, divenendo teatro di confronto, tuttora assai vivo, di differenti interpretazioni della storia della scienza e della conoscenza scientifica nel suo complesso, dei suoi rapporti con la filosofia, la religione, il contesto economico, politico e sociale. L'idea di una sostanziale discontinuità tra la scienza moderna e la tradizione scientifica antico-medievale e rinascimentale fu inizialmente promossa dagli stessi «filosofi naturali» che ne furono protagonisti. I maggiori esponenti della r. s. assunsero, nei confronti dell'antichità, una posizione in contrasto con quella degli umanisti, negando il carattere esemplare della civiltà classica e la superiorità delle fonti antiche in campo scientifico. L'insistenza sul tema della novità permeò larga parte della cultura europea del Seicento, come dimostra l'impiego del termine *novus* nel titolo di centinaia di volumi scientifici, tra i quali il *De mundo nostro sublunari philosophia nova* di Gilbert (pubblicato postumo nel 1651), l'*Astronomia nova* di Kepler (1609), il *Novum Organum* di Bacone (1620), i *Discorsi* intorno a due nuove scienze di Galilei (1638). La convinzione che la nascita della scienza moderna fosse all'origine e nel contempo il prodotto di una radicale rivoluzione di pensiero, progressiva e irreversibile, fu diffusa nel Settecento dalla cultura illuminista, soprattutto dall'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert. Quest'ultimo, nel *Discours préliminaire* e nella voce *Expérimental* fece iniziare la nuova concezione della natura e della scienza con Bacone e Descartes, capifila dell'empirismo e del razionalismo seicentesco, secondo uno sviluppo culminante nell'opera di Newton. L'idea della nascita della scienza moderna come «improvviso rivolgimento del modo di pensare», determinato dall'affermazione dall'eliocentrismo copernicano e dalla nuova fisica di Galilei fu sostenuta da Kant nella celebre prefazione alla 2a ed. (1787) della *Critica della ragion pura*, tesi ribadita e sviluppata nella *History of inductive sciences* di Whewell (1837) e nella ricostruzione di Mach delle origini della meccanica, incentrata sull'analisi del ruolo innovativo dell'opera di Galilei, presentata come incarnante l'ideale positivisticò di scienza. L'immagine discontinuista del progresso moderno delle scienze si incrinò, a cavallo tra Ottocento e Novecento, con la professionalizzazione della storia della scienza e il grande sviluppo della ricerca documentaria su testi manoscritti della tradizione fisica e matematica medievale. I monumentali studi di Duhem, condotti nel quadro di una prospettiva epistemica di stampo marcatamente positivisticò e convenzionalisticò, sui «precursori» trecenteschi di Leonardo da Vinci e di Galilei, rivalutarono il ruolo scientifico delle scuole di Oxford e di Parigi, rivendicando le profonde radici scolastiche della scienza moderna e il contributo decisivo a essa apportato dalla matrice religiosa cristiana del pensiero medievale. Di convinzioni cattoliche, e critico degli ideali illuministicò, Duhem gettò le basi di una storiografia sostanzialmente continuista dell'evoluzione del sapere scientifico, che ha trovato nel secondo Novecento sviluppi soprattutto in alcuni storici della scienza angloamericani (A.C. Crombie, M.C. Glagett, E. Grant, S. Shapin ecc.), i quali hanno incentrato le loro ricerche sul periodo precedente la r. s., affermando le origini medievali del metodo sperimentale e della matematizzazione della fisica, caratterizzanti l'atteggiamento scientifico tipicamente moderno. Alle tesi di Duhem si contrappose, a partire dagli anni Trenta, uno dei massimi storici della scienza del Novecento, Koyré, che interpretò la nascita della scienza moderna come la maggiore

rivoluzione intellettuale mai compiuta dai tempi dell'invenzione del Cosmo a opera del pensiero greco, che ha comportato una riorganizzazione radicale del modo di concepire il mondo della natura. Avverso all'immagine positivista e neopositivista della scienza come accumulo di osservazioni e di nuovi fatti, Koyré fece derivare la r. s. da un mutato quadro metafisico-concettuale, mirante a sostituire l'immagine aristotelica della scienza – fondata sull'analisi delle determinazioni sostanziali e delle qualità sensibili –, con una concezione, di matrice platonica e archimedea, volta alla geometrizzazione dello spazio fisico e alla matematizzazione delle leggi della natura. Gli studi di Koyré sui massimi artefici della nuova scienza (Copernico, Keplero, Galilei, Descartes, Newton) hanno contribuito in maniera determinante all'imporsi tra gli storici della scienza nel secondo Novecento della categoria di r. s. – alla cui diffusione hanno contribuito in partic. i lavori di H. Butterfield, A.R. Hall, I.B. Cohen, Kuhn –, nonché, grazie alla fortunatissima *The structure of scientific revolutions* (1962, trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*) di quest'ultimo, alla fondamentale estensione del suo impiego nel dibattito epistemologico contemporaneo. Dagli studi marxisti di storia della scienza (B. Hessen, E. Zilsel, ecc.) presero avvio negli anni Trenta ricerche sul ruolo della tecnica e dell'ascesa sociale degli artigiani nella nascita della scienza moderna, mentre sulla scia degli studi di W. Pagel su Paracelso, J.B. van Helmont e W. Harvey, di Yates sull'ermetismo e le arti della memoria, di P. Rossi su F. Bacon, di Garin sul Rinascimento, di R. Westfall e Mamiani sul Newton teologo e alchimista accanto al Newton scienziato, è ormai generalmente riconosciuta l'importanza delle idee metafisiche e religiose nella scienza e nella medicina nella prima età moderna, del loro intreccio con concezioni di carattere magico, alchemico e astrologico, tradizioni che l'epistemologia e la storiografia positivista aveva considerato incompatibili con il procedere della scienza. All'orientamento, facente capo agli studi di R.K. Merton sui fattori economici, politici e sociali che hanno segnato la nascita della scienza moderna, è da ricondursi l'interpretazione sociologica della storia della scienza, diffusa soprattutto nel mondo anglosassone, che ha incorporato la concezione kuhniana della scienza come processo caratterizzato dall'alternanza di fasi di ricerca 'normale' e fasi rivoluzionarie, determinate dalla sostituzione di un paradigma (l'insieme di teorie, pratiche metodologiche e valori condivisi dalla comunità scientifica). L'immagine attuale della r. s. si presenta come un intreccio particolarmente complesso di eventi di carattere tecnico-scientifico, filosofico, sociale, religioso, che si è sviluppato secondo un percorso tortuoso, non lineare, condizionato da un insieme eterogeneo di fattori, e articolato in specifici ambiti di ricerca, facenti capo a gruppi di discipline, come ha sottolineato Kuhn, appartenenti a tradizioni distinte e destinate a restare sostanzialmente contrapposte (eccezion fatta di Galilei e soprattutto di Newton, capaci di applicarsi con successo in entrambe) sino a Settecento inoltrato, e cioè la tradizione delle scienze fisiche «classiche», d'impronta matematica (astronomia, ottica geometrica, statica, armonia, le uniche discipline a costituirsi, durante l'antichità, come oggetto di una tradizione di ricerca caratterizzata da terminologie e tecniche inaccessibili al profano) e quelle d'impronta 'sperimentale' (arti meccaniche, metallurgia, chimica, storia naturale, ecc), affermatesi a partire dal Rinascimento. Tali tradizioni, caratterizzate da una pluralità di metodi e di approcci, non sono riconducibili a una immagine univoca della natura.

La rivoluzione copernicana e la trasformazione delle scienze fisiche classiche. Il gruppo di scienze classiche d'impronta matematica fu coltivato durante il Medioevo a un livello di competenza specialistica paragonabile a quello dell'antichità, su una base empirica che non richiedeva la trasformazione delle tradizionali tecniche osservative o lo sviluppo di esperimenti in senso moderno. Come ha ben mostrato Koyré, la rivoluzione operata da Copernico non è

affatto consistita in un perfezionamento dei metodi d'indagine astronomica, ma nell'edificazione di una nuova cosmologia, fondata da un lato sugli stessi assunti di fondo dell'astronomia aristotelico-tolemaica – sfericità e finitezza dell'Universo; perfezione della figura sferica; moto circolare uniforme degli orbi planetari –, ma implicante dall'altro, con l'ammissione del moto terrestre, una nuova immagine dell'Universo fisico, destinata a trovare il suo completamento nella meccanica celeste di Newton. Il divorzio, risalente a Tolomeo, tra cosmologia fisica e un'astronomia puramente 'calcolistica', volta a formulare mere ipotesi matematiche capaci di «salvare i fenomeni» e di spiegare le anomalie osservative, fu all'origine di contraddizioni e difficoltà teoriche che l'opera di Copernico, interpretata in senso realistico, fece esplodere. Nata in un quadro concettuale legato a influssi platonici, pitagorici ed ermetici, la tesi copernicana della centralità del Sole e del movimento della Terra aspirava a una maggiore semplicità e armonia rispetto al sistema del mondo tolemaico, consentendo di eliminare gli epicicli e gli equanti, e di riferire le apparenti irregolarità del moto dei pianeti al continuo mutamento di punto di vista dell'osservatore posto sulla Terra in moto. L'assunzione del movimento della Terra implicava, in partic., da un lato, l'abbandono della distinzione, postulata dalla tradizione cosmologica aristotelica, tra fisica celeste e fisica terrestre, che derivava dalla divisione del cosmo in due sfere, la prima perfetta e incorruttibile, la seconda imperfetta e soggetta al divenire; dall'altro, la messa in questione della distinzione tra moti naturali e moti violenti, e la progressiva equiparazione ontologica di quiete e movimento come stati di un corpo, non comportanti in esso alcun mutamento. Studiando la grande cometa apparsa nel 1577 – un nuovo oggetto nelle immutabili regioni celesti della tradizione astronomica –, la cui traiettoria risultava dai calcoli intersecare le orbite dei pianeti, l'astronomo danese T. Brahe giunse a negare l'esistenza delle aristoteliche sfere cristalline, solide e reali (ammesse anche da Copernico), trasportanti i pianeti, postulando nel *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* (1588) la fluidità dei cieli, affermata su basi puramente speculative anche nella *Pancosmia* (1591) di Patrizi. Il sistema del mondo proposto da Brahe non accoglieva la teoria geocinetica copernicana, incompatibile con le leggi aristoteliche del moto, presentando un'immagine dell'Universo in cui la Terra è il centro immobile della sfera delle stelle fisse e delle orbite della Luna e del Sole, mentre attorno a quest'ultimo sono fatti ruotare i pianeti. All'eliocentrismo aderì invece pienamente Bruno, che contrastò con veemenza polemica la riduzione, operata da Osiander, del sistema copernicano a mera ipotesi di calcolo, saldando la nuova astronomia alla metafisica infinitista di Cusano e alla visione dell'Universo infinito e animato, di matrice neoplatonica e lucreziana, articolato in una pluralità di mondi, su cui si accese un secolare dibattito per il rifiuto che comportava del tradizionale punto di vista antropocentrico dei fini della creazione. Anche Kepler si oppose all'interpretazione di Osiander, sorretto dall'idea, di fede neoplatonica e pitagorica, dell'esistenza di ragioni geometriche alla base della struttura del mondo, creata da un Dio matematizzante. Da una prospettiva fortemente legata a posizioni finitiste, nel *Prodromus dissertationum cosmographicum, continens mysterium cosmographicum* (1597) Kepler pose in relazione il numero dei pianeti e dei loro orbi con i rapporti tra i cinque solidi regolari della geometria euclidea, mentre nell'*Astronomia nova* (1609) e negli *Harmonices mundi* (1619) formulò le tre celebri leggi del moto dei pianeti attorno al Sole, che determinarono l'abbandono del millenario postulato del carattere perfettamente circolare e uniforme del moto dei corpi celesti, convinzione che era stata di Copernico e che sarà ancora sostenuta da Galilei. Il problema della determinazione geometrica delle orbite dei pianeti, ora riconosciute come ellittiche, era connesso all'edificazione di una «fisica celeste», capace di risolvere l'inedito problema (compiuta la trasformazione gli orbi solidi nelle moderne traiettorie orbitali) della causa del moto planetario, che Kepler identificò, sulla scorta delle idee di Gilbert, con una forza motrice di tipo magnetico,

emanante dal Sole. Le straordinarie scoperte astronomiche (determinazione della natura «terrestre» della superficie lunare; scoperta dei quattro satelliti di Giove; osservazione delle macchie solari e dell'aspetto «tricorporeo» di Saturno; scoperta delle fasi di Venere), operate a partire dal 1609 dall'osservazione telescopica condotta da Galilei, aprirono una nuova fase nel dibattito sul copernicanesimo, risolutamente interpretato come filosofia naturale che indaga la reale costituzione dell'Universo fisico, implicante un totale ripensamento della teoria fisica e la sistematica riformulazione dei concetti di ragione, esperienza e contenuto della percezione. In pagine celeberrime del Saggiatore (1623) Galilei sostenne platonicamente il carattere matematico del «grandissimo libro» della natura, deducendo per via analitica le proprietà della materia dalle condizioni geometrico-fisiche necessarie e sufficienti alla sua pensabilità come sostanza corporea (figura, dimensione, movimento, ecc.), e riducendo le qualità percepite, il mondo immediato e concreto dell'esperienza quotidiana – su cui poggiava la fisica essenzialista aristotelica – a «puri nomi» senza referente reale, esistenti soltanto nel soggetto percipiente. Per questa via Galilei pose le basi di una filosofia corpuscolare o meccanica capace di porsi come visione unitaria del mondo naturale, incentrata sulla determinazione geometrica delle leggi del moto e su una concezione archimedeica dello spazio fisico, impostando una fisica matematica dei gravi, che ammetteva come unico moto naturale il moto di caduta libera. Una fisica rigorosamente meccanicista fu sviluppata negli anni Trenta e Quaranta del Seicento da Descartes, che escluse dalla costituzione del corpo fisico tutto ciò, pesantezza e impenetrabilità incluse, unificando materia e spazio nell'estensione tridimensionale, in un'immagine complessiva dell'Universo fondata sulla riduzione del movimento fisico a traslazione geometrica, sulla divisibilità all'infinito della materia, sull'impossibilità e la contraddittorietà del vuoto, sulla completa relatività del moto, sull'identificazione del principio d'inerzia nel moto rettilineo uniforme e sulla conservazione della quantità totale di materia e movimento. Simmetricamente, Descartes sviluppò in modo sistematico sul piano gnoseologico e psicofisiologico la distinzione galileiana tra proprietà metrico-geometriche della materia e qualità percepite, elaborando in partic. una nuova teoria della luce e della visione, che perfezionava il processo di riduzione geometrica dell'ottica e della netta distinzione tra fase fisico-fisiologica e fase percettiva dei fenomeni luminosi, avviato da Kepler: con la formulazione della legge della rifrazione (di capitale importanza per lo sviluppo della tecnologia telescopica), Descartes offriva un modello d'indagine fisico-matematica che sarà adottato da Hobbes in chiave integralmente materialistica, e che troverà sistematizzazione nella teoria della luce e dei colori nell'Opticks (post., 1704; trad. it. Scritti di ottica) di Newton. Ma la fisica cartesiana nel suo complesso, e i suoi sviluppi in partic. in Chr. Huygens, costituirono il terreno essenziale per la costituzione del sistema fisico e cosmologico di Newton, che tra il 1666 e il 1687 reinterpretò le precedenti teorie in una sintesi in cui le conquiste della nuova scienza, inquadrata in una cornice concettuale unitaria, trovavano coerente e adeguata formulazione matematica, consentita dall'elaborazione dei procedimenti del calcolo infinitesimale. Il sistema newtoniano si fondava su assiomi e principi transfisici, sperimentalmente inverificabili (spazio, tempo e movimento assoluti, il principio d'inerzia, ecc.), che si saldavano ecletticamente con elementi dottrinali – sottoposti da Newton a rigorosa autocensura – del platonismo di Cambridge, della filosofia corpuscolare vacuista, delle filosofie animistiche della natura, e che trovarono nella nozione di forza il concetto unificatore dei principi della meccanica razionale, enunciati a partire dalla rielaborazione delle leggi del moto di Kepler, della legge galileiana di caduta dei gravi e dalla determinazione cartesiana del principio d'inerzia. Sulla legge della gravitazione universale, in cui trovarono unificazione matematica fisica celeste e fisica terrestre, si fondò l'impalcatura teorica del meccanicismo sette-ottocentesco e dei principi

della dinamica sino alla loro radicale riformulazione, all'alba del Novecento, a opera della fisica relativistica di Einstein.

La tradizione sperimentale, la medicina e le scienze della vita. Nel 16° sec. il rinascimento delle lettere e le nuove scoperte geografiche produssero un ampliamento senza precedenti della conoscenza umana. L'invenzione della stampa, in partic., consentì l'ampia diffusione di quel che restava del patrimonio scientifico antico e dei più interessanti sviluppi che esso aveva conosciuto nel Medioevo. Numerose furono le edizioni quattro-cinquecentesche della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio e del *De rerum natura* di Lucrezio, che diffuse l'atomismo epicureo, del *De architectura* di Vitruvio, dei trattati di Euclide, Archimede, Erone, ecc., potenzialmente utili alla cerchia dei tecnici e dei pratici, il cui ruolo sociale subì nel Rinascimento modificazioni profonde, e determinò l'uscita dalle botteghe e dalle officine dei loro «segreti» empirici. Da un lato, la letteratura del Quattrocento e del Cinquecento vide una vastissima produzione di trattati di carattere tecnico, che diedero un contributo decisivo alla presa di contatto tra sapere scientifico e pratica tecnico-artigianale, determinando un forte impulso della matematica applicata in svariati ambiti (cartografia, geografia, teoria delle macchine, balistica, idraulica, pneumatica, ecc.). Dall'altro lato, il Cinquecento conobbe lo sviluppo di discipline – anatomia, chimica, metallurgia, geologia, botanica, storia naturale, ecc. – caratterizzate dall'ampio ricorso all'esperienza, spesso aventi radici nelle diverse professioni artigianali legate alle «arti del fuoco», come nella pratica medica e alchemica, che esercitarono un grande impulso all'emergere di nuovi settori di ricerca empirica, riscontrabili nel programma e nei metodi d'indagine delle accademie scientifiche che dilagheranno nel Seicento, in rottura con il sapere dogmatico aristotelico-scolastico proprio delle istituzioni universitarie del tempo. Ruolo non marginale nello sviluppo di un'attitudine alla ricerca sperimentale ebbe la magia naturale, come dimostra l'opera di F. Bacone che ne assimilò alcuni dei temi e degli scopi (rifiuto della filosofia speculativa, produzione di opere utili, dominio della natura, ecc.) nella sua riforma metodologica empiristico-induttiva, reinterpretando le «simpatie» e «antipatie» della tradizione magica come effetti di schematismi latentes, di configurazioni interne dei corpi, secondo un modello di riconduzione delle «qualità occulte» a flussi invisibili di corpuscoli, che sarà adottato da molte teorie della materia seicentesche e da indirizzi della ricerca in campo chimico-alchemico. Fino alla metà del Seicento la chimica fu disciplina soprattutto pratica, subordinata alla farmacia, alla medicina e alle tecniche di assaggio dei metalli, e pur non identificandosi (soprattutto tra i paracelsiani) con l'alchimia, mantenne con quest'ultima stretti rapporti. L'incontro tra la tradizione alchemica medievale e la teoria dei principi chimici o spagirici, sostenuta da Paracelso e da van Helmont, contribuì in maniera decisiva all'impiego delle ricerche alchemiche nel più generale progetto di fondazione chimica della filosofia naturale e della medicina, che costituirà il nucleo della tradizione iatrochimica sei-settecentesca, in opposizione sia alla fisiologia galenica sia alla scuola iatromeccanica di derivazione cartesiana, contro cui si indirizzerà anche la chimica corpuscolare facente capo a R. Boyle. Pubblicato in un'età che aveva visto la riscoperta dei trattati anatomici di Galeno, il primo grande libro di anatomia dell'età moderna, il *De humani corporis fabrica* di A. Vesalio (1543), dimostrò le straordinarie potenzialità offerte dalla tecnologia della stampa nella riproduzione grafica del corpo umano, nell'esigenza di una nuova cartografia del corpo, fondata sull'esame diretto delle sue strutture interne. Il capolavoro di Vesalio sancì il primato tutto moderno del 'vedere' sull'autorità della tradizione, dell'«osservare con i propri occhi» (autopsia) sulla parola scritta, posto alla base di una metodologia di analisi sistematica delle parti del corpo che prevedeva il ricorso alla dissezione come primario strumento didattico, banco di prova delle conoscenze anatomiche acquisite e fondamento della medicina clinica.

L'accuratezza delle descrizioni anatomiche vesaliane, i nuovi dati dell'osservazione empirica sistematica condotta da altri grandi anatomisti cinquecenteschi (Serveto, R. Colombo, Cesalpino, F. d'Acquapendente), impressero una svolta decisiva alle scienze del vivente quando trovarono organico e coerente assetto teorico nel *De motu cordis* (1628; trad. it. *Il moto del cuore*) di W. Harvey, autore della scoperta della circolazione del sangue. Tale scoperta, ben presto accolta dai due massimi esponenti del meccanicismo secentesco, Descartes e Hobbes, rovesciò alcune tesi fondamentali della fisiologia galenica e fornì lo strumento teorico indispensabile per lo sviluppo della biologia meccanicistica. Se l'insistenza harveyana sulla centralità del cuore, organo unico e fondamentale della vita, definito «Sole del microcosmo», si richiama a temi finalistici cari alla filosofia della natura rinascimentale, e, soprattutto, alla tradizione aristotelica, la tesi, difesa nel *De motu cordis*, dell'unicità del sangue e del suo moto in un sistema chiuso, rinviava a un contesto tecnico di tipo idromeccanico, in cui il cuore assumeva la funzione di una pompa aspirante e premente, mentre le vene e le arterie quella di condotti idraulici, in cui scorre un liquido, il sangue, in pressione e in continuo movimento, direzionato dalle valvole delle vene. Descartes celebrò nel *Discorso sul metodo* (1637) l'importanza della scoperta harveyana, reinterpretando in senso rigorosamente meccanicistico la causa del moto del cuore secondo processi di combustione e fermentazione organica, e ponendolo alla base della teoria del corpo-macchina e dell'automatismo animale. Nel *Trattato sull'uomo*, pubblicato postumo tra il 1662 e il 1664, fu formulato il programma di una descrizione meccanica delle strutture e delle funzioni organiche, che ebbe duratura influenza in ambito medico-biologico, e contribuì in maniera essenziale nell'indirizzare le ricerche sugli automatismi fisiologici, secondo un procedimento euristico che in Descartes si rivelò particolarmente importante e fecondo nell'indagine analitico-strutturale dei dispositivi sensoriali e del sistema nervoso, segnata dal definitivo affrancamento dalla concezione bipolare – insieme cardiocentrica e cerebrocentrica – della localizzazione delle facoltà psichiche che aveva dominato la fisiologia antico-medievale, e dall'attribuzione al cervello del ruolo di centro di controllo della macchina del corpo e di sede dei fenomeni mentali. L'introduzione del microscopio nelle scienze del vivente riorientò le ricerche anatomiche e fisiologiche, che videro in primo piano le indagini strutturali della scuola italiana (M. Malpighi, G.A. Borelli, G. Baglivi), nello sforzo, dagli esiti assai parziali, di risoluzione della biologia nella meccanica, ma impressero soprattutto una svolta alle teorie embriologiche, e al dibattito, caratterizzante il panorama medico sei-settecentesco, tra le due grandi teorie dell'epigenesi e della preformazione e preesistenza dei germi. Dominante sino al 1660, l'epigenesi (che spiegava il fenomeno della generazione animale attraverso neoformazioni derivanti da una materia organica indifferenziata), a cui aderirono con opposte finalità Harvey e Descartes, fu affiancato dalla teoria preformista (secondo cui l'essere vivente esiste già strutturato nell'embrione, e si sviluppa per accrescimento meccanico e progressiva comparsa di organi), che a seguito delle scoperte microscopiche di R. de Graaf e A. Leeuwenhoek, si distinguerà in due scuole, l'ovismo e l'animaculismo, che attribuivano la funzione di contenitore dell'embrione preformato rispettivamente alle uova femminili o agli «animaculi spermatici» maschili. La querelle su epigenesi e preesistenza si protrarrà per più di un secolo, non solo in ordine al problema della generazione animale, ma anche in relazione alle questioni poste dallo sviluppo della ricerca sperimentale, dalla scoperta di nuove specie viventi, e in rapporto al dibattito filosofico sulla natura della materia vivente, sulle rigenerazioni animali, sui fenomeni ereditari, sugli infusori, ecc., delimitando il campo delle ipotesi da cui presero forma le ricerche ottocentesche sulle basi organiche della vita.

Rosacroce (ted. Rosenkreuzer, detti anche Cavalieri di R.)

Aderenti a un società di «illuminati» di cui si cominciò a parlare in Germania agli inizi del 17° sec. in relazione alle romanzesche avventure di un certo Christian Rosenkreuz, vissuto nel 15° sec., che sarebbe stato iniziato in Oriente a tutti i misteri e avrebbe progettato una riforma del mondo. L'opera di Rosenkreuz sarebbe stata continuata dai suoi discepoli (i R. appunto), che si vantavano di possedere tutti i segreti della natura. Questo si narra nell'anonimo scritto *Fama fraternitatis Rosae Crucis*, che al suo apparire (1614) suscitò molta curiosità. Nel 1615 uscì poi a Francoforte un altro scritto, la *Confessio fraternitatis*, in cui si annunciava il ritorno imminente della luce perduta dagli uomini a causa del peccato di Adamo; e l'anno successivo a Strasburgo fu pubblicato un testo che acquisì immediata celebrità: *Chymische Hochzeit Christian Rosenkreuz di J.V. Andreae*. A questi scritti 'ufficiali' si aggiunse una serie di manifesti anonimi apparsi sui muri di Parigi nel 1622. Si andò così diffondendo una letteratura mistica e teosofica che si rifaceva ai R., mentre si moltiplicavano le conventicole che se ne dichiaravano prosecutrici e che si dedicavano a ricerche magico-alchimistiche riprendendo temi e testi della tradizione magica ed ermetica rinascimentale: nella prima metà del Seicento antesignano dei R. fu Fludd che è forse il massimo rappresentante di questo orientamento. Nel 18° sec. il movimento dei R. ebbe largo sviluppo, e a esso si ricollegarono anche Saint-Martin, Saint-Germain, Mesmer, Cagliostro, mentre la massoneria si impossessò di molti suoi motivi e simboli, conservandoli anche nell'Ottocento.

Romanticismo

Movimento filosofico-letterario che, a partire dagli ultimi anni del 18° sec., operò una trasformazione del gusto e dei valori fino allora dominanti, e in partic. di quelli illuministici, rivendicando il valore del sentimento, delle tradizioni religiose e popolari, della memoria e della storia, e ponendo in primo piano il ruolo della poesia e dell'immaginazione come strumenti per la messa in contatto dell'uomo finito con l'infinito. Si deve precisare innanzitutto che il termine ha assunto almeno due significati fondamentali: in senso stretto, esso si riferisce all'attività del gruppo di poeti, filosofi e intellettuali tedeschi che, sul finire del Settecento, a Jena, diede vita alla rivista *Athenaeum*, ed ebbe tra i suoi esponenti principali Novalis, August Wilhelm von Schlegel e sua moglie Caroline (poi moglie di Schelling), Friedrich von Schlegel, fratello del primo, Schleiermacher, Ludwig Tieck, Schelling; considerata nella sua fase creativa e veramente tipica, l'attività di questo gruppo – con riferimento al quale si parla anche di primo r. (*Frühromantik*) o di r. di Jena – non si estende oltre i primi anni dell'Ottocento. In un'accezione più ampia, tuttavia, il termine comprende molteplici scuole e movimenti, fra cui la filosofia idealistica tedesca contemporanea al gruppo dell'*Athenaeum*, o a esso immediatamente successiva (e particolarmente Fichte, Schelling, Hegel), ma anche quella di Schopenhauer, di Nietzsche e la filosofia della vita. Nel quadro di questo r. inteso in senso più ampio, si delinea inoltre la contrapposizione fra un r. positivo, volto a sottolineare la conciliazione fra finito e infinito, e un r. negativo, che pone invece in rilievo il loro tragico dissidio.

Il primo romanticismo. L'azione del gruppo jenese non può essere considerata meramente letteraria, dal momento che, in quasi tutti i suoi esponenti, l'attività filosofica svolse un ruolo altrettanto importante: anzi è proprio la congiunzione di questi due elementi a costituirne una delle caratteristiche distintive e di maggior rilievo. In questo senso, va anche ricordato che il gruppo, oltre ad annoverare tra i suoi ranghi filosofi del calibro di Schelling e Schleiermacher, ebbe anche stretti legami con Schiller (e attraverso di lui con la filosofia kantiana), con Goethe, di

cui apprezzò in partic. l'attività filosofico-scientifica e il Meister (1795-96; trad. it. Wilhelm Meister. Gli anni di apprendistato), e con Fichte, la cui dottrina dell'Io trascendentale esercitò un influsso particolarmente rilevante su Novalis. L'unità di filosofia, poesia e letteratura rimanda peraltro a un'altra caratteristica essenziale del primo r.: esso fu il primo movimento della cultura moderna veramente organizzato; stretto intorno alla rivista Athenaeum, trovava nel lavoro di collaborazione il proprio senso e fondamento. La stessa parola d'ordine del «synphilosophie» («filosofare insieme») attesta appunto il fatto inedito che sperimentò la cultura europea, trovandosi di fronte a un vero e proprio gruppo che, in un modo ben più profondo che nell'età illuministica, svolgeva un'esperienza comune, e non solo di lavoro, ma in parte anche di vita (con le ben note vicende sentimentali che caratterizzarono l'esperienza dell'Athenaeum e l'inedita importanza che ebbe al suo interno l'elemento femminile). I romantici di Jena incarnarono, insomma, l'utopia di una comunità ideale che intendeva rivolgersi, con un'azione di riforma culturale prima che politica, a tutta l'umanità. E la capacità di collaborazione di cui diede prova il gruppo rappresentò effettivamente un modello, perché invece di annullarne le singole personalità ne potenziò ed evidenziò le particolarità, tanto che esse mantennero il loro diverso profilo anche dopo l'attività comune. Sotto questo aspetto, nel breve decennio in cui agirono in gruppo, i romantici di Jena seppero dar vita a un atteggiamento filosofico e culturale complessivo, che avrebbe costituito un punto di riferimento di grande importanza nell'Ottocento e nel Novecento, ogniqualvolta (e il caso fu assai frequente) venne avvertita l'importanza del legame fra filosofia, letteratura e politica. Non essendo possibile, per quanto detto, offrire un resoconto esaustivo dell'opera di questo gruppo così variegato, ci limiteremo a dare qualche cenno sull'esponente che più ne sintetizza alcune delle caratteristiche fondamentali.

Novalis. La figura di Novalis (pseud. del filosofo e poeta Friedrich Leopold von Hardenberg, 1772-1801) divenne subito leggendaria presso gli stessi romantici, a causa della brevità e densità della sua opera e della sua stessa esistenza. Le sue radici culturali – come quelle di tanta parte della cultura tedesca di questo periodo – affondavano nel pietismo, ma questa tradizione cristiana, nonostante la rivalutazione che egli fece del cattolicesimo, diventò in lui fondamentalmente laica, aconfessionale e, spogliata di ogni trascendenza, assunse i contorni di una religione panteistica del cosmo, o di un cristianesimo molto eretico. Ciò traspare bene dallo scritto *Christenheit oder Europa* (1799; trad. it. *Cristianità ed Europa*), dove il senso della nuova epoca, che Novalis preannuncia, con accenti nettamente messianici, e in cui vede la missione della nuova cultura che la sua generazione dovrà creare, non è fondamentalmente concepito in alternativa o in contrapposizione ai valori dell'Illuminismo: il sapere settecentesco, quello scientifico in partic., e la Rivoluzione francese hanno certo aperto una lacerazione, ma hanno anche istituito una dimensione di storia universale rispetto a cui non si può tornare indietro. Una ricomposizione e una nuova pienezza sono quindi necessari: l'arido intellettualismo, la parcellizzazione dei saperi, l'incapacità di vedere al di là del finito e dell'esteriore, devono lasciare il posto all'unità che l'idea di una natura infinita e di un Io infinito impongono di recuperare. In questo senso grandissimo è il debito di Novalis verso Fichte, ma anche verso Schelling; a partire dalla riformulazione della kantiana intuizione intellettuale, entrambi avevano ridato dignità e presenza alla metafisica e all'infinito: infinito che, per Novalis, è di nuovo presente in questo nostro mondo, grazie all'incarnazione di Cristo, che egli interpreta – secondo una visione che peraltro è dato ritrovare, con accenti diversi, tanto in Fichte quanto in Schelling e in Hegel – soprattutto come simbolo della nuova dignità che hanno la natura, il concreto, il finito. Naturalmente, per Novalis, è fondamentale che organo dell'apprensione dell'infinito sia appunto

l'intuizione intellettuale, poiché ciò dà alla poesia e all'immaginazione poetica la funzione più importante: al poeta, ancor più che al filosofo, è devoluto il compito di bandire la nuova concezione e soprattutto di mettere in atto quella infinitizzazione del finito, quella sua nuova valorizzazione – in quanto cifra e simbolo dell'infinito – che avrebbe avuto un'enorme influenza nelle vicende della letteratura mondiale successiva. Tutto il cosmo diventava così il ricettacolo in cui riscoprire la magia del soprannaturale e dell'ideale (il richiamo alla magia è esplicito in Novalis, ma non va inteso in senso piatto e letterale, bensì come riferimento a una nuova sintesi dei saperi scientifici in un sapere totale, capace di rispecchiare la vitalità infinita del mondo). Novalis diede un ulteriore apporto, non meno decisivo per la cultura romantica, nei suoi *Hymnen an die Nacht* (1800; trad. it. *Inni alla notte*), che rappresentarono forse, con la loro altissima poesia, il momento di maggior rottura rispetto alla cultura settecentesca precedente, con la loro rivalutazione della Notte, della morte, del lato oscuro della vita, rivalutazione che comportava un netto rovesciamento nella gerarchia di valori (Luce/Oscurità, Giorno/Notte) che aveva egemonizzato la cultura occidentale fino ad allora. Al lato gioioso della riscoperta del mondo come giardino di Dio, come custode dei tesori più luminosi e preziosi, si affiancava, senza contraddirlo, quello, cupo, della riscoperta dei valori della morte, del notturno, dell'aldilà. La comparsa di tale tematica non si può spiegare soltanto con le vicende biografiche (la morte dell'amatissima fidanzata Sofia), giacché non ha nulla di casuale o episodico, ma sta al cuore della concezione di Novalis. Rivalutare l'infinito significava rivalutare tutti gli aspetti del reale, 'redimerli' tutti (come aveva voluto Cristo); e la morte, il male, il negativo, il passaggio attraverso la Notte diventavano momenti essenziali, i più importanti, in quanto aprivano all'esperienza dell'infinito: solo quando la luce del giorno si è spenta, possiamo avere l'esperienza, certo terribile, della Notte, in cui i contorni delle singole cose si confondono e il Tutto infinito, entro cui il finito e il luminoso si stagliano e si distinguono, è immediatamente presente al sentimento dell'io, che così è permeato dall'anima dell'Universo. Nell'Inno IV, rivolgendosi alla Luce, il poeta esplicita senza ambiguità l'identità fra la Notte e la Morte: «Quale voluttà, quale piacere offre la tua vita, che siano compenso alle estasi della morte? Tutto quanto si esalta non porta i colori della notte? Lei ti porta come una madre e a lei devi tutto il suo splendore. Tu svaniresti in te stessa, ti disperderesti nello spazio infinito, se lei non ti trattenesse, non ti avvinesse, così che tu ti accenda e divampando crei l'Universo». Anche questa irruzione del negativo avrebbe avuto una lunga e importante storia nella cultura moderna; ma va sottolineato come nell'opera di Novalis la visione del meraviglioso e della riconciliazione e l'esperienza del tragico e del notturno si tengano ancora in un equilibrio quasi perfetto: fra la riscoperta del valore infinito del creato e l'attesa della morte come ricongiungimento con il Tutto non c'è alcuna contraddizione, e i *Geistliche Lieder* (1802; trad. it. *Canti spirituali*) che fecero seguito agli *Inni alla notte*, testimoniano di questo stato d'animo pacificato, nelle vesti di un cristianesimo pietistico che canta la felicità del rapporto con Dio e non si lascia andare ad alcun accento pessimistico.

La complessità del movimento romantico. Ampliando l'estensione temporale e spaziale, il termine romanticismo comprende sotto di sé molte scuole e movimenti, spesso sconfinanti l'uno nell'altro: così, per es., la critica ha distinto, oltre la scuola romantica di Jena, quella di Heidelberg – i cui principali rappresentanti sono stati Johann J. Görres (1776-1848) e Georg F. Creuzer (1771-1858), e che si è caratterizzata per una direzione politica radicalmente conservatrice e per l'insistenza sui temi del simbolo e dell'originario – e quella del romanticismo politico, che si sviluppò a partire dalle guerre napoleoniche, anch'esso sulla base di un orientamento più nazionalistico e conservatore, trovando i suoi massimi rappresentanti in

personalità quali Adam Müller (1779-1829) e Baader. Sul piano filosofico, tuttavia, particolare rilievo ebbe l'idealismo tedesco postkantiano, il cui sviluppo in un primo momento si intrecciò strettamente con quello del gruppo dell'Athenaeum, mentre in seguito proseguì su un terreno più propriamente teoretico-filosofico, prendendo due direzioni divergenti, impersonate essenzialmente da Hegel e da Schelling, e dalle rispettive elaborazioni dei temi dell'infinito, del male e del rapporto ragione-intuizione. Nel quadro della più generale posizione romantica, impegnata a sottolineare la ritrovata unità di finito e infinito, Hegel, con il suo procedimento dialettico e con la sua filosofia della storia (che è uno dei portati più significativi della filosofia romantica), delinea il rapporto finito-infinito secondo una modalità che tende a ricondurre il primo, senza residui, nei quadri dialettico-razionali secondo cui si dispiega il secondo: il positivo passa sì nel negativo e questa è un'esperienza fondamentale per il suo sviluppo, ma ciò prepara un momento di sintesi finale in cui il negativo è ricondotto pienamente all'interno del primo momento. Questa visione dialettica, che intende non negare, ma riassorbire e finalizzare a sé stesso il momento della negazione, delinea un r. che ha alcuni momenti di sostanziale continuità con l'eredità illuministica: la filosofia della storia di Hegel, che segue il dispiegarsi del Logos assoluto e presenta il processo storico come progressiva vittoria dell'Idea, è un'espressione tipica di questa concezione, volta a reinterpretare il caso, il finito, il male, come meri residui dello svolgimento dell'Idea. Ben altro rilievo vengono ad assumere quei concetti nel pensiero di Schelling. Questi, che Hegel aveva accusato (nel famoso passo della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito, 1807) di concepire l'Assoluto come «una notte in cui tutte le vacche sono nere», a causa della sua difesa dell'intuizione come organo di conoscenza dell'Assoluto, rovesciò in seguito sul suo critico la stessa accusa, imputando alla dialettica hegeliana di appiattare l'Assoluto nell'Idea, omogeneizzando tutto il reale in una struttura logicizzante (→ panlogismo), che dà spazio al negativo soltanto a parole. Era il motivo novalisiano della notte che riemergeva qui, con una valenza più marcata, di rottura: recuperando vari motivi teologici della tradizione dualistica e, in partic., böhmiana (già peraltro presente in Novalis), Schelling, in modo paradigmatico nell'opera Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana (1809), concepisce il rapporto fra positivo e negativo non come un tranquillo passaggio dialettico, ma come un salto drammatico, in cui gli elementi di scelta e di irrazionalità non possono essere ridotti. Questo r. negativo, che da Charles Baudelaire in poi si sarebbe affermato anche come una corrente fondamentale della letteratura europea del secondo Ottocento, attraversa pure il grande sistema filosofico di Schopenhauer, che lo elaborò in chiave decisamente pessimistica, senza dubbio influenzato anche (come hanno ormai chiarito numerosi studi critici) da Schelling. La radicale contrapposizione kantiana tra mondo fenomenico e mondo noumenico viene estremizzata da Schopenhauer nella contrapposizione fra il mondo dell'illusione e quello di una realtà (la Volontà) che è intimamente irrazionale e assolutamente inconoscibile; tutto ciò avviene nel quadro della ripresa di un'altra concezione kantiana fondamentale, quella del male radicale. Da Schopenhauer Nietzsche riprese a sua volta questa impostazione, assumendo diversi atteggiamenti, anche molto critici verso il maestro, nei diversi momenti del suo percorso filosofico, ma comunque mantenendo ferma, con la sua tematica del tragico, una linea di continuità con il r. negativo. D'altra parte, a Schelling si era direttamente riallacciato anche Kierkegaard, nello sviluppare la sua originale riflessione antihegeliana incentrata sul salto, sull'intuizione (nella forma della fede) e sul tema del male. I grandi dibattiti novecenteschi sul R., e in partic. su Hegel, Schelling, Nietzsche e Kierkegaard, che hanno avuto per protagonisti Heidegger e Jaspers, l'esistenzialismo francese e la Scuola di Francoforte, Simmel e la filosofia della vita, in Francia autorevolmente rappresentata da Bergson, sebbene con connotati propri,

testimoniano della persistente vitalità della tematica romantica, intesa sia nel senso lato, sia nel senso più ristretto della scuola jense.

Sansimonismo

Termine con il quale si indica la dottrina di Saint-Simon (→), nella forma in cui venne sistematizzata e divulgata dai suoi seguaci dopo la sua morte. Conformemente alla forte ispirazione religiosa dell'ultimo Saint-Simon, i suoi seguaci si organizzarono in una sorta di setta religiosa, che ebbe i suoi 'padri' in A. Bazard e B.-P. Enfantin. La dottrina di Saint-Simon venne esposta, ma anche sviluppata, in un'opera collettiva apparsa tra il 1829 e il 1830 (*Doctrines de Saint-Simon. Exposition*) e fu divulgata attraverso i giornali *Le producteur*, *Le crédit* e *Le globe* (il cui direttore, P. Leroux, nel 1830 aderì al s.). Furono soprattutto Bazard e Leroux a sviluppare in senso socialista e classista la dottrina di Saint-Simon, sottolineando il contrasto esistente tra la proprietà privata e il funzionamento ottimale del sistema industriale. Mentre l'industria, infatti, è in grado di produrre enormi quantità di ricchezza, l'organizzazione sociale fondata sulla proprietà privata fa sì che i vantaggi dell'industria rimangano appannaggio di una ristretta minoranza: in tal modo si forma una classe di individui che vive del lavoro altrui, perpetuando «lo sfruttamento di una parte del popolo, quella più utile, quella che lavora e produce, a favore di quelli che soltanto consumano». Per porre fine a questo «sfruttamento dell'uomo sull'uomo» è necessario, secondo i sansimoniani più radicali, trasferire il «diritto ereditario», vero fondamento della proprietà privata, allo Stato (trasformato in associazione di lavoratori), mettendo terre e capitali a disposizione dei produttori e affidando la pianificazione delle attività economiche a una banca centrale. Caratteristica del s. è anche la critica della politica – che sarebbe stata sostituita, nella società del futuro, dall'amministrazione scientifica delle cose – e in partic. della democrazia, in quanto regime fondato sul conflitto delle opinioni e non sulle competenze scientifiche. Dopo la rottura tra Bazard ed Enfantin, avvenuta nel 1830, l'organizzazione dei sansimoniani si avviò al declino, ma le idee del s. continuarono a esercitare un profondo influsso sulla cultura europea e sulla vita economica e sociale della Francia.

Scetticismo

La dottrina delle diverse scuole scettiche greche ed ellenistiche la cui tradizione fu iniziata da Pirrone di Elide (→). Come organica tradizione speculativa, in riferimento alla verità considerata filosoficamente nel suo complesso, lo s. appartiene propriamente al mondo antico, poiché nell'età medievale e moderna appare rappresentato soltanto da manifestazioni sporadiche. Al pensiero antico è infatti sostanzialmente comune il presupposto che la conoscenza sia vera solo in quanto è oggettiva, cioè solo in quanto riproduce esattamente la realtà della cosa: il fatto che essa si presenti anche come soggettiva, cioè come manifestazione e funzione di una soggettività conoscente, deve quindi condurre la riflessione gnoseologica a disperare più o meno radicalmente del suo valore oggettivo. Il pensiero moderno, che riconoscendo l'impossibilità di eliminare il momento soggettivo del conoscere non lo considera più come soltanto negativo e anzi trasferisce in esso, in maggiore o minor misura, il contenuto concreto del sapere, è invece scettico soltanto nei momenti e nei limiti in cui la soggettività continua ad avere per esso l'antico valore di negatività nei confronti dell'oggettivo. Se in tal senso lo s. classico è, nei riguardi del vero, il prodotto della sua oggettività di diritto con la sua soggettività di fatto, è evidente che la sua

genesì è strettamente legata a quella del soggettivismo stesso: e così scettico è già, in certa misura, Democrito, che, distinguendo nel percepito il soggettivo dall'oggettivo, è condotto infine a dubitare del rigore oggettivo di questa stessa distinzione. Scettico non può considerarsi, invece, il suo grande contemporaneo Protagora, che pure è il massimo (e anzi l'unico, anche se praticamente il suo atteggiamento viene mantenuto da tutta l'antica sofistica) soggettivista greco: ma gli argomenti che inducono Protagora, non preoccupato dell'oggettività del sapere, ma del suo valore pratico per l'uomo, a valutare il sentito soltanto dal punto di vista del senziente, sono poi essenzialmente gli stessi che determinano la genesi della vera e propria tradizione scettica. Precedente storico dello s. antico può sotto certi aspetti essere considerata la scuola socratica di Megara (→ megarica, scuola) che nella forma delle antinomie tentò di enunciare gli argomenti insolubili che rappresentano i casi emblematici dell'impossibilità di decidere circa la verità e la falsità di una tesi.

Lo scetticismo antico. Gli scettici (σκεπτικοί) sono, per gli antichi, coloro che esercitano il «controllo critico» (σκέψις) degli oggetti del sapere, senza venire a una conclusione certa. Sono chiamati anche «zetetici» (ζητητικοί «indagatori») e «aporetici» (ἀπορητικοί), in quanto non superano lo stadio dell'aporia, o «efettici» (ἐφεκτικοί, da ἐπέχειν «sospendere, rimanere in sospeso», da cui ἐποχή «sospensione» sott. «dell'assenso a una data tesi»), in quanto si rifiutano di aderire all'una o all'altra delle opinioni in contrasto; o, infine, «pirroniani» (πυρρωνεῖοι, πυρρωνικοί), dal nome di Pirrone di Elide (→), iniziatore della loro tradizione. Nell'antichità classica la tradizione dello s. si divide in tre periodi. Il primo è quello rappresentato, tra il 4° e il 3° sec. a.C., da Pirrone e dai suoi allievi, Filone di Atene, Nausifane di Teo, Timone di Fliunte. Il secondo è quello in cui, tra il 3° e il 2° sec. a.C., la tradizione scettica conquista l'Accademia platonica, con Arcesilao di Pitane, iniziatore della cosiddetta seconda Accademia, e con Carneade di Cirene, iniziatore della terza. È l'età a cui risale la designazione degli «scettici» come «accademici», e in cui di fatto, soprattutto per opera del grande Carneade, lo s. riceve la sua formulazione più rigorosa, nonostante che all'assoluta negatività delle sue conseguenze pratiche venga opposto, come rimedio, il probabilismo. Lo s. non si risolve infatti, in questo periodo, in una semplice dimostrazione della relatività soggettiva di ogni conoscenza e dell'impossibilità di fissarne con certezza ogni contenuto oggettivo, ma si specifica in una serie di critiche alle particolari dottrine logiche, metafisiche, teologiche, etiche dei «dogmatici» (cioè di tutti i pensatori non scettici, e, in primo luogo, degli stoici), venendo così ad accumulare un complesso di motivi di capitale importanza per la successiva evoluzione del pensiero. Il terzo e ultimo periodo, che si estende dal 1° sec. a.C. fino al 2° d.C. ed è principalmente rappresentato da Enesidemo, Agrippa e Sesto Empirico, si configura invece piuttosto come un ritorno al primo s. di stampo pirroniano. Enesidemo scrive otto libri di Πυρρωνεῖοι λόγοι («Discorsi pirroniani»), enunciando dieci modi per giungere alla sospensione del giudizio, cui Agrippa ne aggiunge altri cinque (→ tropo); Favorino compone una raccolta di Πυρρωνεῖοι τρόποι («Argomenti pirroniani») e Sesto Empirico compendia le dottrine scettiche in quelle Πυρρωνεῖοι ὑποτυπώσεις (Schizzi pirroniani), le quali, superstiti, rappresentano la prima base della conoscenza che, nel Rinascimento, il pensiero moderno acquista della filosofia scettica e il documento massimo per la conoscenza dello s. antico e della sua interpretazione della precedente storia del pensiero.

Medioevo ed età moderna. Nel Medioevo lo s., almeno come specifica concezione filosofica, è pressoché inesistente: troppo forte è la fiducia dogmatica che viene al pensiero sia dalla tradizione teologica sia dall'influsso platonico e aristotelico. S'intende quindi come le correnti scettiche vengano in luce solo quando tale tradizione dogmatica entra in crisi: come accade, per

es., nell'occamista Nicola di Autrecourt (→). Con la crisi della cultura medioevale torna a presentarsi, nella cultura rinascimentale, una tematica scettica: la si può ritrovare in ambienti e con esiti assai diversi. La critica scettica della scienza e della conoscenza umana può essere utilizzata per invitare alla rinuncia alla ricerca razionale e per esaltare la fede; ma d'altra parte la stessa critica scettica può essere utilizzata quale strumento polemico contro la ragione dogmatica (soprattutto contro l'aristotelismo) e divenire quindi premessa di una nuova teoria della ragione. La prima posizione è presente soprattutto in ambienti teologici (frutto della crisi dell'aristotelismo scolastico) nel Cinque e Seicento: ne è tipico rappresentante Gianfrancesco Pico della Mirandola (con la polemica contro la «vanità» della ragione per esaltare il primato della fede) che è il primo a utilizzare l'opera di Sesto Empirico conosciuta nell'originale greco (la traduzione latina delle Ipotiposi o Schizzi pirroniani si avrà nel 1562; dell'Adversus mathematicos nel 1569); ma va notato che quando ha esiti fideistici, lo s. può assumere significati e riflessi più complessi e del tutto estranei alla problematica teologica e apologetica: come, per es., in Montaigne, i cui Saggi (1580), e soprattutto l'Apologia di Raymond Sebond, se svolgono un'assidua critica alle pretese della ragione (con accentuato fideismo in materia religiosa), rendono assai più largamente incisiva la critica scettica sottoponendo a essa tutte le tradizionali scale di valori etici e religiosi, sfociando in un forte relativismo, così da dare una caratteristica misura della crisi aperta nella coscienza europea. L'argomentare scettico si era in realtà arricchito con l'esperienza della diversità di culture (favorita dalla scoperta del Nuovo Mondo) e attraverso il progressivo disfacimento così della cultura come della civiltà cristiana medioevale. Sulla linea di Montaigne si pone lo s. di Charron (che riprende, spesso letteralmente, i Saggi, ma con maggiore stringatezza e schematicità), che diviene critica acuta di ogni dogmatismo e fanatismo filosofico e religioso e difesa dell'autonomia dell'esprit fort nella sua interiore libertà, contro il «costume» che i più (gli esprits faibles) passivamente seguono. Per più aspetti la posizione scettica di Charron, a volte più ancora di quella di Montaigne, avrà larga influenza nella cultura del Seicento, e in partic. negli ambienti libertini, in cui sempre assai marcato è l'atteggiamento scettico (la critica scettica è vivace arma polemica contro il dogmatismo e soprattutto serve a negare l'universalità dei «valori» morali e religiosi e quindi il carattere universale della natura umana, ecc.). Ma al di là di generiche e pur significative riprese di atteggiamenti scettici, una diretta lettura di Sesto Empirico poteva portare a una più precisa assunzione della critica scettica nella polemica antimetafisica: così, per es., Gassendi fa largo spazio a tale critica nella sua polemica antiaristotelica e anticartesiana, assumendo lo s. come momento fondamentale di una battaglia contro l'ormai superata cultura scolastica e premessa per una nuova teoria della ragione: la critica cioè del conoscere sensibile e del conoscere metafisico non sbocca nella rinuncia alla scienza, ma nella rinuncia a un sapere che ritenga di cogliere le essenze e porsi come totale e definitivo; rinuncia quindi a un uso metafisico della ragione che si riconosce invece valida per costruire un sapere empirico, descrittivo, storico, sempre provvisorio: la critica scettica diviene così premessa di un uso empirico della ragione. In termini più generali, nella cultura del Seicento il momento scettico può essere preso a rappresentare il momento critico di rifiuto della filosofia e della cultura tradizionale e premessa quindi alla costruzione di nuove prospettive filosofiche, anche metafisiche. Così in Descartes il dubbio rappresenta la sospensione del giudizio e il rifiuto di tutto il sapere tradizionale, viene poi superato dal cogito e dall'affermazione della veracità divina. Ma su questa via ci si viene allontanando dalla ripresa della tematica dello s. antico, le cui suggestioni continuarono tuttavia a influire positivamente all'interno dell'analisi critica degli strumenti conoscitivi, come, per es., nell'empirismo inglese. In tempi più recenti posizioni scettiche sono emerse in polemica contro varie sistemazioni filosofiche onnicomprensive: ma

ormai i riferimenti allo s. antico divengono assai tenui e lo s. si pone piuttosto come impegno critico e antisistemico.

Scientismo

Termine, coniato in Francia nella seconda metà dell'Ottocento, e diffuso poi altrove, di volta in volta con significato positivo o negativo, che indica la concezione e il particolare atteggiamento intellettuale di chi ritiene unico sapere valido, capace di risolvere tutti i problemi, di soddisfare tutti i bisogni dell'uomo, quello delle scienze fisiche e sperimentali, e svaluta quindi ogni altra forma di sapere (compresa la filosofia) che non accetti i metodi propri di queste scienze. Si designarono polemicamente come scienziati (e di conseguenza come antimetafisici) i positivisti (per es., Taine), e di contro impiegarono spregiativamente il termine coloro che, come Boutroux, vedevano nel determinismo positivista e nell'affermazione dell'oggettiva necessità delle leggi naturali, estese anche al mondo umano, l'espressione di un rigido dogmatismo. Ormai il termine è usato soltanto nel suo significato negativo a indicare l'indebita estensione di metodi scientifici validi nell'ambito di scienze particolari (come quelle naturali) ai più diversi aspetti della realtà, con infondate pretese di conoscenza altrettanto rigorosa.

Scienza, filosofia della

Espressione con la quale comunemente si indica l'ambito della ricerca filosofica che ha per oggetto la riflessione critica sulla natura, le metodologie e le implicazioni culturali, politiche, morali, religiose, ecc. delle diverse discipline scientifiche. In quanto indagine sulla natura e sui limiti del metodo scientifico, la filosofia della s. trova le sue origini nel pensiero greco: in primo luogo nella determinazione logico-ontologica operata da Platone dei caratteri rispettivi dell'ἐπιστήμη e della τέχνη, contrapposte alla δόξα, e nel confronto da egli istituito tra la dialettica e le procedure epistemiche proprie della matematica e della medicina del suo tempo; in secondo luogo nella sistematica trattazione aristotelica delle forme del sapere dimostrativo, fondata sulla definizione di scienza come conoscenza della causa e della necessità delle conclusioni. Nel suo significato attuale, la filosofia della s. può essere fatta risalire al dibattito sul metodo che ha coinvolto i massimi protagonisti della rivoluzione scientifica, e segnato – in concomitanza con i profondi mutamenti concettuali e sperimentali delle scienze – la riflessione gnoseologica moderna, dalla riforma empiristico-induttiva di F. Bacone ai procedimenti galileiani e newtoniani d'indagine matematica dei fenomeni fisici, dalla riflessione cartesiana sul ruolo euristico e dimostrativo dell'analisi alla dottrina kantiana della struttura categoriale dell'intelletto e dell'idealità trascendentale degli oggetti dell'esperienza. Con il Cours de philosophie positive (1830-42; trad. it. Corso di filosofia positiva) di Comte, il Philosophy of inductive sciences (1840) di Whewell e il System of logic ratiōnative and inductive (1843, trad. it., Sistema di logica deduttiva e induttiva) (→) di Mill ha inizio il processo di autonomizzazione dello studio delle problematiche generali del metodo scientifico, indotto dal progressivo frammentarsi di molti dei tradizionali ambiti di ricerca di pertinenza filosofica nelle singole scienze – sorte dalla ristrutturazione illuministica e positivista dell'enciclopedia del sapere – e sollecitato, a cavallo tra Otto e Novecento, dai rivolgimenti teorici irreversibili in vasti settori della ricerca matematica, logica e fisica.

Filosofia della scienza e crisi dei fondamenti: strumentalismo e convenzionalismo. La riflessione contemporanea sulla natura, i principi e i contenuti della ricerca scientifica si è sviluppata a

partire dalla crisi dell'immagine meccanicistica della natura e dalla rifondazione delle principali discipline scientifiche, segnata dall'emergere di nuovi quadri teorici e di inediti settori di ricerca (logica matematica, geometrie non-euclidee, termodinamica, elettromagnetismo, fisica relativistica, meccanica quantistica, ecc.). Si tratta di radicali trasformazioni che hanno investito l'impalcatura categoriale su cui poggiava la scienza classica, e posto in crisi i principi metodologici affermatasi dai tempi di Galilei e Newton, minando in partic. il rapporto classico tra l'a priori e gli elementi empirici, contingenti, della conoscenza scientifica. Il primo grande tentativo di costituzione di una teoria empiristica aggiornata della conoscenza scientifica fu compiuto da Mach – professore di fisica sperimentale all'univ. di Praga (1867-95) e di storia e teoria delle scienze induttive a Vienna (1895-1901) –, autore di importanti contributi in alcuni dei più avanzati settori della ricerca tardo-ottocentesca (meccanica, acustica, elettrologia, ottica, termodinamica, idrodinamica, psicologia della percezione). Gli studi svolti sulla fisiologia della sensazione e la maturata consapevolezza dei limiti della riduzione della fisiologia a meccanica applicata, teorizzata da Helmholtz, condussero Mach al riesame sistematico dei presupposti gnoseologici del meccanicismo, alla denuncia di ogni dimensione aprioristica e metafisica della conoscenza, alla negazione della possibilità di oltrepassare l'esperienza alla ricerca di realtà inosservabili, al rifiuto epistemico delle assunzioni atomistiche della fisica classica. È in questo orizzonte teorico che Mach sviluppò posizioni affini all'empiricocriticismo di R. Avenarius, che ammetteva l'esistenza di un unico principio regolativo dei fenomeni fisici e psichici, il principio di economia o di «minimo sforzo», governante tanto l'adattamento degli organismi all'ambiente, quanto la dinamica dei concetti scientifici, ridotti a meri strumenti di riorganizzazione dell'esperienza, aventi per scopo non la riproduzione della struttura del reale, ma il perfezionamento delle funzioni adattive dell'organismo umano. Un'analogia prospettiva positivista radicale, fondata sul primato epistemico dell'esperienza sensibile, è all'origine dei lavori dedicati da Mach alla storia della fisica, tra cui il celebre *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (1883; trad. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*), che contestava la priorità logica ed epistemologica attribuita dalla scienza classica alla meccanica, sviluppando una critica dei suoi fondamenti metafisici (i concetti newtoniani di spazio, tempo e velocità assoluti), a cui in opere di ampio respiro filosofico – *Die Analyse der Empfindungen* (1886; trad. it. *Analisi delle sensazioni*) ed *Erkenntnis und Irrtum* (1905; trad. it. *Conoscenza ed errore*) – farà seguito la negazione, sia in fisica sia in psicologia, delle nozioni di sostanza e di causa. All'opera di Mach si può accostare quella di Duhem, fisico teorico e storico della scienza, che ha elaborato un'epistemologia d'impronta strumentalistica e convenzionalistica, in cui è sottolineato il carattere «economico», classificatorio e formale della teoria fisica, costituita da «un sistema di proposizioni matematiche, dedotte da un ristretto numero di principi, che hanno lo scopo di rappresentare nel modo più semplice, più completo e più esatto, un insieme di leggi sperimentali» (*La théorie physique*, 1904-1906; trad. it. *La teoria fisica*). All'immagine della teoria fisica come un complesso di ipotesi teoriche che possono essere sempre riformulate con una più sofisticata strumentazione formale, è connessa la tesi duhemiana, destinata ad ampi sviluppi nella filosofia della s. del secondo Novecento, dell'inesistenza di esperimenti cruciali in grado di mettere in discussione una singola ipotesi (olismo metodologico), giacché «la realizzazione e l'interpretazione di qualunque esperienza fisica implicano l'adesione a tutto un insieme di proposizioni teoriche. Il solo controllo sperimentale della teoria fisica che non sia illogico consiste nel confrontare l'intero sistema della teoria fisica con tutto l'insieme delle leggi sperimentali e nel valutare se il secondo insieme è rappresentato dal primo in maniera soddisfacente». Inserendosi nel quadro di una ricostruzione storica della scienza sostanzialmente continuista, guidata dall'idea dell'evoluzione graduale del sapere scientifico, l'olismo

metodologico di Duhem riflette la tesi del progressivo avvicendamento, in campo teorico, di teorie più semplici ed eleganti a costrutti via via riformulati con complessi formalismi, che hanno perso capacità esplicativa. Negli stessi anni Poincaré – matematico e fisico francese, tra le massime personalità scientifiche dell'età a cavallo tra 19° e 20° sec. – elaborò un vasto progetto epistemologico di matrice convenzionalistica, variamente articolato in relazione alle diverse scienze prese in esame, nel quale si incontrano tesi parzialmente convergenti con quelle di Mach e Duhem. Anche per Poincaré le teorie scientifiche non colgono la struttura ultima del reale, non sono né vere né false, ma si distinguono in virtù della loro maggiore o minore «semplicità» e «comodità» esplicativa. La scienza è definita da Poincaré innanzitutto come «una classificazione, un modo di avvicinare fatti che le apparenze separavano benché fossero legati da qualche parentela naturale e nascosta. La scienza, in altri termini, è un sistema di relazioni. E, come abbiamo appena detto, è soltanto nelle relazioni che deve essere cercata l'oggettività; sarebbe vano cercarla negli enti considerati in maniera isolata gli uni dagli altri» (*La science et l'hypothèse*, 1902; trad. it. *La scienza e l'ipotesi*). Nelle opere che dedicò al dibattito sui fondamenti della matematica, allo statuto della geometria euclidea, al significato e al valore delle nuove teorie fisiche, Poincaré giunse ad accentuare la dimensione intuitivo-costruttiva del soggetto conoscitivo, sottolineando l'insostituibile ruolo euristico della componente ipotetica. Avverso al logicismo di Peano, Hilbert e Russell, Poincaré affermò il carattere puramente convenzionale degli assiomi geometrici, ritenendo la geometria euclidea soltanto più «comoda» di quelle non-euclidee, perché più semplice e in accordo con le proprietà percepite dei solidi naturali. Gli studi condotti in nuovi settori di ricerca della fisica teorica (cinetica dei gas, termodinamica, oscillazioni hertziane, elettromagnetismo, dinamica dell'elettrone, teoria dei quanti di Planck), portarono Poincaré a maturare la convinzione della natura irreversibile della crisi dei fondamenti della scienza classica (inesistenza dello spazio e del tempo assoluti, impossibilità dell'intuizione diretta dell'uguaglianza di durata e della simultaneità di due eventi che si realizzano in luoghi distanti, ecc.), argomentata in saggi che hanno esercitato una profonda influenza sull'epistemologia novecentesca.

Filosofia della scienza e neopositivismo logico. Il programma di una filosofia scientifica capace di rielaborare in un nuovo rigoroso quadro epistemico le ripercussioni concettuali delle rivoluzionarie scoperte della fisica quantistica e relativistica, del procedere dell'indagine sui fondamenti della matematica e sull'assiomatizzazione della logica formale, fu formulato dal gruppo assai composito di filosofi e scienziati che si raccolsero, nel primo dopoguerra, attorno ai Circoli di Vienna e di Berlino, riconoscendosi nella duplice eredità del fenomenismo di Mach e Avenarius e del logicismo di Frege, Russell e Wittgenstein. Nell'opera-manifesto *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (1929; trad. it. *La concezione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna*), H. Hahn, Neurath e Carnap riassumono il senso complessivo della nuova filosofia scientifica in due tesi di fondo: «Primo, essa è empiristica e neopositivistica: si dà solo conoscenza empirica, basata sui dati immediati. In ciò si ravvisa il limite dei contenuti della scienza genuina. Secondo, la concezione scientifica del mondo è contraddistinta dall'applicazione di un preciso metodo, quello, cioè, dell'analisi logica». I punti programmatici del neopositivismo, al di là delle specifiche posizioni teoriche assunte dagli esponenti del movimento e dalle personali evoluzioni teoriche, si possono ridurre schematicamente nell'identificazione del significato di una proposizione con il metodo della sua verifica empirica; nel superamento di ogni metafisica, in quanto costituita di concetti inverificabili empiricamente, e perciò puramente illusori, privi di senso; nella definizione della filosofia come «attività chiarificatrice», la cui funzione consiste nello stabilire i criteri di significanza e nel discriminare

gli enunciati cognitivamente significanti; nella classificazione degli enunciati significanti secondo la dicotomia analitico/sintetico, veri i primi in funzione della loro forma logica, i secondi del significato dei termini; nella netta separazione tra osservazione e teoria; nella natura logico-formale e deduttiva delle teorie scientifiche, che hanno il compito di tradurre i protocolli di ricerca in un linguaggio predittivo e normativo; nella distinzione tra «contesto della scoperta» (le circostanze psicologiche o sociali in cui una scoperta scientifica si realizza) e «contesto della giustificazione» (la base logica per giustificare la credenza nei fatti che sono stati scoperti); nella visione unitaria del sapere, che comprende sia le scienze naturali sia quelle sociali in un unico modello epistemico, fondato sull'assunzione monistica dell'omogeneità ontologica di tutte le realtà esperibili. Alla tesi fondamentale dell'unità della scienza e del suo metodo si riallaccia il programma fisicalista, affermatosi soprattutto ad opera di Neurath e Carnap, di riduzione di tutte le proposizioni scientifiche a enunciati formulabili nel linguaggio della fisica, ovvero a designazioni spazio-temporali e a predicati osservativi, programma che escludeva dal discorso scientifico tutte le istanze non riconducibili ai dati immediati dell'esperienza. Dal programma di unificazione fisicalista delle scienze, che trovò negli Stati Uniti nuovo terreno di sviluppo dopo la diaspora dall'Europa (a causa dell'avvento del nazismo) del movimento neopositivista, prese corpo l'ambizioso progetto, mai completato, dell'International encyclopedia of unified science, il cui primo fascicolo fu pubblicato nel 1938 a Chicago da Neurath, Carnap e Morris. Oltreoceano il neopositivismo trovò ampia diffusione, improntando profondamente la filosofia accademico-scientifica americana, grazie soprattutto all'insegnamento di Carnap e Reichenbach, e stabilendo un proficuo rapporto di scambio teorico con la tradizione pragmatistica e con quella analitica. Fu soprattutto Quine a compiere, negli anni Cinquanta, il processo di integrazione tra le metodologie di analisi e le problematiche del Circolo di Vienna, e gli assunti epistemologici del pragmatismo, sottoponendo a critica i «dogmi» neopositivistici del riduzionismo («l'idea che ciascuna proposizione, presa di per sé e isolata dalle altre, si possa confermare o infirmare», *Two dogmas of empiricism*, 1951; trad. it. *Due dogmi dell'empirismo*) e della distinzione tra enunciati analitici ed enunciati sintetici, nella difesa di un empirismo attenuato, che recupera elementi dell'olismo metodologico di Duhem.

Popper e il falsificazionismo. Formatosi a stretto contatto con il Circolo di Vienna, Popper sviluppò sin dagli anni Trenta una critica sistematica dell'identificazione neopositivista del significato di una proposizione con il metodo della sua verifica empirica, muovendo dalla critica humiana del procedimento induttivo, secondo la quale è logicamente impossibile far scaturire da una somma di casi particolari una legge universale. Se non si possono inferire asserzioni universali da asserzioni singolari, se cioè il principio d'induzione neopositivistico è inattuabile, allora nessuna teoria scientifica può essere messa alla prova della verifica empirica («per quanto numerosi siano i casi di cigni bianchi che possiamo aver osservato, ciò non giustifica la conclusione 'tutti i cigni sono bianchi'», *Logica della scoperta scientifica*, 1934), ma è sufficiente un unico esperimento contrario per falsificarla. Popper dichiara quindi che è la falsificabilità, e non la verificabilità, il criterio di scientificità di una teoria, e di demarcazione tra scienza e non scienza, invertendo l'immagine neopositivistica delle procedure di ricerca: la scienza non muove dalle osservazioni alla costruzione delle teorie, ma dalla formulazione di congetture che vengono sottoposte al controllo dei fatti mediante tentativi di confutazione. La base del processo di falsificazione è affidata da Popper a enunciati elementari («asserzioni-base»), aventi la forma di asserzioni singolari di esistenza, intersoggettivamente controllabili e accettate dalla comunità dei ricercatori. Ciò significa secondo Popper che, a differenza dei protocolli osservativi neopositivistici, «la base empirica delle scienze oggettive non ha in sé nulla di 'assoluto'», e che

l'impresa scientifica è sempre caratterizzata dall'essere un edificio precario, «costruito su palafitte» poggianti non su una base naturale data una volta per tutte, a cui fa riscontro il carattere provvisorio e congetturale delle ipotesi scientifiche. Tale riconoscimento non implica per Popper il relativismo o lo scetticismo, perché l'obiettivo della scienza resta la verità, secondo una concezione del mondo articolata in un modello triadico: il 'mondo 1' dei fatti materiali; il 'mondo 2' degli stati di coscienza soggettivi; il 'mondo 3' dei pensieri e delle teorie, costruzioni oggettive che possono essere vere o false a seconda della corrispondenza o meno con la realtà fattuale. Come chiarito da Popper sotto la spinta delle critiche rivoltegli da Kuhn e da altri esponenti della filosofia della post-empiristica, una teoria scientifica non entra in crisi e viene soppiantata in virtù di esperimenti cruciali che la falsificano: il principio di falsificazione non è un indice assoluto di verità, ma un semplice strumento per stabilire un criterio temporaneo di scelta tra ipotesi rivali, oltre che un criterio di demarcazione tra teorie scientifiche e teorie non-scientifiche, come la metafisica, la quale, pur non essendo scienza, non è affatto positivisticamente ridotta a non senso. Le teorie metafisiche, non empiricamente corroborabili ma razionalmente «criticabili», hanno esercitato ed esercitano secondo Popper una funzione regolativa e propulsiva nei confronti della ricerca empirica, impensabile senza quadri metafisici generali, «che determinano non solo quali problemi esplicativi sceglieremo di affrontare, ma anche quali tipi di risposte considereremo idonee, soddisfacenti o accettabili» (Poscritto alla Logica della scoperta scientifica, vol. 3°).

L'epistemologia post-positivistica: filosofia e storia delle scienze. L'idea popperiana della fallibilità e congetturalità della conoscenza scientifica ha dato luogo, nel secondo Novecento, a un vasto dibattito epistemologico, a partire dal riconoscimento dell'impossibilità non solo di ricondurre storicamente il metodo scientifico all'osservanza di regole univoche, ma anche di una giustificazione puramente razionale delle teorie scientifiche e della loro incommensurabilità, sottolineate in partic. da Kuhn e Feyerabend. Formatosi in origine come fisico, Kuhn ben presto rivolse i propri interessi alla storia della scienza, occupandosi in partic. di due dei maggiori spartiacque teorici delle moderne scienze fisiche, la rivoluzione copernicana e la meccanica quantistica. Nella fortunatissima *The structure of scientific revolutions* (1962; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*) Kuhn ha presentato un'immagine della scienza alternativa a quella neopositivistica e popperiana. L'immagine kuhniana della scienza sviluppava in maniera originale tematiche proprie della tradizione francese di studi storico-epistemologici (Koyré) e dell'olismo metodologico di Quine, richiamandosi al principio gestaltico della non distinzione osservazione-teoria, e alla funzione determinante del linguaggio sulla categorizzazione del mondo, teorizzata dal secondo Wittgenstein e dalla linguistica di B.L. Whorf. Le teorie scientifiche, sostiene Kuhn, sono formulate all'interno di «paradigmi», quei complessi di teorie, modelli di ricerca e pratiche sperimentali «ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore». La scienza per Kuhn si evolve passando da fasi in cui un certo paradigma è generalmente accettato (fasi di «scienza normale») a periodi di crisi, in cui il paradigma dominante mostra l'assommarsi di anomalie irriducibili e sorgono paradigmi rivali capaci di sostituirlo, determinando l'apertura di una fase «rivoluzionaria», che si conclude con l'affermazione di un nuovo paradigma, e la ripresa di una fase di scienza normale. Considerati alla stregua di quadri di riferimento per la definizione dei fenomeni, i diversi paradigmi kuhniani in conflitto non possono confrontarsi sulla base di un linguaggio neutrale comune, risultando reciprocamente incommensurabili («paradigmi successivi ci dicono cose differenti sugli oggetti che popolano l'Universo e sul comportamento di tali oggetti»). Tale incommensurabilità

impedisce il confronto critico in senso popperiano fra i diversi paradigmi in conflitto, abolendo ogni criterio di scelta normativo o super-paradigmatico, compresa l'esistenza di esperimenti cruciali capaci di falsificazione o corroborazione. La decisione di accogliere un paradigma sfugge al calcolo o alla ricostruzione razionale, si presenta come un «salto gestaltico», una «conversione»: come scrive efficacemente Kuhn, «i singoli scienziati abbracciano un nuovo paradigma per ogni genere di ragioni, e di solito per parecchie ragioni allo stesso tempo. Alcune di queste ragioni – per es., il culto del Sole che contribuì a convertire Keplero al copernicanesimo – si trovano completamente al di fuori della sfera della scienza. Altre ragioni possono dipendere da idiosincrasie autobiografiche e personali. Persino la nazionalità o la precedente reputazione dell'innovatore e dei suoi maestri può talvolta svolgere una funzione importante». La radicale presa di distanza dell'epistemologia kuhniana dalla filosofia della s. neopositivistica e popperiana ha rilanciato nel panorama filosofico contemporaneo posizioni antiempiristiche (i 'fatti' sono sempre theory laden, «carichi di teoria»), riconoscendo all'accurata ricostruzione della storia delle scienze e delle diverse forme di razionalità scientifica (con la messa in luce dei suoi condizionamenti extrascientifici) che si sono succedute nel corso della storia della civiltà un cruciale ruolo epistemico, connesso al rigetto della tradizionale idea del progresso scientifico, sia nella forma positivista dell'accumulo progressivo di certezze fattuali che in quella popperiana dell'approssimazione asintotica alla verità. Particolare attenzione al problema del ruolo epistemico della storia delle scienze è stata prestata da Lakatos nel suo sistematico confronto con le tesi di Popper e quelle di Kuhn. Dell'epistemologia popperiana Lakatos contesta l'incapacità di spiegare la sopravvivenza, ben nota agli storici della scienza, di teorie sottoposte a confutazione. Spesso, osserva Lakatos, le teorie nascono già confutate sul piano empirico da 'fatti' che con esse non si accordano. Piuttosto che singole congetture sottoposte a confutazioni, nella storia della scienza sono entrati in competizione e si sono avvicendati complessi di teorie, di «programmi di ricerca» articolati in un nucleo di assunzioni di fondo, per convenzione considerate immuni da falsificazioni, e da una 'cintura protettiva' di ipotesi ausiliarie, che definiscono le linee della ricerca e consentono al programma di salvaguardare il nucleo di ipotesi fondamentali dalle smentite fattuali fin quando esso è in grado di produrre «slittamenti di problema progressivi», dando luogo a teorie che prevedono fatti nuovi, alcuni dei quali constatati. All'immagine kuhniana di una storia della s. che procede per improvvise rivoluzioni e 'conversioni', Lakatos oppone l'esistenza di un criterio razionale di valutazione dei programmi di ricerca, fondato sul confronto tra complessi di teorie che si dimostrano nel corso del tempo progressivi e quelli che a lungo andare degenerano, cessando di produrre nuove previsioni. In ogni caso, per Lakatos il progresso di un programma di ricerca non è indice di un progresso conoscitivo, data l'impossibilità di stabilire il fondamento oggettivo ultimo dello sviluppo empirico delle teorie. Le posizioni kuhniane hanno trovato in Feyerabend una rielaborazione emblematica e provocatoria. A partire dall'analisi dello statuto del linguaggio osservativo in microfisica, oggetto della sua tesi di dottorato, Feyerabend ha sviluppato una critica sistematica dei principi dell'empirismo logico e del razionalismo critico di Popper, maturata nel confronto con l'epistemologia dei programmi di ricerca di Lakatos. Questi, secondo Feyerabend, è costretto dai suoi stessi assunti epistemici a riconoscere che non si può criticare razionalmente il perdurare dell'adesione di uno scienziato a un programma in degenerazione, nella speranza che si riveli in seguito progressivo. Ciò implica per Feyerabend il fallimento di ogni tentativo di salvaguardia della metodologia di impostazione normativa, e il rifiuto di tutti i principi procedurali prescrittivi, approdante a una concezione 'anarchica' della conoscenza, fondata sul principio dell'anything goes, «qualsiasi cosa può andar bene» (Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza, 1975), che reclama l'inesistenza di canoni assoluti di razionalità e del primato della

scienza sulle altre forme del sapere e delle attività umane (arte, religione, ecc). Le tesi di Kuhn, Lakatos e Feyerabend hanno aperto un dibattito epistemologico particolarmente vivace tra gli anni Sessanta e Ottanta, dall'ampia risonanza filosofico-scientifica, determinando la proliferazione in filosofia della s. di posizioni teoriche irriducibili a un denominatore comune. Un'impostazione eminentemente storica all'analisi dei programmi di ricerca scientifici è ravvisabile in molti sociologi della scienza di lingua anglosassone (Barry Barnes, Harry Collins, David Bloor, ecc.) influenzati dall'immagine kuhniana dell'alternarsi di paradigmi scientifici. Dall'olismo metodologico e semantico di Quine, e dal suo programma di risoluzione dei tradizionali problemi gnoseologici con gli strumenti concettuali delle scienze empiriche (psicologia cognitiva, neurofisiologia, ecc.), si è sviluppato un orientamento alla naturalizzazione dell'epistemologia, che si è innestato nell'epistemologia evoluzionistica di Lorenz, D.T. Campbell, Popper, Toulmin, ecc. e in vari indirizzi del «costruttivismo radicale» dell'oggetto cognitivo (Goodman, von Foerster, ecc.). A partire dagli anni Ottanta si è affermato, in chiave antirelativistica, un movimento di rivalutazione della componente empirica e operativa della scienza – già rivendicata nella prima metà del Novecento da Bachelard, che aveva posto in primo piano il nesso indissolubile di scienza e tecnica (*Le rationalisme appliqué*, 1949; trad. it. *Il razionalismo applicato*) – volto a difendere l'autonomia delle pratiche sperimentali da quelle linguistico-teoriche (Ian Hacking, Cartwright, Peter L. Galison, David Gooding, ecc.), che recupera idee di tradizione pragmatista (in partic. Dewey) e operazionista (Bridgman), riconnettendosi per alcuni aspetti all'«epistemologia genetica» di Jean Piaget, in cui aveva acquistato ruolo centrale nella formazione dei concetti scientifici fondamentali l'azione del soggetto cognitivo sul mondo esterno. In vari settori della ricerca scientifica si è infine venuta configurando una vasta tendenza antiriduzionistica, culminata in una «epistemologia della complessità», che sottolinea gli elementi di circolarità, discontinuità, non-linearità, aleatorietà dei processi naturali, biologici, psicologici e sociali (Morin, Ilya Prigogine, Henri Atlan, ecc.).

Scolastica

Dal lat. mediev. *scholastica*, femm. sostantivato dell'agg. *scholasticus*. Il termine, in questa accezione sostantivata, ha la sua origine nel Rinascimento, e deriva dalla parola *scholasticus*, che indicava, già nel Medioevo, il maestro che dirigeva una scuola o semplicemente vi insegnava; questo senso 'professionale' della parola fu dagli umanisti preso a indicare tutto un orientamento di pensiero, quello appunto che nasce dalle *scholae* medievali rappresentate dagli scolastici. Va anche detto che nella sua origine umanistica il termine s. ha un significato tendenzialmente spregiativo, in quanto indicherebbe una filosofia istituita tradizionalmente nelle scuole e legata a un'impostazione metafisico-teologica; significato questo che è restato anche in molta storiografia moderna, soprattutto ottocentesca. Gli studiosi hanno discusso sulla possibilità di raccogliere attorno ad alcuni principi comuni la filosofia medievale, che in realtà è estremamente complessa, includendo posizioni speculative diversissime: platonismo e aristotelismo, accettazione o repulsa delle tecniche logiche applicate al dogma, misticismo affettivo o speculativo, ecc. Così pure si è discusso se con il termine «filosofia medievale» debbano intendersi tutte le varie forme di pensiero dell'età media – quindi anche la speculazione propriamente 'teologica' – o solo quelle impegnate in problemi di pura filosofia, indipendentemente dalla rivelazione e dalla tradizione dogmatica. Si può notare tuttavia che indubbiamente la s. presenta dei motivi fondamentali comuni: un atteggiamento di ossequio di fronte alla fede, che può manifestarsi sia come repulsa di ogni speculazione puramente razionale, sia come approfondimento, attraverso la filosofia, dei dati rivelati; una tradizione filosofica comune, che trova il suo fondamento nella speculazione

platonico-agostiniana e successivamente (ma con varie posizioni comuni a quella), nell'aristotelismo; infine una tecnica di studio e d'insegnamento, che, formatasi lentamente attraverso le scuole monastiche e cattedrali, giunge poi a piena maturità nelle università (struttura piramidale del sapere che dalle arti del trivio e del quadrivio giunge al suo coronamento nella teologia; procedimento sillogistico; organizzazione dei trattati come commento agli «autori» e *summae*; insegnamento mediante la *lectio* e la *quaestio*, ecc.). Quanto poi al senso da dare al termine «filosofia scolastica», può notarsi che questa si svolge in intima connessione all'insegnamento della fede e al magistero ecclesiastico: di qui il prevalere dei problemi metafisici, e soprattutto il continuo sforzo di elaborare una giustificazione filosofica dei dati rivelati, non con la pretesa di rendere razionale il dogma, ma piuttosto di prendere il dogma come fondamento del filosofare. La filosofia scolastica non s'intende se si muove da una definizione puramente razionalistica della filosofia (tale cioè che respinga i problemi dell'esperienza religiosa), e neppure può considerarsi come pura esplicazione di tecniche filosofiche mutuata dall'antichità, relegando nel campo della teologia le speculazioni sul dogma: è invece necessario intendere la filosofia nella sua più larga accezione, cioè come riflessione sui dati dell'esperienza, e quindi anche sui dati dell'esperienza religiosa che nutre l'animo del pensatore cristiano. Del resto va ricordato che la distinzione – che a volte diviene contrapposizione – di filosofia e teologia è estranea alla speculazione cristiana fino a tutto il 12° sec., che intendeva la teologia come il momento più alto della riflessione filosofica; quella distinzione si viene formulando invece nel corso del 13° sec., quando, per l'introduzione nell'Occidente latino del grande sistema aristotelico e dei commentatori arabi, s'intenderà per «filosofia» l'insegnamento di Aristotele, e per «teologia» la riflessione speculativa sui dati dell'esperienza cristiana: e da questo momento sarebbe erronea prospettiva storica ridurre la filosofia scolastica alla ripresa dell'opera e dei temi dello Stagirita, mentre è più aderente alla complessità della cultura medievale considerare come «filosofia» tutta la speculazione, anche quella che si organizza attorno ai dati rivelati come preparazione o esplicazione di questi. Si può tentare, secondo la comune opinione degli storici, la seguente periodizzazione della s., il cui inizio, nell'uso corrente, si pone alla fine della patristica (→).

Primo periodo, o prescolastica: dall'inizio del sec. 9° alla metà del sec. 11°. Scomparsi Boezio e Cassiodoro – che tentarono con la loro opera di trasmettere parte della cultura ellenistica e patristica ai secoli futuri – tramonta l'ultima luce della civiltà classica: i secoli successivi sono caratterizzati dall'estrema povertà di ogni espressione culturale, e le scuole monastiche impartiscono un magro insegnamento elementare, fondato sul manuale di Marziano Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*) e sulle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, mentre le poche opere di esegesi si fondano sui commenti di Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno, che spesso addirittura riassumono e trascrivono; abbiamo poi le «enciclopedie» di Beda e Rabano Mauro. I primi tentativi di una speculazione filosofico-teologica si hanno nel 9° sec., durante la rinascita carolingia, nutrita soprattutto da Boezio (che non è solo maestro di dialettica, ma di filosofia e teologia tramite la *Consolatio philosophiae* e i trattati teologici, opere da allora più volte commentate nel Medioevo) e da Agostino, che è il maestro di tutta la speculazione medievale e, ben più, di tutta la spiritualità cristiana. Alcuino s'impegna in procedimenti dialettici per spiegare il dogma trinitario (*De fide sanctae et individuae Trinitatis*), mentre il primo vigoroso affermarsi della dialettica si ha nel caso della controversia eucaristica tra Pascasio Radberto e Ratramno di Corbie, e di quella sulla predestinazione cui intervennero Ratramno, Gotescalco d'Orbais, Scoto Eriugena, Incmaro di Reims e altri. Ma indubbiamente il primo grande lavoro filosofico di questa età – uno dei monumenti speculativi del Medioevo – fu il *De divisione naturae* di Scoto

Eriugena. Nutrito alla filosofia neoplatonica tramite la lettura dello pseudo-Dionigi, di Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore (autori tutti che allora per la prima volta venivano «scoperti» dall'Occidente latino), egli costruisce un complesso sistema che spiega la derivazione del molteplice dall'uno e il ritorno di quello a questo secondo il tipico ritmo procliano della πρόοδος (descensus) e dell'ἐπιστροφή (reversio), così da sfumare i concetti di creazione e di grazia in quelli platonici di emanazione e partecipazione. Tuttavia il sistema di Scoto Eriugena non è – come alcuni storici hanno creduto – immanentistico o panteistico, perché egli resta sempre ancorato ai fondamentali principi della rivelazione (trascendenza, creazione, redenzione, grazia). Dopo l'età carolingia, la speculazione sembra ricadere in una grigia mediocrità fino ai primi decenni dell'11° sec. anche se non mancarono uomini di cultura come, per es., Gerberto di Aurillac e Fulberto di Chartres.

Secondo periodo: dal sec. 11° al 12°. Alcune grandi controversie che esplodono alla metà dell'11° sec. (problema delle investiture, questione degli universali, controversia berengariana) segnano il trapasso a questo nuovo periodo, che è caratterizzato dall'affermarsi della dialettica e dal suo progressivo predominio sulle altre arti liberali. E ben presto la dialettica passò facilmente anche sul terreno delle controversie teologiche: se ne ha la più cospicua manifestazione nell'opera di Berengario di Tours e nella sua dottrina eucaristica che Lanfranco di Pavia – suo grande avversario – denunciava appunto come fondata esclusivamente sul procedimento dialettico contro l'argomento di autorità. Questa controversia, che vede porsi il problema dei rapporti tra ragione e fede (risolto da Pier Damiani con l'assoluto predominio di questa su tutte le pretese dell'umana speculazione), s'interseca con l'altra sorta attorno al valore degli universali. S'incontrano qui due orientamenti opposti: da un lato, l'universale è concepito solo come «parola» (flatus vocis) senza alcuna realtà oggettiva e senza valore extramentale, pura costruzione del soggetto (nominalismo: Roscellino di Compiègne); dall'altra (è la posizione platonica, trasmessa soprattutto da Agostino e riaffermata nel modo più radicale da Scoto Eriugena), l'universale è concepito come una realtà oggettiva, extramentale (realismo platonico): l'universale esiste separato, e le cose sensibili ne sono pallida imitazione o partecipazione (prima posizione di Guglielmo di Champeaux, Oddone di Cambrai, Anselmo d'Aosta, ecc.). Si fa intanto avanti, sotto l'influenza degli scritti logici di Boezio e di Aristotele, una soluzione intermedia (concettualismo), secondo la quale gli universali non esistono separati, ma negli individui dai quali il soggetto può trarli (experientia collecta: Abelardo). Per il progresso del metodo scolastico hanno particolare valore in questo periodo Anselmo d'Aosta e Abelardo. Il primo – ancorato al realismo platonico-agostiniano – tenta la trattazione filosofica dei grandi problemi teologici e metafisici: esistenza di Dio, trinità, libertà e grazia (già questa assunzione monografica di problemi teologici staccata dal diretto riferimento alla Scrittura è fatto di notevole importanza nello sviluppo del metodo scolastico). Su questi argomenti egli cerca le «rationes necessariae», volutamente prescindendo dall'auctoritas scritturale che offre pur sempre i temi alla sua speculazione («fides quaerens intellectum»): in questo senso non solo vanno ricordati il Proslogion e il Monologion (che elaborano le prove dell'esistenza di Dio, sul piano ontologico il primo, sulla via del realismo platonico il secondo), ma soprattutto il De trinitate, perché prende a oggetto di riflessione filosofica una verità rivelata (ma andrà ricordato che per Anselmo, così come per Abelardo, coerentemente alla tradizione agostiniana, non vi è eterogeneità tra la ratio dell'uomo e la ratio che è a fondamento della rivelazione, perché l'una e l'altra, sia pur diversamente, sono espressioni del Verbo, ratio veritatis). Abelardo, d'altro lato, è il primo a tentare una trattazione sistematica dei problemi teologici, con il sussidio della logica alla quale egli dedica molteplici opere (commenti ad Aristotele), e nella convinzione della possibilità di

utilizzare le dottrine filosofiche (soprattutto platoniche) nel discorso teologico per la loro affinità agli insegnamenti cristiani a causa della *revelatio* di cui anche i pagani furono partecipi. Sicché Anselmo e Abelardo possono ben essere considerati come i padri del metodo scolastico; la loro opera fu poi continuata soprattutto da Gilberto Porretano e Alano di Lilla, del quale sono da ricordare in partic., da questo punto di vista, le *Regulae theologicae* e le *Distinctiones*. Frattanto, nella prima metà del 12° sec., tutto l'orizzonte culturale si fa più vasto: mentre sorgono le nuove scuole e assistiamo al fiorire delle scuole cattedrali e al nascere delle università, entrano nell'Occidente latino le prime traduzioni di autori greci e arabi (da Aristotele a Tolomeo, da al-Fārā' bī ad Avicenna), che si fanno sempre più numerose nel corso del secolo e si coronano nella prima metà del 13° sec. con la traduzione – tra gli altri – di Averroè e l'ingresso dei suoi commenti nelle università. La prima testimonianza del nuovo impegno culturale dell'Occidente latino si ha nella prima metà del 12° sec., che, accanto alla scuola di Abelardo – e a quelle di Orléans, Montpellier, Bologna, ecc. – vede fiorire la scuola di Chartres, centro di cultura platonica in cui si congiungono gli studi letterari a quelli filosofici e scientifici (Bernardo di Chartres, Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre, Giovanni di Salisbury); è anche l'epoca delle prime *summae* o raccolte sistematiche di sentenze teologiche che si formano parallelamente alle prime organiche raccolte canonistiche (tra le raccolte di sentenze avranno poi importanza fondamentale, perché adottate per secoli come libro di testo, le *Sentenze di Pietro Lombardo*, opera per sé di scarsissimo impegno speculativo).

Terzo periodo: la scolastica nei secc. 13° e 14°. La s. del 13° sec. ha due tratti caratteristici: l'accoglimento del materiale aristotelico e neoplatonico, che affluiva da fonti arabe e greche; la costruzione sistematica di un nuovo sapere che fa tesoro della cultura greco-araba recentemente scoperta, e che in vari modi risolve il problema del rapporto tra questo nuovo sapere e la tradizione speculativa cristiana. È in questo momento infatti che viene a confermarsi il problema del rapporto tra la filosofia (in genere identificata con l'aristotelismo) e la teologia, cioè con un sapere fondato sulla rivelazione e sulla tradizione speculativa cristiana. La prima metà del secolo si caratterizza per la progressiva assimilazione dell'aristotelismo, che, malgrado le condanne, entra rapidamente nelle facoltà delle arti (nel 1255 entra negli statuti) e si impone, con i suoi metodi, nell'insegnamento della teologia. Tuttavia, troppe erano le differenze tra la filosofia cristiana quale si era venuta sviluppando nei secoli precedenti e la filosofia aristotelica; sicché, anche dopo l'adozione delle opere di Aristotele nei programmi universitari, forti furono le opposizioni alla sua filosofia, soprattutto sui problemi dell'origine del mondo, della provvidenza, della forma sostanziale e dell'immortalità dell'anima. Si vennero così delineando varie correnti all'interno della filosofia scolastica: l'agostinismo, che, pur differenziandosi dall'agostinismo tradizionale per l'accettazione della fisica aristotelica, sottolineava le insanabili divergenze tra aristotelismo e filosofia cristiana e respingeva le varie forme di concordismo, mentre ciò che utilizzava di Aristotele lo sottoponeva a una interpretazione platoneggiante, aiutato in ciò dai commenti di Avicenna (onde si è anche parlato di agostinismo avicennistico); l'averroismo, caratterizzato dall'accettazione dell'interpretazione di Aristotele data da Averroè, che faceva proprie in sede «filosofica» (cioè all'interno della filosofia aristotelica) le tesi peripatetiche, senza preoccuparsi della loro divergenza dal pensiero cristiano, anzi spesso sottolineando tale divergenza (l'averroismo fu condannato da Stefano Tempier nel 1277); il tomismo, che tentava invece il più completo concordismo tra Aristotele e cristianesimo, sottoponendo lo Stagirita a un processo di reinterpretazione, in polemica soprattutto con Averroè: per questo atteggiamento concordistico, il tomismo non andò esente da condanne da parte di coloro che denunciavano in esso il tentativo «de Aristotele haeretico facere omnino catholicum». Tuttavia il tomismo non

tardò a conquistare molte scuole teologiche, soprattutto domenicane, sì da essere considerato più tardi, con parziale prospettiva storica, come la migliore espressione della filosofia scolastica. Queste varie correnti, che nella seconda metà del 13° sec. giunsero alla loro piena maturazione (ne sono massimi esponenti, rispettivamente, Bonaventura da Bagnoregio, Sigieri di Brabante, Tommaso d'Aquino), rappresentano un punto saliente della speculazione scolastica impegnata, sia pure con prospettive diverse, in un vasto sforzo di sintesi che si manifesta nei grandi commenti alle Sentenze, nelle summae e nei commenti ad Aristotele. Ma se l'impegno di questi pensatori si orientò soprattutto sul piano metafisico-teologico, non va dimenticato che le opere di filosofia naturale di Aristotele e degli Arabi promossero un movimento scientifico di notevole significato, che, se trova i suoi primi cenni nelle farraginose opere di Alberto Magno, si afferma più chiaramente in Roberto Grossatesta e R. Bacon. Il 14° sec., in cui le varie correnti del secolo precedente trovano i loro continuatori ma anche i critici più acuti, è spesso presentato come epoca di decadenza e dissoluzione: è prospettiva fallace, che parte dal presupposto che il punto culminante della s. sia rappresentato dalla «sintesi tomistica» di aristotelismo e cristianesimo. In realtà, se si osserva l'effettivo sviluppo del pensiero filosofico nel 14° sec., vi si troverà una revisione critica delle prospettive elaborate nel 13° sec. e un approfondimento delle antinomie che in quelle prospettive erano insite. Lo sviluppo e la critica avvengono su un piano prevalentemente logico-metafisico (solo più tardi, con il Rinascimento, si avrà il definitivo superamento dell'aristotelismo con gli strumenti delle nuove scienze): è l'opera dei maestri francescani, e in partic. di Giovanni Duns Scoto, di Guglielmo di Occam e, non ultimo, di Nicola di Autrecourt. Questi pensatori portarono la loro critica su alcuni principi fondamentali della gnoseologia e della metafisica aristotelico-tomistica: contro la dottrina della conoscenza astrattiva dell'universale sostennero il primato di quella intuitiva del particolare; contro la teoria dell'individuazione tramite la materia signata esaltarono in ogni individuo un principio interno, autonomo, d'individualità; contro la pretesa di dimostrare con l'aristotelismo le verità del cristianesimo vollero limitare la portata della sillogistica aristotelica. Duns Scoto avvia la critica al tomismo con la sua dottrina dell'haecceitas, che costituisce il principio d'individuazione proprio di ciascun individuo; d'altro lato, la sua valorizzazione della volontà si contrapponeva al rigido intellettualismo aristotelico. Ma è soprattutto Guglielmo di Occam che si pone come uno dei più acuti critici dell'aristotelismo; egli insiste sull'assoluta priorità dell'individuale, nega ogni valore metafisico e gnoseologico agli universali, da lui ridotti a schemi pratici per ordinare la realtà concreta, limita le possibilità della ragione aristotelica, e – sul piano politico – nega l'assoluta teocrazia papale. Sulla linea di questo pensiero, come suo critico sviluppo, si trova Nicola di Autrecourt, che mostra l'assurdità della dottrina aristotelico-tomistica (in parte accettata ancora dai maestri francescani) della specie intenzionale e nega la validità dei concetti metafisici di sostanza e di causa: in loro vece pone, come unico fondamento di certezza, l'esperienza e i giudizi analitici. Si supera così lentamente l'edificio della filosofia-teologia aristotelico-tomistica e si apre una nuova problematica. Frattanto si sviluppano nuove importanti dottrine scientifiche, come quelle dell'impetus e del calcolo matematico applicato ad alcuni fenomeni: via che sarà ripresa e allargata dalla scienza del Rinascimento. Né di minore interesse è, nel 14° sec., il ritorno della dialettica neoplatonica, tramite soprattutto le opere di Proclo, tradotte nel 13° sec. da Guglielmo di Moerbeke: il platonismo trova la sua prima affermazione nell'ambiente della scuola di Colonia, in Teodorico di Vriberg, in Bertoldo di Moosburg (che scrisse un largo commento alla *Elementatio theologica*) e in Eckhart di Hochheim che tocca i vertici della speculazione parmenidea; la loro influenza, larga in Johannes Tauler e Dionigi il Certosino, alimenta poi la potente sintesi di Niccolò da Cusa. L'importanza di questa corrente neoplatonica – dal punto di vista del metodo scolastico – sta nella polemica contro la logica

aristotelica del finito e nel tentativo di elaborare una dialettica dei contrari capace di attingere l'infinito, mentre si supera la metafisica aristotelica che aveva organizzato il mondo in una rigida e chiusa gerarchia di esseri finiti. Così tutti questi orientamenti del 14° sec., lungi dal rappresentare una «decadenza», significano il travaglio critico dello spirito che a un metodo e a una sintesi quale si può vedere maturata nella seconda metà del 13° sec. viene sostituendo altri metodi, avanzando su nuove prospettive che i secoli seguenti riprenderanno, inverandole e superandole.

L'età moderna. Tuttavia le scuole nate dall'insegnamento dei maggiori maestri della s. (in partic. Tommaso d'Aquino e Duns Scoto), spesso identificantisi con ordini religiosi (per es., i domenicani più legati al tomismo, i francescani allo scotismo), garantiscono la prosecuzione dei problemi caratteristici della s. aristotelica nell'età moderna. In partic. la s. fiorisce nel 16° sec. (cosiddetta nuova scolastica) per opera di alcuni autori che riprendono direttamente dai grandi maestri medievali i temi fondamentali della loro speculazione e ne proseguono la tecnica espositiva: ne è uno dei massimi esponenti il cardinal Tommaso de Vio, detto il Gaetano, che commentò Aristotele e Tommaso (celebre è appunto il suo ampio commento alla *Summa theologiae*) non senza però rivedere varie posizioni tomistiche (concetto di analogia, principio di individuazione, possibilità di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima) avvicinandosi a posizioni scotistiche. Ma una vera e propria restaurazione della s. si ebbe per opera di alcuni spagnoli: Domingo Soto, Fonseca, Suárez, autore quest'ultimo delle *Disputationes metaphysicae*, che costituiscono il frutto maturo di tale movimento. Il quale peraltro, malgrado la sua acutezza speculativa, resta un po' ai margini della cultura rinascimentale orientata verso nuovi – e più critici – atteggiamenti di pensiero, alimentati dal patrimonio filosofico antico ormai più largo del solo peripatetismo e soprattutto nutriti delle nuove scienze che allargano l'orizzonte all'umano pensiero. Una ripresa e un rinnovamento della filosofia scolastica (sia come temi speculativi sia come oggetto di studi storici) si sono avuti alla fine del 19° sec. con la restaurazione del tomismo per opera di Leone XIII (→ neoscolastica).

Scozzese, scuola

Nome con il quale, per la regione dove nacquero e insegnarono il suo iniziatore e i suoi principali seguaci, è designata la scuola filosofica fondata da Reid (→) e fiorita nella seconda metà del 18° sec. e nei primi decenni del 19° sec. Reid, polemizzando contro lo scetticismo di Hume, si propone di rivendicare la possibilità di una scienza dello spirito e dei suoi valori, diretta all'accertamento di verità evidenti per sé, che ogni uomo constata mediante la semplice riflessione su sé medesimo, e che perciò possono chiamarsi «principi del senso comune». Questo ideale di una verità del senso comune resta il motivo dominante di tutta l'attività della scuola s., i cui principali seguaci sono stati: James Beattie, James Oswald, Alexander Gerard, Dugald Stewart, Thomas Brown, James Mackintosh. Continuatori della tradizione della scuola nel 19° sec. sono stati: William Hamilton, Henry L. Mansel, John D. Morell, Henry Calderwood, John Veitch.

Sensismo

Dottrina gnoseologica che considera ogni contenuto di conoscenza, non esclusi quelli tradizionalmente fatti procedere da superiori facoltà conoscitive, come derivato, o direttamente o indirettamente, dall'esperienza sensibile. La storia del s. può dirsi che s'iniziò quando, nell'età

postaristotelica, nasce la reazione contro la precedente tendenza a svalutare la conoscenza dei sensi a vantaggio di quella intellettuale: così sensisti sono gli epicurei e gli stoici, e a loro modo anche gli scettici. Nel Medioevo la repressione del senso nel campo etico si riflette, in quello gnoseologico, in una svalutazione della sua capacità conoscitiva. La vera fioritura del s. si ha invece quando la vecchia tradizione dell'empirismo inglese (Hobbes, Locke) assume un carattere spiccatamente sensistico, per l'esigenza di combattere ogni forma di innatismo e razionalismo, dimostrando come anche la cosiddetta conoscenza intellettuale provenga in ultima analisi da quella conoscenza sensibile che essa dispregia come inadeguata. Arma principale del s. è l'«associazionismo», di cui Locke è il massimo teorico, e che passa poi, insieme con il s. stesso, agli ideologi francesi (Condillac) e di qui alla cultura italiana del Settecento e del primo Ottocento. Così Ardigò sviluppa minutamente il s., quale base della gnoseologia del positivismo e del materialismo. Ma, data l'evoluzione che già il s. e l'empirismo di Locke aveva subito per opera di Berkeley e di Hume, l'empirismo più moderno (Stuart Mill, Mach, Avenarius) non è più sensistico soltanto nel senso gnoseologico, ma anche in quello metafisico.

Sociologia

Disciplina che ha per oggetto i fenomeni sociali indagati nelle loro cause, manifestazioni ed effetti e nei loro rapporti reciproci. Nata nell'Ottocento dall'esigenza comune di estendere allo studio dell'uomo, della società e della cultura gli stessi principi del metodo scientifico affermatosi nello studio dei fenomeni naturali, la s. si è andata articolando in una varietà di approcci differenti sotto il profilo dei principi metodologici e della scelta dell'oggetto specifico d'indagine.

I primi modelli teorici. I modelli organicistici della società proposti dai fondatori della s. risentivano fortemente dell'influsso del positivismo e dell'evoluzionismo ottocenteschi. Così Comte, che diede il nome alla nuova disciplina nella lezione n. 47 del suo *Cours de philosophie positive* (1839; trad. it. *Corso di filosofia positiva*) suddivideva la s. (definita anche fisica sociale) in una «statica» e una «dinamica», concependo la società come un organismo composto da altri organismi (la famiglia, le associazioni, le imprese economiche, le istituzioni politiche, ecc.) ognuno dei quali assolve una funzione specifica che contribuisce al funzionamento del tutto: Comte assegnava altresì agli scienziati il compito di guidare la società e garantirne l'armonico sviluppo. Un modello organicistico della società di stampo ancor più accentuatamente evoluzionistico è quello formulato da Spencer. Anche per Spencer, come per Comte, la società è un organismo le cui parti sono connesse tra loro da una rete di relazioni di interdipendenza. L'equilibrio che si genera tra le varie parti, tuttavia, non è mai statico bensì dinamico, sottoposto cioè a un continuo processo di evoluzione che si muove dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo. Il processo di evoluzione si mette in moto sotto la spinta della competizione: le risposte adattive degli organismi sociali alle sfide poste dall'ambiente generano nuove funzioni, e quindi nuovi organismi, con la conseguenza di innescare processi di differenziazione e di divisione del lavoro. Alla concezione positivista della scienza di Comte si rifà esplicitamente un altro padre fondatore della s., Durkheim, secondo il quale la s. deve rispettare la specificità del sociale (ossia non può spiegare il sociale se non attraverso il sociale stesso) e, come tutte le scienze, deve poggiare sull'osservazione metodica di fatti osservabili. L'oggetto proprio della s. saranno quindi i 'fatti sociali': modi di agire, di pensare e di sentire che esistono al di fuori delle coscienze individuali, e sono dotati di un potere coercitivo e imperativo in virtù del quale si impongono a esso con o senza il suo consenso (per es., norme giuridiche e morali, istituzioni, ecc.). Per Durkheim, la società viene prima degli individui, e non si può

partire dal comportamento degli individui, dalle loro motivazioni e dalla loro personalità, per arrivare alla società. Sulle orme di Comte, egli individua poi un nesso profondo tra forme della divisione del lavoro e forme della solidarietà sociale – il vincolo affettivo e psicologico che lega l'individuo al gruppo sociale –, distinguendo tra solidarietà meccanica (tipica delle società semplici e poco differenziate) e solidarietà organica (tipica delle società complesse, in cui si è sviluppata la divisione del lavoro e la differenziazione sociale, che rendono gli individui sempre più interdipendenti). Tuttavia la rapidità del mutamento sociale può dar luogo a fenomeni di anomia, ossia di indeterminatezza di valori e norme socialmente cogenti. Un significato diametralmente opposto a quello attribuito loro da Durkheim assumono i termini «organico» e «meccanico» nel pensiero di F. Tönnies. Organica è la comunità (Gemeinschaft), in cui i vincoli di sangue, di luogo e di spirito contribuiscono a formare «unità organiche», nelle quali gli esseri umani si sentono uniti in modo permanente da fattori che li rendono simili gli uni agli altri. A essa si contrappone la società (Gesellschaft), una costruzione artificiale e convenzionale, composta da individui separati, ognuno dei quali persegue il proprio interesse personale.

L'individualismo metodologico: Simmel e Weber. Nella prima metà del 20° sec. il dibattito tra le posizioni storicistiche, positivistiche e neokantiane sul problema delle scienze umane influenzò lo sviluppo successivo della s. europea. In Germania, in partic., Simmel e Weber diedero un contributo fondamentale alla definizione di un paradigma dell'indagine sociologica alternativo a quello durkheimiano, il cosiddetto individualismo metodologico, rifiutando di imputare azioni a entità astratte o ad attori collettivi di cui si ipostatizza l'unità. I fenomeni macroscopici devono essere ricondotti alle loro cause microscopiche (le azioni individuali) e per spiegare le azioni individuali è necessario tener conto dei motivi degli attori. Così, per Simmel, i fenomeni sociali non possono essere nient'altro che il prodotto di azioni, atteggiamenti e credenze individuali. Non esiste, al di sopra degli individui, alcuna entità di ordine superiore che li trascenda. La società non è altro, in realtà, che l'insieme degli individui che la compongono. In questo senso, analizzare un fenomeno sociale consiste sempre, almeno in linea di principio, nel ricostruire le azioni, le credenze e gli atteggiamenti individuali che lo hanno determinato. Weber, dal canto suo, sviluppò la nozione di 'azione sociale' destinata ad avere grandissima influenza sugli sviluppi successivi della s., individuando l'oggetto d'indagine specifico di questa disciplina nelle uniformità dell'agire sociale, ossia nel comportamento dotato di senso e orientato verso l'atteggiamento degli altri individui. La comprensione dell'agire sociale deve mirare alla individuazione dell'intenzione soggettiva di senso che caratterizza le azioni umane. In base all'orientamento di senso, l'agire sociale può essere razionale rispetto allo scopo (comportamenti orientati intenzionalmente verso un dato obiettivo), razionale rispetto al valore (comportamenti conformi a scelte valutative che il soggetto ha adottato come criteri, a prescindere dalle conseguenze che ne potrebbero derivare), affettivo, tradizionale. Le relazioni sociali mediante cui gli individui riferiscono il proprio agire a quello altrui danno vita ad altrettanti modelli tipico-ideali. La comprensione dell'agire sociale si realizza per Weber mediante la costruzione di tipi ideali, ossia compiendo un'operazione di astrazione dall'insieme dei dati disponibili, selezionandone e connettendone alcuni a seconda del punto di vista dell'indagine. Tra i modelli possibili dell'agire sociale W. attribuisce un ruolo fondamentale alla relazione sociale del potere o dominio, caratterizzata dalla compresenza dell'elemento coercitivo (l'organizzazione mediante cui si esercita e la possibilità di ricorso alla forza) e di quello consensuale (la legittimità detenuta dal dominio, che ne giustifica l'esistenza agli occhi degli individui).

La teoria sistemica. Il tentativo forse più ambizioso compiuto nella storia della s. per produrre una teoria generale della società si deve però a un sociologo statunitense, Parsons, fondatore

negli anni Cinquanta del Novecento del cosiddetto struttural-funzionalismo. Se Durkheim aveva definito la funzione di un'istituzione sociale come «la corrispondenza fra tale istituzione e i bisogni dell'organismo sociale», e aveva avviato un tipo di analisi sociologica in cui le istituzioni venivano indagate anzitutto sotto l'aspetto del grado in cui soddisfano tali bisogni, ossia del grado in cui assicurano la durata e la sopravvivenza della società, Parsons riformula la stessa nozione riprendendo l'idea di 'azione sociale' da Weber e la metafora organicistica spenceriana nella sua concezione della società come un tutto organico, come un sistema che riceve risorse (input) dall'ambiente circostante e produce effetti (output) a loro volta immessi nell'ambiente. Il sistema sociale, secondo Parsons, per sopravvivere deve soddisfare quattro funzioni fondamentali: mantenere la propria identità nel tempo, cioè definire i confini tra sistema e ambiente; assicurare l'integrazione tra le sue parti; fissare i propri scopi e organizzare i mezzi per raggiungerli. Ogni sistema sociale è articolato in sottosistemi che svolgono le funzioni principali: i sottosistemi della famiglia, della religione, dell'educazione hanno la funzione di riprodurre i valori e la cultura che costituiscono l'identità del sistema; il sottosistema normativo svolge la funzione integrativa; il sottosistema politico la funzione di conseguimento dello scopo e il sottosistema economico la funzione di adattamento dei mezzi ai fini. Per sopravvivere il sistema ha bisogno di valori e norme comuni, trasmessi dal processo di socializzazione. I sistemi sociali tendono all'equilibrio, ma possono mutare per rispondere alle sfide dell'ambiente esterno aumentando la propria differenziazione interna. Parsons introduce poi il concetto di ruolo sociale (complesso di aspettative e norme associate alla posizione occupata dall'individuo nella struttura sociale), che, ripreso e sviluppato dal suo allievo R.K. Merton, darà luogo successivamente a una influente teoria sociologica. Una sofisticata versione della teoria sistemica, imperniata sulla nozione di 'riduzione della complessità', sarà proposta negli anni Ottanta da N. Luhmann: l'esigenza fondamentale di un sistema sociale è quella di superare (ridurre) l'infinita complessità del mondo reale. Per muoversi in questo mondo è necessario ritagliare un numero finito di elementi e connetterli tra loro; in questo modo il sistema definisce i propri confini rispetto all'ambiente. Ogni sistema sociale è 'autoreferenziale', in quanto «costituisce esso stesso, quali unità funzionali, gli elementi di cui è composto», ma è anche 'autopoietico', cioè è in grado di riflettere sui propri scopi e modificarli, dando luogo a processi di differenziazione strutturale. Anche per Luhmann, come per Parsons, i sottosistemi principali del sistema sociale sono quattro e a ognuno di essi corrisponde un medium simbolico di comunicazione. Al denaro e al potere, che, come aveva indicato Parsons, regolano le transazioni nei sottosistemi economico e politico, Luhmann aggiunge l'amore nella sfera delle interazioni interpersonali e la verità nella sfera culturale.

Differenziazioni teoretiche e specializzazioni successive. Nello sviluppo della s. a partire dal secondo dopoguerra prevale la tendenza alla moltiplicazione dei paradigmi teorici e degli approcci metodologici e a una progressiva espansione dei campi della ricerca empirica, in partic. della ricerca applicata, a scapito dell'elaborazione teorica generale, con la conseguente frammentazione della disciplina in una pluralità di sottodiscipline che hanno acquisito con il tempo una loro autonomia. Alla base dei differenti orientamenti via via emersi, comunque, è rintracciabile in generale l'influenza di una o più delle filosofie dell'Ottocento e del Novecento. Negli anni Trenta del Novecento è il pragmatismo a orientare le indagini di Mead sull'«altro generalizzato», sull'«altro significativo», sul «carattere sociale». Sono tutte linee di indagine che si prolungano nel presente con l'«interazionismo simbolico» e si intessono altresì con la teoria dell'agire comunicativo di Habermas. L'orientamento pragmatista della sociologia statunitense appare rilevante anche nelle ricerche svolte nell'ambito della Scuola di Chicago. Una durevole

influenza sulla costituzione di indirizzi della s. contemporanea – quali l'interazionismo simbolico, la s. comprendente, la etnometodologia – è stata esercitata dalla fenomenologia di Husserl. Al complesso di tali indirizzi ci si riferisce talvolta con l'espressione di 's. fenomenologica', che costituisce una opposizione dichiarata al positivismo e al neopositivismo sociologico, soprattutto alla proposta di quest'ultimo di studiare la realtà sociale mediante metodi d'osservazione e di misura simili a quelli delle scienze naturali. Contrariamente all'assunto di base della s. durkheimiana, per la s. fenomenologicamente orientata un fatto sociale non è mai una cosa, bensì una complessa costituzione di significati. Nel pensiero dei maggiori studiosi contemporanei di s., elementi delle filosofie dell'Ottocento e del Novecento si intrecciano, sia come influenze primarie, sia come voci antagoniste. Nell'opera di Habermas, per es., sono rintracciabili elementi del neoaristotelismo, del neocriticismo, dell'hegelismo, dell'ermeneutica di Gadamer, delle teorie degli atti linguistici e altri ancora. Un riferimento, infine, è d'obbligo alla teoria critica della società, elaborata dagli autori (Horkheimer, Marcuse, Fromm, Adorno) della Scuola di Francoforte (→), in cui emergono importanti concetti connessi all'analisi della società di massa: la trasformazione della ragione da critica in strumentale; l'unidimensionalità dell'uomo; l'esperienza umana ridotta a rapporto utilitaristico; il declino della persona, insieme con il pensiero involontario e genuinamente critico, sotto la pressione della mercificazione alienante e della manipolazione scientifica operata dai mass media.

Sofistica

Dal gr. σοφιστική, sottint. τέχνη «arte, scienza». Movimento filosofico, etico e culturale, affermatosi in Grecia, soprattutto in Atene, tra il 5° e il 4° sec. a.C. Il termine σοφιστής «sofista», ha nella greco più antica un significato non molto diverso da quello di σοφός «sapiente, esperto», di cui potrebbe considerarsi un frequentativo: σοφιστής è chi possiede specifiche conoscenze teoriche e conseguenti abilità pratiche, e al tempo stesso chi dell'accrescimento di tale patrimonio fa il centro della propria attività. Il valore del termine si precisa fra la metà del 5° e la fine del 4° sec. a.C., in funzione del significato culturale e sociale che assumono in quell'età, specialmente nel mondo attico, i personaggi contraddistinti con tale denominazione. Sofisti sono infatti coloro che si professano capaci di rendere gli altri σοφοί nei vari ambiti delle conoscenze teorico-pratiche, utili perché il cittadino possa avere, per es., successo politico. La base sociale e la classe dirigente della democrazia attica è infatti una borghesia ricca e intraprendente, sollecitata dalle nuove esigenze ad acquisire una cultura e un'educazione adeguate alle sue responsabilità. I sofisti rispondono dunque alla necessità di formazione del ceto dirigente e si propongono come maestri di virtù (non intesa come dote di eccellenza e di nobiltà, ma come 'tecnica' di comportamento), insegnando l'arte del dire e del persuadere e la conoscenza di ogni sapere che possa apparire idoneo a sostenere tale attività oratoria. Svolgendo questo insegnamento, i sofisti spostano la loro attenzione sull'uomo e le sue esigenze pratiche e soggettive, abbandonando le grandi ipotesi cosmologiche e naturalistiche della scienza precedente e promuovendo un recupero positivo delle 'opinioni' e dei 'fenomeni'. Di qui le impostazioni individualistiche e relativistiche, la rivalutazione di «ciò che sembra a ciascuno», la critica dei valori tradizionali, il razionalismo con cui si indagano tutti gli aspetti della vita umana, dall'etica alla politica, dai costumi al linguaggio; tali caratteri furono interpretati dai contemporanei più conservatori forieri di ateismo e di corruzione, mentre hanno suggerito a una certa storiografia moderna l'immagine di un «illuminismo greco».

La prima e la seconda generazione. La prima s. costituisce l'ambiente stesso entro cui si svolge la critica socratica della tradizione. Al suo interno, la prima generazione è principalmente rappresentata da Protagora (→) e da Gorgia (→), che del movimento sofistico sono propriamente i fondatori, oltre che da Prodicò e da Ippia. Pur concordando, nell'atteggiamento di acuta critica della tradizione, con l'insegnamento socratico, quello sofistico si distingue in quanto non mira come l'altro alla determinazione di valori etici stabili, ma solo a uno scopo pratico ed edonistico. Esteriormente, l'antitesi si concreta nell'immagine del filosofo che insegna per puro amore della verità e del sofista che insegna per denaro; la condanna della retribuzione dell'attività intellettuale, posta così alla stregua del lavoro manuale, è pressoché unanime tra le fonti antiche, da Senofonte (che nei Memorabili, I, 6, 13, paragona per questo i sofisti a chi si prostituisce) a Platone (soprattutto nel Sofista, 231 d e nel Gorgia, 520 a-e), a Filostrato (Vite dei sofisti, I, 12). Relativismo e accentuazione degli accenti radicali nell'ambito dei problemi etico-politici e retorico-dialettici si affermano con sempre maggior forza quando alla prima generazione di sofisti, contemporanea di Socrate, segue la seconda generazione, più o meno contemporanea di Platone. Rappresentanti di quest'ultima sono, tra gli altri, Polo, Callicle, Trasimaco, Licofrone, Alcide, Crizia, Antifonte, Antimero, Eveno, Seniaide, Polisseno; pur nella varietà degli atteggiamenti individuali, tutti accentuano quella tendenza negativa, nel campo gnoseologico e più ancora in quello etico, giuridico e politico, che già aveva determinato la reazione di Socrate. A una pura arte della confutazione verbale decade infine la s. nella cosiddetta eristica («arte del disputare») o antilogica («arte del contraddire»), principalmente rappresentata da Eutidemo e da Dionisodoro e largamente documentata dall'Eutidemo platonico e dagli Elenchi sofistici di Aristotele. Si comprende allora come in Platone e nel giovane Aristotele, la polemica antisofistica si faccia sempre più severa: sofista diventa sinonimo di falso filosofo, ragionamento sofistico di ragionamento fallace (lo stesso termine s., in una più tarda fase della terminologia logica, perde il suo significato storico e viene adoperato nel senso di «teoria dei sofismi»), e tutti questi termini acquistano quel significato eminentemente negativo che in origine non avevano (o avevano solo in piccola parte) e che non perderanno più. Solo in età moderna, prima con Hegel, nelle Lezioni sulla storia della filosofia (post., 1833-36), poi con G. Grote, in *History of Greece* (1823; trad. it. *Storia della Grecia antica*), e in tempi più recenti attraverso le ricerche di Untersteiner, C. Corbato, G. Kerferd e molti altri, l'antica s. torna a essere considerata anche nei suoi aspetti positivi, e riconosciuta come momento centrale del passaggio dal naturalismo ai grandi sistemi filosofici del sec. 4°. A essa si riconosce di aver contribuito con originalità a un cambiamento di prospettiva in contesti quali la politica, il diritto, l'etica e di aver favorito progressi considerevoli – anche attraverso gli sviluppi in campo retorico ed eristico – in discipline quali la filosofia del linguaggio e la logica, la filosofia della natura, la religione. Le fonti per la conoscenza dell'antica s. (frammenti e testimonianze, il cosiddetto Anonimo di Giamblico, cioè un trattato etico-politico di un sofista della seconda metà del 5° sec. a.C., superstite in estratti nel *Protreptico* del neoplatonico Giamblico, e i *Δισσοὶ λόγοι ἢ Διαλέξεις*, cioè uno scritto in dialetto dorico che riassume le argomentazioni dell'antilogica s.) sono raccolte in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di H. Diels (1903, con numerose edd. successive curate, dopo la morte di Diels, da W. Kranz; l'ed. più completa è la 6ª, 1951-52; trad. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*); e nell'opera *Sofisti. Testimonianze e frammenti* (4 voll., 1949-62) di Untersteiner.

La seconda sofistica. Sofisti amarono più tardi chiamarsi i rappresentanti del vasto movimento culturale greco-romano che, iniziato nel 1° sec. d.C., arriva fino al 4°, e che ebbe il suo massimo splendore ai tempi di Adriano e, successivamente, dopo la riorganizzazione dell'Impero, nel sec. 4°. Il nome di seconda s. è attestato in Filostrato, che può considerarsi lo storico del movimento.

Sorta in alcune città dell'Asia Minore e isole vicine (Efeso, Mileto, Smirne, Mitilene), ebbe larga diffusione anche al di là di questi confini. Più che un movimento dai contorni definiti, la seconda s. è un indirizzo culturale basato sull'idealizzazione della retorica come disciplina di profondo contenuto morale espresso in stile elegante e raffinato; in analogia con il canone dei dieci grandi oratori attici, la tradizione consacrò dieci grandi sofisti: Dione Crisostomo, Nicostrato, Polemone, Erode Attico, Flavio Filostrato, Elio Aristide e, probabilmente, Libanio, Temistio, Imerio, Eunapio.

Soggettivismo

Termine derivante dal significato che il vocabolo soggetto acquista nell'età moderna, quando viene riferito essenzialmente all'attività pensante. Esso designa quindi, in generale, ogni concezione che risolva, in qualsiasi modo e misura, la realtà delle cose nella realtà stessa del pensiero che le pensa, o comunque dell'esperienza conoscitiva a cui esse sono presenti. Si specifica perciò, principalmente, in s. empirico, quando il soggetto della conoscenza è identificato con il singolo individuo in cui essa si realizza, e in s. trascendentale, quando questo stesso soggetto è concepito come attività assoluta e universale, immanente di necessità nella consapevolezza di ogni singolo senziente e pensante. Parallelamente, si parla di s. nel campo della filosofia della pratica quando la norma dell'azione è comunque considerata come dipendente dalla natura stessa dell'agente, e non come trascendente rispetto a essa; in questo caso il s. può essere empirico, se la norma dell'azione è ridotta all'arbitrio del singolo, e trascendentale, se è invece identificata con un'esigenza universale e necessaria di ogni pensabile volontà. Nel pensiero antico, essenzialmente orientato verso l'oggettivismo gnoseologico ed etico, il s. si presenta soltanto come fenomeno di eccezione, e in ultima analisi come manifestazione di crisi: esso mostra infatti soltanto il suo aspetto empirico, quindi negativo rispetto all'oggettività che dovrebbe fondare i valori teoretici e pratici. Così nella sofistica, e specialmente in Protagora, il s. appare come subordinazione di ogni valore conoscitivo e morale al criterio soggettivo dell'utilità; mentre nello scetticismo, che conclude il pensiero classico, esso si presenta come argomento per negare all'uomo la possibilità di attingere l'oggettività del vero, che nella sua conoscenza risulta sempre soggettivato, e per dedurre quindi l'insussistenza di ogni certezza conoscitiva. Il s. acquista invece un valore positivo quando, nell'età moderna, la critica campanelliana e cartesiana, riprendendo l'antica intuizione di Agostino (*si enim fallor, sum*), avverte come la certezza soggettiva che l'attività pensante ha del suo sussistere costituisca l'unico stabile punto di partenza per il superamento dello scetticismo. E più compiutamente si afferma man mano che la speculazione filosofica riconosce la necessità di dare alla sfera dell'attività pensante un posto sempre maggiore nel quadro dell'Universo; giungendo al suo culmine nelle varie concezioni che, da Leibniz a Berkeley, avvertono l'esigenza di concepire tutto l'Universo come risolvendosi nella consapevolezza dei pensanti. Questo s. empirico assoluto, sfociato nello scetticismo a opera di Hume, si riafferma come s. trascendentale nelle concezioni idealistiche e neoidealistiche, cui peraltro si affiancano varie propaggini dell'antico s. empirico, talora temperato variamente con l'altro (empirismo, relativismo, empiriocriticismo, ecc.).

Teosofia

Dal gr. θεοσοφία, comp. di θεός «dio» e σοφία «sapienza». In origine, saggezza o scienza concernente Dio o le cose divine; con questo significato il termine appartiene alla tradizione neoplatonica e allo pseudo-Dionigi. Ripreso da questa tradizione, il termine è stato usato, in età moderna, per significare dottrine filosofico-religiose richiamantisi a un tipo superiore di saggezza o gnosi proveniente da Dio. La t. così intesa ha avuto particolare fortuna nella cultura europea fra Cinquecento e Settecento: da Paracelso e Agrippa di Nettesheim a Fludd e ai rosacroci, da S. Franck a Weigel e Böhme, da Saint-Martin a Swedenborg e Oetinger, e ancora, nell'Ottocento, in Baader e nell'ultimo Schelling; motivi teosofici sono ampiamente presenti anche nella massoneria. Nell'accezione corrente si intende per t. la dottrina e il movimento, con caratteri religiosi, propugnata dalla Società teosofica. Come tale, il termine t. indica, in generale, un tipo di conoscenza superiore (sorta di gnosi) a carattere iniziatico e soteriologico, di origine divina e sempre presente nella storia dell'umanità in forme occulte e 'rivelate' a pochi iniziati: questa conoscenza, che si differenzia da ogni comune forma di conoscenza teologica o filosofica, permetterebbe di cogliere i nessi segreti che collegano Dio, mondo e uomo (così da unirli in un solo sapere); in questa prospettiva si svolge un'interpretazione simbolico-allegorica della natura e dei testi sacri, quale più autentica via di accesso a «misteri» della realtà (anche il linguaggio assume qui rilievo simbolico).

La Società teosofica. La t. (nel significato moderno) sorge con gli scritti di Blavatskij (→), che costituiscono la base della dottrina: nel 1875 fu fondata a New York la Società teosofica, di cui la Blavatskij fu la prima segretaria e presidente fu Olcott (→). Secondo la t. tutte le religioni del mondo conservano soltanto residui parziali di un'antica verità divina conosciuta nelle varie epoche da un ristretto numero di grandi iniziati, che però non ne avrebbero divulgato che gli aspetti conformi alle condizioni culturali del momento e dell'ambiente. L'origine intellettualistica e la mancanza del culto non permettono di considerare la t. come una religione; tuttavia, dal punto di vista storico-religioso, essa mostra caratteri comuni a varie tendenze religiose antiche di tipo gnostico, in quanto si prefigge una conoscenza superiore della verità, conoscenza che non può essere acquisita per mezzo della sola ragione, bensì con l'aiuto di esperienze mistiche, di rivelazioni e di una determinata maniera di vivere. È caratteristico della t. anche il suo sincretismo fondamentale; benché in questo prevalgano, apparentemente, gli elementi di derivazione indiana, essi sono inseriti in una forma mentale tipicamente occidentale e determinata particolarmente dalla storia culturale del 19° sec.; tra i presupposti della t. si ritrovano, infatti, l'evoluzionismo, l'umanitarismo e, sul piano dottrinale, il monismo; sul piano della concezione storica, invece, le teorie di J.J. von Görres e di Creuzer. Secondo la cosmologia teosofica, tutto l'esistente procede dall'Uno, concepito come «supercoscienza»; ne procede innanzitutto il Creatore, che ha personalità triplice (Essere, Amore, Intelligenza) e che produce l'Universo disposto su sette piani (da quello materiale attraverso quello mentale fino a piani preclusi all'esperienza umana) secondo le vibrazioni della sua sostanza unica. L'uomo ha per fine supremo il ritorno all'Uno, ma il suo graduale perfezionamento richiede un gran numero di esistenze regolate dalla legge del karma. La Società teosofica si trasferì in India nel 1879, e si costituì (1905) in ente sociale nel Madras. La sua attività ebbe un impulso notevole dall'opera di Besant (→), che succedette a Blavatskij. La Società teosofica raccolse numerosi adepti in tutto il mondo, in partic. nei paesi anglosassoni e germanici; il suo momento di maggiore fortuna fu il primo dopoguerra. Ebbe scissioni, tra cui la più notevole quella di Steiner (→), che fondò la Società antroposofica.

Tomismo

Il complesso delle dottrine filosofiche e teologiche di Tommaso d'Aquino (→) e la corrente di pensiero cui ha dato luogo nel corso della storia. Il t. ha esercitato, sin dall'epoca di Tommaso, una larghissima influenza nel pensiero cattolico, fino a divenirne un'espressione ufficiale.

Gli avversari della filosofia tomistica. Già durante gli ultimi anni dell'insegnamento parigino di Tommaso e dopo la sua morte, violente furono le polemiche intorno ad alcune sue dottrine (la teoria dell'unità della forma sostanziale, specialmente nell'uomo; la teoria del principio d'individuazione, e della differenza reale tra l'essenza e l'esistenza nelle creature; la possibilità di una creazione eterna del mondo; la soluzione intellettualistica del rapporto tra intelletto e volontà) che costituiscono una radicale innovazione rispetto alla tradizione agostiniana, nel cui segno soprattutto si determinò l'opposizione al tomismo. Le prime condanne di tesi aristoteliche giudicate particolarmente pericolose per il dogma coinvolgono t. e averroismo (1277: condanne del vescovo di Parigi Étienne Tempier e dell'arcivescovo di Canterbury Roberto di Kilwardby, domenicano). I principali avversari della filosofia tomistica erano i teologi francescani, d'indirizzo agostiniano: tra questi va ricordato il discepolo di Bonaventura, Guglielmo de la Mare, con il suo *Correctorium fratris Thomae*, scritto verso il 1278. Parecchie risposte polemiche a questo scritto furono pubblicate da discepoli domenicani di Tommaso; il più importante è l'*Apologeticum veritatis* di Ramberto dei Primadizzi di Bologna (m. 1308). Anche il più insigne teologo della facoltà di Parigi, appartenente al clero secolare, Enrico di Gand, si oppose nei suoi *Quodlibeta* a varie dottrine di Tommaso.

Francescani contro domenicani. L'ostilità della scuola francescana contro Tommaso ebbe l'espressione più netta in Giovanni Duns Scoto e nel secolo seguente in Occam e in tutta la corrente nominalistica: l'offensiva era condotta sia sul piano filosofico (critica delle dottrine aristotelico-tomiste), sia su quello religioso (pericoli derivanti da un accordo tra una «filosofia» pagana e il cristianesimo: «de Aristotele haeretico facere omnino catholicum», così era riassunto il programma tomista da Francesco di Meyronnes). Da ricordare, tra i più decisi difensori del t., il domenicano francese Giovanni Capreolo (→) princeps thomistarum, col suo libro *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis*. Tommaso d'Aquino ebbe in Italia discepoli ardenti e partigiani fedeli. Reginaldo di Piperno, chiamato da Tommaso socius carissimus, fu a Napoli erede e custode letterario degli scritti di Tommaso. Altri celebri discepoli furono lo storico Tolomeo da Lucca e Giovanni di Napoli. I domenicani italiani Alberto di Brescia (m. 1314), Rainerio di Pisa (m. 1351), Antonino di Firenze e Girolamo Savonarola utilizzarono la teologia tomista specialmente per la predicazione. La *Tabula aurea* di Pietro di Bergamo (m. 1482) è il primo indice di tutte le opere di Tommaso. La metafisica tomista ricevette nuove esposizioni dai domenicani Pietro Barbo Soncina (m. 1494) e Domenico di Fiandra (m. 1500).

L'influenza del tomismo. Verso la fine del Medioevo, l'influenza del t. si estese anche alla teologia bizantina, e vari teologi come Demetrio Cidone e il patriarca Giorgio Scolario tradussero in greco le opere principali di Tommaso. Già in precedenza missionari domenicani avevano tradotto in armeno vari suoi scritti. Ulteriore sviluppo ebbe la teologia di Tommaso quando la sua *Summa theologiae* fu introdotta come libro scolastico in luogo delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Dopo lezioni tenute da domenicani tedeschi su quest'opera già nel 15° sec., il cardinale Gaetano scrisse il suo commentario classico alla *Summa theologiae*, mentre Francesco Silvestri pubblicava contemporaneamente il suo commento, non meno classico, alla *Summa contra Gentiles*. In Spagna il rifiorire della scolastica presso i domenicani di Salamanca coincise con l'adozione (iniziata da Francesco de Vitoria) della *Summa* come testo ufficiale per

l'insegnamento della teologia. Con ciò incomincia l'epoca dei grandi commentari alla Summa; non solo i domenicani, ma anche teologi di altri ordini scrissero commenti voluminosi e corsi sia teologici sia filosofici *Ad mentem S. Thomae*. I gesuiti seguirono la dottrina di Tommaso nella *Ratio studiorum*, e il loro più insigne teologo Francesco Suárez espose il proprio sistema in forma di commento alla Summa.

La decadenza e la rinascita ottocentesca. La lenta dissoluzione della filosofia scolastica portò con sé la decadenza del t.; questo anzi, per il suo stretto legame con l'aristotelismo, fu l'oggetto principale delle critiche che dall'Umanesimo e dalla Riforma, fino all'età della nuova scienza, si erano accumulate contro la filosofia scolastica e contro la fisica di Aristotele; sicché il tramonto della filosofia aristotelica portò con sé quello del tomismo. Nella seconda metà del 19° sec., si assistette alla rinascita del t., soprattutto per l'iniziativa di Leone XIII, che, con l'enciclica *Aeterni Patris*, richiamò allo studio di Tommaso, lo elevò a patrono delle scuole cattoliche, ordinò un'edizione critica delle sue opere (*editio Leonina*). Su questa linea vennero poi le notificazioni di Pio X (che tra l'altro fece pubblicare nel 1914 le «24 tesi» di filosofia tomista da tenere nelle scuole di filosofia) e di Benedetto XV, le prescrizioni del Codice di diritto canonico riguardo allo studio di Tommaso (cann. 589 e 1366), e il riordinamento degli studi ecclesiastici per opera di Pio XI nella costituzione *Deus Scientiarum Dominus* (1931), che hanno collocato ufficialmente lo studio di Tommaso al centro della filosofia e teologia cattoliche (→ anche scolastica; neoscolastica).

Trascendentalismo

Der. di *trascendentale* (→). In generale, ogni concezione che ponga a proprio fondamento l'idea del trascendentale, negli sviluppi che la teoria kantiana ha avuto nell'idealismo di Fichte e di Schelling e nelle altre forme di idealismo dell'età romantica; il particolare contenuto di tali concezioni è quindi diverso a seconda del diverso modo in cui venga intesa, svolta o modificata l'idea kantiana del trascendentale. Più specificamente, il termine indica anche un movimento poetico e filosofico nordamericano della prima metà del 19° sec., sorto in contrapposizione alla Chiesa unitariana e alla sua ortodossia, e fondato sul riconoscimento della realtà trascendentale come unica realtà; suo caposcuola è generalmente considerato Emerson e a esso s'ispirarono, più o meno direttamente, alcuni dei maggiori scrittori del romanticismo americano (Thoreau, W. Whitman, N. Hawthorne e H. Melville).

Tubinga, Scuola di

Si indica con questa espressione l'orientamento che la facoltà teologica dell'univ. di T. prese in seguito all'insegnamento di G.Ch. Storr (1777-97). Abbandonata la più stretta ortodossia luterana, la facoltà, già sotto l'influenza delle correnti pietistiche (con il loro intenso spiritualismo, le prospettive antintellettualistiche, ecc.), si aprì ai contemporanei orientamenti della cultura europea (Illuminismo, kantismo); è in questo ambiente culturale che, allo *Stift*, si formarono Schelling e Hegel. Ma più diffuso è l'uso di indicare con l'espressione di Scuola di T. (detta nuova; per differenziarla dalla precedente, vecchia) una ulteriore fase della facoltà teologica, quella iniziata con la sua riorganizzazione dopo la crisi dell'età napoleonica: è la scuola che trova il suo iniziatore in F.Ch. Baur, che applica alla storia del cristianesimo e della teologia il suo radicale hegelismo; ed ebbe uno dei suoi più noti rappresentanti in D.F. Strauss (→), attorno alla cui tesi del «mito di Cristo» si svolse una larghissima polemica. Tra il 1842 e il

1857 la scuola ebbe il suo organo nei *Theologische Jahrbücher*. Per tutto il 19° sec. la Scuola di T. è stata uno dei più notevoli centri di aperto liberalismo teologico.

Umanesimo

Termine italiano forse ricalcato sul tedesco *Humanismus*, nell'accezione di privilegio riconosciuto agli studi classici (*studia humanitatis*) per l'educazione dell'uomo. In Germania la parola fu introdotta in questo senso, sembra, nel 1808, da Friedrich Emmanuel Niethammer, il grande amico di Hegel, riformatore dell'istruzione in Baviera, nel suo piano di studi intitolato *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*. Niethammer contrapponeva nel suo scritto la formazione classica come *Philanthropinismus* e *Humanismus* alla barbarie come *Animalismus* e *Vandalismus*. Il termine fu ripreso qualche decennio più tardi, con valore periodizzante, per indicare, nel Rinascimento, l'epoca specifica della ricerca e della scoperta del mondo antico, e più in partic. il ritrovamento e l'imitazione degli antichi soprattutto in sede letteraria. Compare, infatti, nel 1859, nella prima stesura del libro di Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, oder das erste - Jahrhundert des Humanismus*, la cui seconda edizione ampliata (1880-81), tradotta in italiano da Diego Valbusa (*Il Risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'umanesimo*, 1888-90), rese familiare non solo la parola, ma il concetto che l'U. come fatto letterario ed erudito, ossia come scoperta degli scrittori greco-romani, dovesse considerarsi il momento iniziale, e la causa, del Rinascimento (inteso con Michelet e Burckhardt come scoperta del mondo e dell'uomo). Ben presto, tuttavia, con l'approfondimento e la critica delle impostazioni storiografiche dell'Ottocento, il termine è divenuto sempre più elastico ed equivoco.

L'Umanesimo medievale e cristiano. Inteso genericamente come presenza dei classici e metodo educativo ispirato alla *παιδεία* antica (Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XIII, 57, aveva mostrato la corrispondenza di *humanitas* con *παιδεία*), non fu difficile ritrovare più di un 'umanesimo' medievale, dall'ordinamento delle scuole di Alcuino nell'età carolingia, al fiorire di interessi umanistici nel 12° sec., specialmente con la scuola di Chartres e con Giovanni di Salisbury. Anche i cosiddetti «secoli bui» e «barbari», infatti, leggevano Virgilio, Ovidio, Cicerone e Seneca; l'antichità fu sempre presente nel Medioevo, compresi gli dei pagani, la mitologia e tutte le favole antiche, sia pure in varie metamorfosi e travestimenti. Né è mancato chi, come Gilson (*Humanisme médiéval et Renaissance*, in *Les idées et les lettres*, 1932), ha rifiutato anche la riduzione dell'U. a puro fatto letterario («si mutila crudelmente l'U. quando si riduce al culto della forma per la forma, o quando si elimina il culto delle idee, da cui non è mai stato separato»). In tal modo l'U., in quanto concezione filosofica volta a rivendicare il valore dell'uomo sulla base delle posizioni metafisiche ed etico-politiche della Grecia classica, trova il suo coronamento proprio nel cristianesimo, pervade la patristica e trionfa nel 13° sec. con la ripresa di Aristotele e le nuove traduzioni dal greco. Perciò umanista sarebbe stato Tommaso d'Aquino (Jaeger, *Humanism and theology*, 1943), umanista Dante (A. Renaudet, *Dante humaniste*, 1952), U. la scolastica. La cosiddetta «rivolta dei medievalisti» (W.K. Ferguson, *The Renaissance in historical thought*, 1948), più ancora che la continuità, ha sottolineato una specie di U. eterno, variamente scandito secondo i rapporti stabiliti con la tradizione classica. L'antitesi con la scolastica non sussisterebbe in alcun modo: i temi tradizionalmente attribuiti all'U. (scoperta dell'uomo e della natura, dignità dell'uomo) si troverebbero già tutti nel Medioevo; la scienza e il pensiero moderno si ricollegerebbero solo al Medioevo saltando l'U. e il Rinascimento, inconsistenti sul piano teoretico, mentre, viceversa, sotto il profilo filosofico, l'U.

sarebbe pervaso da elementi della scolastica (Kristeller) di cui proseguirebbe non solo l'aristotelismo, ma anche la tradizione platonica (Klibansky, *The continuity of the platonic tradition during the middle ages*, 1939).

L'Umanesimo rinascimentale. Contemporaneamente allo spostamento dell'U. dal piano letterario a quello filosofico, e alla sua conseguente dilatazione, da più parti si è insistito sul carattere meramente retorico dell'U., anche se di una retorica ricca di temi e variamente interpretata, dalle opere di G. Toffanin fino a *Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism* (1968) di J.E. Seigel. Altri, invece, ha sottolineato come gli studia humanitatis indicassero le arti sermocinali, ossia lo studio linguistico e l'esegesi letteraria dei testi antichi, cosa ben diversa, anche sul piano dell'ordinamento degli studi, dalla filosofia naturale e dalla teologia (Kristeller). Proprio di qui, anzi, l'esigenza di dissipare sul piano storiografico gli equivoci provocati da posizioni filosofiche contemporanee, umanistiche perché rigorosamente immanentistiche, ricollocando in più esatta prospettiva la problematica dell'U. rinascimentale, facendo giustizia della stessa tendenza, già ottocentesca, a sopravvalutare spinte eretiche o, in genere, di critica religiosa (l'U. pagano di L. Pastor; l'U. antiscolastico e antichiesastico della storiografia italiana di matrice risorgimentale e di orientamento idealistico, da Gentile a Saitta). Non è mancato peraltro chi, riconoscendo la necessità di un uso preciso e differenziato del termine in sede storica, ha insistito altresì sulla complessità dei caratteri distintivi dell'U. rinascimentale. Col Trecento, con F. Petrarca, non varia solo il numero dei classici noti (opere oltre che latine, greche, e poi ebraiche e orientali in genere), né l'estensione dei campi (arti figurative, architettura, urbanistica, tecniche e scienze); varia il tipo del rapporto in cui ci si pone con l'antico, con i classici (che possono essere anche Dante o Petrarca); varia la funzione che si assegna al recupero e alla lettura; varia il modo di intendere l'imitazione. Questo U., insomma, non è da intendersi come il momento iniziale che determina il Rinascimento; esso, piuttosto, si colloca in una globale «metamorfosi» (E. Panofsky) che è assai più di un cambiamento di stati d'animo. Il fatto stesso che questo U. investa sempre più a fondo le arti, le scienze e il costume, dimostra che trascende di molto i confini di una riforma dell'ars dictandi, a cui qualcuno ha cercato di ricondurlo, almeno negli inizi, per presentarsi come una concezione generale, e originale, della realtà e della vita, anche se, nelle sue radici, resta collegato alla trasformazione, e alla crisi, delle città italiane, che negli ideali della πόλις credono di trovare un modello (che è poi lo spunto del concetto dell'U. civile svolto da H. Baron specialmente in *The crisis of the early Italian Renaissance*, 1955; ma non si dovranno dimenticare certi spunti sociologici di A. von Martin, nella sua *Soziologie der Renaissance*, 1932). Proprio per questo l'U. rinascimentale non può ridursi a un fatto 'grammaticale' e 'retorico', o all'esegesi dei testi latini e greci, o a una tentata restaurazione del latino ciceroniano contro il volgare (ciò, fra l'altro, non è vero sul terreno dei fatti). Sarà invece lecito parlare di un U. volgare, quale l'U. attivo di Machiavelli, di cui diceva L. Olschki nel suo *Machiavelli the scientist* (1943); e così pure di un U. pittorico, architettonico, filosofico: manifestazioni, tutte, del rinnovamento della cultura rinascimentale. Del resto, che l'U. rinascimentale non possa né ridursi ai concetti generici di senso dei valori umani, di individualismo e laicismo, e neppure confondersi con i preumanismi o i protoumanismi, ma consapevolmente si configuri assai presto «come uno specifico ideale culturale ed educativo» (Panofsky, *Renaissance and renaissances in Western art*, 1960) risulta già a proposito del termine che lo designa, e per il quale, non a caso, conviene qui osservare qualcosa di analogo a quanto è stato rilevato a proposito di Rinascimento. Se la parola, infatti, non compare fino dal 15° sec. nella forma attuale, molto presto si incontrano espressioni che attestano la consapevolezza di programmi e di ideali precisi. Non è vero, cioè, quello che ebbe a dire ancora nel 1943 Jaeger, che si tratta di «un nome foggato dagli storici

ottocenteschi che studiarono gli umanisti del 15° e 16° sec.». A. Campana nel 1946, Kristeller nel 1950, e altri variamente, hanno documentato l'origine, l'uso e la diffusione del termine humanista già fra Quattrocento e Cinquecento. I maestri di 'umanità' si danno un nome parallelo ai maestri di diritto, delle arti, e così via, dimostrando una presa di coscienza della dignità propria e delle discipline che insegnano. Le dispute sulla dignità delle arti, fitte nella produzione umanistica soprattutto dei primi tempi, e impegnate in genere a rivendicare l'importanza delle arti del discorso, e più in generale di quelle che diremmo le scienze morali, mirano a sottolineare il significato, non solo della retorica e della dialettica, ma della morale e della politica, nonché della poesia. Significativamente insistono su un argomento che Galileo farà suo: la dignità di una disciplina non deriva dalla nobiltà del suo oggetto (la teologia da Dio), bensì dal rigore dei suoi procedimenti e dal grado di certezza che raggiunge. È chiaro che si delinea così un nuovo modo di concepire il sapere, che porterà, alla fine, a collocare non solo la matematica e la logica, ma anche la poesia e le arti, ben al di sopra della metafisica e della teologia. Ed è per questo che, già alla fine del 15° sec., troviamo l'orgogliosa affermazione essere l'umanista «homo universale» più del filosofo. Come si vede, anche sotto questo profilo, l'U., lungi dall'esserne l'avvio filologico, si innesta sul moto della Rinascita, di cui alimenta e caratterizza i valori ideali. La polemica, la prima di molte, di Albertino Mussato con fra Giovannino da Mantova, che nel primo Trecento pone a confronto poesia e teologia, di pagani e di cristiani, indica in realtà significativamente la priorità di orientamenti generali e di ideologie rispetto al recupero e allo studio dei testi, ossia all'U. filologico in senso proprio. Quest'ultimo, nato nel 14° sec., nel Nord, fra Padova, Verona e Vicenza, e in Toscana fra Arezzo e Firenze, esprimerà in Petrarca, esemplarmente, il suo nucleo ispiratore centrale: e cioè la consapevolezza che il nostro rapporto con il mondo – uomini, cose, eventi, idee – per cui siamo e ci facciamo, passa attraverso una somma di esperienze umane che si sostanzia: è mediato da altri. Di Petrarca è stato detto: «quel che scrive non si riveste solo di cultura, ma nasce dalla cultura: la letteratura ... è il tramite necessario attraverso il quale l'esperienza gli si tramuta in pensiero e in sentimento» (U. Bosco, Francesco Petrarca, 3ª ed. 1968). L'U. rinascimentale è in questa scoperta: che la natura dell'uomo è cultura. Scoperta non di un giorno, ma lenta e progressiva: attraverso la storicizzazione degli antichi (la scoperta dei codici, lo studio dei monumenti, l'analisi della lingua), la loro 'imitazione', il confronto con i moderni, la difesa dei moderni, il ritorno alla natura e alla realtà. È come una serie di cerchi concentrici nell'acqua, che si allargano sempre di più. È l'U. dai forti umori letterari che insegue i codici latini nei monasteri del Nord, fra i Concili di Costanza e Basilea (dopo Petrarca, G. Boccaccio e Salutati, P. Bracciolini, N. Niccoli, L. Bruni, A. Traversari e molti altri); è l'U. filologico che si alimenta del pensiero greco e della cognizione del greco, e che rigorizza la conoscenza critica dell'antico, mentre la filologia tende a una posizione egemonica fra le discipline umane, quasi assorbendole in sé (da Valla ad A. Poliziano, a Erasmo). È l'U. civile dei cancellieri, ed è l'U. pedagogico dei fondatori di scuole (quali Barzizza, Vittorino da Feltre, G. Guarini) e dei trattatisti (da P.P. Vergerio, F. Barbaro, M. Vegio a Erasmo, a Montaigne), che vogliono spiegare come le humanae litterae costruiscano l'uomo, e le arti liberali lo facciano libero: come l'imitazione del modello 'umano' (Bruni) determini una elaborazione originale e autonoma di sé a sé. È l'U. di F. Brunelleschi, e poi da L.B. Alberti a Palladio (R. Wittkower, Architectural principles in the age of Humanism, 1962); è l'U. dei pittori e degli scultori che comincia con lo studio delle «anticaglie», e dei trattati classici, per esprimere meglio sé medesimi, la realtà e la natura. È l'U. filosofico che è costretto a elaborare una teoria dell'uomo, e non solo della dignitas hominis (da G. Manetti a Pico della Mirandola, a Ch. de Bovelles), ma della sua costituzione, del suo posto nel cosmo, del suo rapporto con Dio (Cusano, Ficino, L. Vives), del suo destino e della sua funzione nella società. È

l'U. di Montaigne che si fruga dentro («je suis moymesme la matjère de mon livre»), e trova sempre gli altri, e le voci degli antichi, che gli danno il senso della storia e della vanità della storia, della cultura e della sua varietà e fragilità, finché impara a vedere e ad apprezzare anche i cannibali, con i loro riti e la loro virtù, la loro natura che è anch'essa una cultura (Essais, I 31). Con questo non si è affatto dilatato di nuovo l'U. rinascimentale fino a svuotarlo di senso; si è mostrata, invece, una cosa tutta diversa, e cioè che l'U., ossia il senso della umanità della cultura e della storia conquistato nel confronto con le opere del passato, in tutta la loro varietà e i loro contrasti, in tutte le loro lacerazioni e i loro drammi, è un punto di partenza universale per un accesso razionalmente critico alla realtà intera. La dialettica natura-cultura che emerge dall'analisi del rapporto fra individuo e cosmo, fra macrocosmo e microcosmo, mostra nell'U. la inscindibilità dei due termini, rivelandone insieme la tensione, e il rischio ricorrente di privilegiare l'uno a danno dell'altro. Questo è stato il destino dell'idealismo, che dall'U. rinascimentale ha tratto origine, e delle conseguenti interpretazioni idealistiche di tanta moderna storiografia; così come è stato anche il destino del naturalismo, che pure ne è scaturito, e che ne ha alimentato altrettante visioni storiche. Lungo l'arco del suo sviluppo, e nei toni che assunse nei vari luoghi e tempi, l'U. rinascimentale si tinse di colori diversi. Già in Italia, alle origini, dove a Firenze e in Toscana fu diverso dal Veneto, da Bologna, dalla Lombardia, da Napoli. E fu diverso negli accenti in Erasmo, in Moro, in Montaigne, nella Germania agitata dalla Riforma. Così come si ridusse tanto spesso a U. retorico fra la fine del Cinquecento e il Seicento, pur conservando ancora tanta forza nelle istituzioni scolastiche e nelle discussioni retoriche, e non solo retoriche, dell'Europa moderna. La sua ispirazione, la sua influenza culturale, i suoi temi, avrebbero raggiunto in più campi – secondo la tesi di D. Cantimori e di D. Hay – il sec. 18°.

Utilitarismo

Dottrina etica che rinvia per la sua origine agli scritti di Bentham (→) e che si affermò nella cultura filosofica britannica dell'Ottocento, grazie soprattutto alla formulazione che ne diede J.S. Mill (→). Costituisce una delle principali espressioni dell'etica contemporanea. L'u. attribuisce un valore intrinseco alla felicità generale, intesa come la condizione in cui l'ammontare del piacere è prevalente rispetto all'ammontare del dolore. Utilità, a sua volta, è la proprietà che un'azione o una linea di condotta hanno di produrre conseguenze positive nel bilancio del piacere e del dolore. Come dottrina etica, l'u. prescrive all'agente morale di scegliere quelle azioni che tendono a promuovere la maggiore felicità possibile, non solo dell'agente, ma di tutti gli esseri senzienti (in grado cioè di provare piacere e dolore) che possono essere coinvolti nell'azione stessa. Per questo l'u. è definito un'etica consequenzialista, nel senso che l'azione non viene valutata in sé stessa, ma per le conseguenze, prossime o remote, che ne possono derivare, e si distingue dalle etiche del dovere (etiche deontologiche), per le quali alcune azioni devono essere compiute unicamente in quanto giuste a prescindere dalle possibili conseguenze. In quanto dottrina che identifica il bene con il piacere e la felicità, si possono trovare antecedenti dell'u. già nella filosofia greca, ma soltanto con Bentham il principio di utilità è posto alla base di un compiuto sistema filosofico.

L'utilitarismo di Bentham. Nella formulazione benthamiana il principio di utilità ha per scopo la promozione della «massima felicità per il maggior numero di individui». L'espressione non era un'invenzione di Bentham, né era una novità il richiamo all'utilità, che, da Hutcheson a Beccaria, da Hume a Helvétius, percorre nella seconda metà del Settecento tutta la cultura illuministica. L'originalità di Bentham sta nell'aver elevato il principio di utilità a criterio interpretativo

esclusivo nei campi dell'etica, dell'economia, della legislazione civile e penale. Grazie alla sua semplicità e al suo riferimento a esperienze psicologiche elementari, come il piacere e il dolore, quel principio appariva a Bentham l'unico in grado di rendere accessibile a tutti una valutazione oggettiva delle norme che creano gli obblighi del vivere civile. Basato su di una minuziosa classificazione dei piaceri e dolori sensibili, il cosiddetto «calcolo della felicità» si configurava come lo strumento atto a promuovere la morale e la legislazione al rango di discipline scientifiche, sul modello della fisica newtoniana. Di più, una morale e una legislazione plasmate sul principio di utilità avrebbero fornito le sanzioni opportune per motivare verso condotte rivolte alla felicità generale individui naturalmente mossi da interessi egoistici. L'orientamento verso la riforma delle istituzioni impresso da Bentham all'u. aveva finito con il privilegiare l'aspetto 'legalistico' della dottrina.

L'utilitarismo di J.S. Mill. Sensibile ad alcuni spunti della critica romantica alle dottrine illuministiche, J.S. Mill si impegnò a rivedere in profondità lo statuto etico dell'u., individuandone il limite principale nel fatto che la benthamiana meccanica dei piaceri impediva l'accesso all'interiorità dell'individuo e trascurava del tutto la dimensione della coscienza e dei sentimenti morali. L'ampliamento della dottrina, ottenuto grazie all'introduzione nel calcolo dei piaceri di una originale considerazione della dimensione qualitativa dei piaceri stessi, non intaccava l'impianto teorico di fondo dell'u., ma permetteva di riconoscere che esistono tipi di piacere che sono più desiderabili e hanno più valore degli altri, stabilendo per questa via la superiorità dei piaceri dell'intelletto, dei sentimenti morali e dell'immaginazione rispetto ai piaceri sensibili. Con la supremazia accordata ai piaceri legati all'esercizio delle facoltà superiori dell'uomo, J.S. Mill faceva rientrare nell'ambito dell'u. valori come l'autonomia del soggetto e il desiderio di perfezionamento dell'uomo, rivendicati dalle concezioni avverse all'u., quali l'etica kantiana o l'etica intuizionistica della scuola scozzese del senso comune. La focalizzazione sui sentimenti morali in una prospettiva utilitaristica era resa possibile in J.S. Mill dall'adesione alla psicologia associazionistica, cui aveva già fatto ricorso suo padre, James Mill, per spiegare il processo di formazione della coscienza individuale a partire dalle sensazioni elementari di piacere e di dolore. Sviluppando queste tematiche, Spencer formulò la proposta di un u. «scientifico» basato sulla teoria dell'evoluzione e teso a colmare il divario tra utilitaristi e intuizionisti, mostrando come le intuizioni morali dell'individuo, istintive e dunque innate, sono comunque il prodotto delle esperienze di utilità accumulate nella storia della specie. Su di un piano diverso – quello dell'analisi dei metodi dell'etica – il tentativo di conciliazione tra u. e intuizionismo fu portato avanti da Sidgwick, nella convinzione che l'intuizione di principi autoevidenti costituisca il tratto essenziale non solo dell'u., ma di ogni teoria etica.

Interpreti novecenteschi dell'utilitarismo. La ripresa dell'u. nel 20° sec. si è rivolta principalmente all'elaborazione di un'etica in grado di rendere adeguatamente conto della morale quotidiana, privilegiando una prospettiva soggettivistica rispetto all'obbiettivo tradizionale della massimizzazione della felicità generale. Harsányi ha proposto in questo senso una forma di u. delle preferenze personali, conciliando u. e teoria della scelta razionale. Sul piano più specificamente teorico, l'esigenza di riaffermare la centralità nella vita morale di regole di condotta valide in generale ha animato il dibattito interno all'u., contrapponendo i sostenitori di un u. della regola (Toulmin, P. Nowell-Smith, R. Brandt), che privilegia la giustificazione utilitaristica di norme generali, ai fautori di un u. dell'atto (per es., J.L. Smart), che richiamandosi al principio utilitaristico fondamentale, ritengono sia da privilegiare di volta in volta quell'azione che ha le conseguenze migliori.

Valori, Filosofia dei

Indirizzo di pensiero che ha avuto particolare importanza nella prima metà del Novecento e alla cui nascita e diffusione contribuirono: la reazione al materialismo positivistico che aveva portato al discredito di qualsiasi realtà etico-religiosa e alla sua riduzione a fattori puramente biologici e sociali; il rifiuto di richiamarsi a una ragione assoluta come avveniva nel neohegelismo; l'esigenza di rispondere all'annuncio nietzschiano del trionfo del nichilismo e della svalutazione di tutti i valori tradizionali. La filosofia dei v. in senso proprio va quindi distinta da una più generale concezione del v. in senso metafisico e religioso, di cui si usa ritrovare la presenza già nella filosofia platonica e aristotelica e nel pensiero cristiano; essa costituisce piuttosto un tentativo di riaffermare la validità di principi etici, politici, religiosi, estetici, ecc, anche indipendentemente dalla metafisica o, meglio, nonostante il rifiuto di ogni metafisica. Non è quindi un caso che si faccia risalire la filosofia dei v. proprio a Kant, che nella «dignità» morale dell'uomo ravvisava il valore assoluto, distinto da ogni valore relativo delle cose in quanto sono subordinate a un qualsiasi altro fine che non sia quello morale. Tuttavia è soprattutto con l'opera di Lotze che, nell'Ottocento, si viene elaborando e diffondendo, anche sul piano terminologico, la concezione di un «regno dei valori» quali principi dotati di una validità propria, per quanto distinti e diversi dalla realtà nel senso comune del termine. Proprio l'esigenza di chiarire quale sia la garanzia, il fondamento di tale validità porta però la filosofia dei v. ad articolarsi in diverse tendenze, tra cui si distinguono usualmente quella psicologistica, quella neokantiana e quella fenomenologica. La prima (specialmente con Meinong e Chr. Ehrenfels) pone l'accento sul rapporto tra i valori e il desiderio e l'apprezzamento o, quanto meno, sulla loro desiderabilità, mentre la seconda (con Windelband e Rickert) intende preservare i valori da ogni possibile riduzione al piano emotivo e psicologico e riportarli invece a un a priori rigorosamente critico, dove la critica, però, a differenza di quella kantiana, vuole estendersi al mondo storico, del cui sviluppo appunto i valori sono principi e norma; in questo senso la filosofia dei v., soprattutto con Troeltsch, ha avuto notevole importanza all'interno dello storicismo. La tendenza fenomenologica porta poi a escludere qualsiasi fondazione o riduzione psicologistica dei valori, ma, al tempo stesso, a contestare che siano qualcosa di puramente formale. Tipica in questo senso la polemica di Scheler contro il formalismo dell'etica kantiana; secondo Scheler, Kant, per evitare ogni rischio di subordinazione dell'uomo a impulsi puramente sensibili e a posteriori, ha ridotto la morale a qualcosa di puramente formale, astratto, senza avvertirne tutta la ricchezza di contenuti, che non sono affatto empirici, ma tuttavia oggettivi, proprio in quanto valori. Si apre così la via, secondo Scheler, a un'analisi e classificazione di diversi livelli di valori, che vanno da quelli propri della sensibilità a quelli della convivenza sociale, per salire poi a quelli spirituali e, infine, a quelli religiosi. Anche per Hartmann il metodo fenomenologico è essenziale per cogliere il carattere di essere in sé dei valori, che costituiscono una sorta di vero e proprio mondo intelligibile o ideale indipendente dal fatto che li realizziamo o meno e dal variare delle nostre valutazioni, pur insistendo sul fatto che essi vanno considerati da un punto di vista rigorosamente critico che non consente di andare oltre l'uomo quale unica coscienza morale conoscibile nell'Universo. La filosofia dei v. ha avuto poi notevoli sviluppi anche in Francia in quella corrente che si è formata tra le due guerre e che è nota come «philosophie de l'esprit», e in partic. con Lavelle e Le Senne, con una polemica a sfondo esistenziale contro le concezioni puramente fenomenologiche dei valori, accusate di cadere in una prospettiva puramente contemplativa, oggettivante, classificatoria. Con Heidegger, infine, si è avuta una critica estremamente recisa contro ogni forma di filosofia dei v.: riprendendo il tema nietzschiano del tramonto e della svalutazione dei valori, Heidegger lo radicalizza e lo rivolge contro Nietzsche stesso, accusato di

essere ancora prigioniero della metafisica proprio perché auspicava nuove «tavole di valori». In realtà, proprio attraverso la scoperta nietzschiana del carattere nichilistico della metafisica e delle sue categorie quali frutto della volontà di potenza, si è reso ormai chiaro che tali categorie sono valori nel senso matematico del termine, ossia quali strumenti di calcolo per dominare le cose a opera della tecnica, che è la realizzazione compiuta della metafisica e della scienza.

Varsavia, Scuola logica di

Movimento filosofico, iniziato sotto l'influenza di Twardowski come reazione all'irrazionalismo metafisico dei romantici polacchi; la scuola (propr. Scuola di Leopoli-Varsavia) s'interessò soprattutto alla logica matematica, affiancandosi al Circolo di Vienna negli anni tra le due guerre mondiali. Suo fondatore è concordemente considerato Łukasiewicz (→), che insegnò prima nell'univ. di Leopoli e poi in quella di Varsavia. A lui si deve l'elaborazione del primo sistema di logica a tre valori. Sebbene sia ormai desueto il suo originale simbolismo logico, presenta tuttavia il vantaggio di rendere superfluo l'uso delle parentesi. Notevole anche il suo contributo alla storia della logica. I più importanti esponenti della scuola si possono considerare, oltre a Łukasiewicz, Leśniewski, Tarski e Ajdukiewicz. Leśniewski insegnò anch'egli a Varsavia dopo essere stato allievo di Łukasiewicz a Leopoli. Nella sua opera *O podstawach matematyki* («Sui fondamenti della matematica», 1927-30) costruì un sistema ancor più rigoroso di quello dei *Principia mathematica* di Russell e Whitehead; l'opera contiene una versione elaborata della mereologia (teoria delle parti), la teoria logica più originale di Leśniewski, fondata su un'interpretazione non distributiva ma collettiva del concetto di classe (sia A un elemento della classe dei b; interpretando i termini «elemento di» e «classe di» collettivamente, si dovrà intendere che A è una parte, propria o impropria, dell'intero costituito dai b; su questa nuova base è possibile dimostrare l'insussistenza del paradosso di Russell). Essa tratta inoltre estesamente del significato della copula, su cui Leśniewski fondò poi, assumendolo come unico termine primitivo, la sua ontologia (in cui esistono corrispettivi del calcolo dei predicati, del calcolo delle classi e del calcolo delle relazioni), come tentativo di assiomatizzazione di una logica dei nomi. Fondamentali anche i suoi studi di semantica, che lo portarono all'elaborazione di una teoria generale delle categorie semantiche, sviluppo formalistico delle tesi di Husserl sulle *Bedeutungskategorien*. Ajdukiewicz, anch'egli allievo di Łukasiewicz, insegnò a Varsavia, Leopoli e Poznań. Oltre a sistematizzare ulteriormente le teorie di Leśniewski sulle categorie semantiche e a sviluppare il concetto di connessità sintattica (si dice sintatticamente connessa una sequenza di parole significanti che formi un'espressione essa stessa significante), Ajdukiewicz fu forse il più interessato, tra i logici polacchi, al rapporto linguaggio-conoscenza, anche se non aderì mai alle posizioni del neopositivismo classico, ma sostenne prima una tesi convenzionalistica (secondo la quale il linguaggio determina, almeno in parte, il nostro modo di vedere il mondo) e successivamente aderì a un empirismo rigoroso. Importanti sono i suoi studi sul significato, sulle condizioni di sinonimia (concetto in base al quale tentò di definire il significato; il significato di un'espressione E in un linguaggio L è la classe di tutte le espressioni in L sinonime di E), sull'analiticità e sui linguaggi naturali in generale. Al loro insegnamento e alla loro impostazione filosofica e scientifica si sono rifatti o ricollegati altri logici polacchi, alcuni dei quali attivi in altre nazioni. Bocheński (→) è particolarmente noto, insieme a Kotarbiński (→), per i suoi fondamentali contributi alla storia della logica; Andrzej Mostowski (1913-75) è autore, oltre che di ricerche originali, di un importante trattato di logica matematica; Leon Chwistek (1884-1944) è noto soprattutto per aver costruito un sistema che semplifica la teoria dei tipi ramificati di Russell; Stanisław Jaskowski, Jerzy Słupecki, Czesław Lejewski si

trasferirono in Inghilterra, Bolesław Sobociński negli Stati Uniti. Vanno ricordati infine Mordechaj Wajsborg, Janina Hosiasson e Adolph Lindenbaum che furono uccisi in Polonia dai nazisti durante la Seconda guerra mondiale.

Vienna, Circolo di (Wiener Kreis)

Associazione di filosofi e scienziati che si riunirono attorno a Schlick, prof. di filosofia della natura presso l'univ. di Vienna, a partire dal 1924 sino al 1938. Il circolo di V. può essere considerato come il contesto storico-ambientale in cui si sviluppò il positivismo logico (→). Nucleo del Circolo di V. furono le riunioni organizzate a partire dal 1907 da Hahn, P. Frank, von Mises e Neurath, che riguardavano essenzialmente tematiche machiane e di filosofia della scienza. Quando nel 1922 Schlick divenne professore a Vienna, Feigl e Waismann gli proposero di costituire un gruppo stabile di discussione: prese così vita il circolo Associazione Ernst Mach, che sarebbe divenuto successivamente il Circolo di Vienna. Tra i membri principali del circolo vanno ricordati: Schlick, Carnap, Feigl, Frank, K. Gödel, Hahn, V. Kraft, Neurath, Waismann. Il Circolo di V. fu in contatto, da un lato, soprattutto attraverso la rivista Erkenntnis, con il gruppo di Berlino denominato Gesellschaft für empirische Philosophie (→ Berlino, Circolo di), animato da Reichenbach, K. Lewin, W. Köhler, von Mises, Hempel; dall'altro con la scuola logica polacca di Twardowski, Kotarbiński, Łukasiewicz, Tarski (→ Varsavia, Scuola logica di). A seguito dell'ascesa del nazismo molti membri del Circolo di V. si trasferirono negli Stati Uniti, dove continuarono a sviluppare il pensiero neopositivista. I caratteri identitari dei membri del Circolo di V. furono fissati nel manifesto, pubblicato nel 1929, dal titolo Wissenschaftliche Weltauffassung (trad. it. La concezione scientifica del mondo). I punti essenziali del manifesto sono: il generale orientamento antimetafisico basato sull'analisi del linguaggio e l'affermazione del carattere strettamente empirico di ogni conoscenza; il primato gnoseologico della scienza; la rilevanza delle sole proposizioni analiticamente vere (in base alla loro struttura logico-formale) o sinteticamente vere (in base a un responso sperimentale); l'analisi filosofica intesa come attività logico-linguistica; l'analisi del contesto della giustificazione e non del contesto della scoperta. Le idee espresse nel manifesto del 1929 trovarono negli anni americani espressione nel progetto editoriale, diretto da Carnap, Neurath e Morris, denominato International encyclopedia of unified science (trad. it. Enciclopedia internazionale della scienza unificata) e rimasto tuttavia incompiuto.

Filosofie non occidentali

I

Filosofia islamica

Araba, filosofia

Termini

'aql

Kalām

Sharī'a

Autori

Abū Mā'shar

Abūal-Barakā Hibat

al-Afghānī

al-Ash'arī, Abū 'l-Ḥasan

al-Battānī

al-Bīrūnī

al-Fārā'bī

al-Ghazzālī

al-Ḥallāğ

al-Kindī,

al-Mağrībī

al-Mantiqī al-Siğistānī

al-Māturīdī

al-Rāzī

al-Rāzī, Muḥammad

al-Shahrastānī

al-Siğistānī

al-Suhrawardī

al-Tawḥīdī

al-Ṭūsī,

Arkoun
Avenzoar
Averroè
Avicenna
Ibn al-Sīd al-Baṭaliyusī
Ibn Ḥazm
Ibn Khaldūn
Ibn Sab'īn
Ibn Taimiyya,
Ibn Ṭufayl,
Muḥammad 'Abduh
Mullā Sadra Shīrāzī

Opere
Corano
Ikhwā'n al-ṣafā'

Correnti
averroismo
avicennismo
mu'taziliti

Araba, filosofia

Si può parlare di filosofia araba a proposito di fenomeni storici avvenuti in ambiti culturali e religiosi diversi, che presentarono differenze anche a seconda del periodo storico e dell'area geografica in cui si collocavano, ma che sono fondamentalmente accomunati dall'impiego di una stessa lingua: l'arabo. Il termine include in effetti sia la filosofia definita islamica o a.-islamica, che nacque nel Vicino Oriente medievale di religione musulmana, sia la filosofia definita a.-cristiana, che adottò l'arabo come lingua di espressione in seguito ai suoi stretti contatti con il mondo islamico, insieme alla lingua tradizionale del Vicino Oriente cristiano: il siriano. A questi due fenomeni si accostò un terzo, rappresentato dalla filosofia definita giudeo-a.; essa, tuttavia, rientra meglio nell'ambito della filosofia giudaica (→ giudaica, filosofia).

La filosofia arabo-cristiana. Includendo in essa anche la filosofia che più propriamente si dovrebbe definire siriana, la filosofia a.-cristiana viene a essere collocata in area mesopotamica (Siria, Iraq) nei secc. 6°-13°. Gli autori che ne fecero parte dividevano il

fatto di appartenere a due sette cristiane, presenti in quell'area durante il Medioevo, benché su due posizioni teologiche diametralmente opposte: la Chiesa giacobita e quella nestoriana, che facevano prevalere l'una la natura divina e l'altra la natura umana di Gesù Cristo. Alla prima appartennero filosofi che si espressero prevalentemente in lingua siriana, e che si dedicarono soprattutto a quelle questioni di carattere logico e metafisico-teologico che toccavano i temi fondamentali della loro religione: tra di essi si possono ricordare Sergio di Rēsh 'ainā (m. 536), i commentatori della logica di Aristotele attivi intorno al 700 (Atanasio di Balad, Giorgio vescovo degli Arabi), e i teologi Giacomo di Edessa (m. 708), Mosè bar Kēfā (m. 903) e Giovanni di Dara (9° sec.); nel 13° sec. scrissero enciclopedie filosofico-scientifiche i due autori monofisiti Severo bar Shakkō (m. 1241) e soprattutto Gregorio Bar Hebraeus (1225-1286), massimo rappresentante di questa filosofia. Nei secc. 9°-10° alcuni di questi filosofi, che lavoravano a Baghdad, continuarono l'opera dei loro predecessori, esprimendosi però in lingua araba: è il caso di Yahyā Ibn 'Adī (m. 974) e Abū 'Ālī Ibn Zur'a (943-1008). Alla chiesa nestoriana appartennero invece autori che, a partire dal 9° sec., svolsero soprattutto opera di traduzione dei testi filosofici e scientifici dal greco al siriano e dal siriano all'arabo, per conto dei lettori musulmani: tra di essi vanno segnalati innanzitutto Hunain Ibn Ishāq e i suoi discepoli, attivi a Baghdad tra l'850 e il 910 circa.

La filosofia arabo-islamica. Questo fenomeno delle traduzioni rappresentò un importante punto di partenza per lo sviluppo della filosofia a.-islamica: proprio su testi della filosofia e della scienza greca (soprattutto le opere di Aristotele e dei suoi commentatori, ma anche scritti di Ippocrate e Galeno, Tolomeo ed Euclide, e almeno alcune opere di Platone e dei principali autori della scuola neoplatonica: Plotino, Porfirio e Proclo), tradotti in arabo da autori cristiani tra l'800 e il 1000 circa, i filosofi musulmani del Medioevo posero le basi di un loro pensiero autonomo. La filosofia a.-islamica ebbe inizio in Iraq, e in particolare a Baghdad, nella prima metà del 9° sec., e da lì si estese nei tre secoli successivi – che rappresentarono il suo momento di massimo sviluppo – innanzitutto in Iran, e in seguito in altri paesi vicini, spingendosi fino all'Africa settentrionale; a caratterizzarla fu soprattutto la necessità di accordare la filosofia in quanto studio razionale del reale con i contenuti della tradizione religiosa islamica. La prima manifestazione di una filosofia a.-islamica si ebbe nell'iracheno al-Kindī, noto come il «filosofo degli Arabi» per eccellenza. Egli si dedicò all'organizzazione di una serie di traduzioni parafrastico-interpretative in arabo e produsse, tra l'altro, fonti fondamentali della filosofia neoplatonica medievale come la *Ūtūlūḡiyā* (Teologia) dello pseudo-Aristotele e il *Kalām fī mahd al-khā'ir* («Discorso sul bene puro», più noto come *Liber de causis*), nonché le versioni arabe di una serie di scritti greci di Alessandro di Afrodisia o a lui attribuiti. Lui stesso, fondamentalmente un neoplatonico, si interessò anche ad aspetti della metafisica aristotelica: un interesse che egli rivelò nella sua opera filosofica principale, *al-Falsafa al-ūlā* («La filosofia prima»). Nei suoi numerosi scritti filosofici egli toccò temi di carattere metafisico, fisico, psicologico (fu il primo a introdurre nella filosofia a. la questione della natura dell'intelletto umano nella sua *Risāla fī l-'aql*, «Epistola sull'intelletto») ed etico (ispirandosi all'ideale stoico dell'apatia); suo fu anche un dizionario terminologico, che pose le basi per il pensiero dei suoi successori. Si può parlare di neoplatonismo anche nel caso di altri due importanti autori della filosofia a.-islamica medievale della prima metà del 10° sec. Abū Bakr al-Rāzī fu soprattutto un medico, ma si dedicò anche alla filosofia, sviluppando tematiche e dottrine ispirate al platonismo e al pitagorismo, con posizioni fondamentalmente antiaristoteliche (fu tra i primi, nella filosofia medievale, a negare i concetti aristotelici di spazio e tempo finiti); il suo fu nel complesso un

razionalismo non privo di elementi tratti da religioni non islamiche (mazdeismo, manicheismo, buddismo e induismo), che lo portò in contrasto con alcuni aspetti dell' Islam e comportò la distruzione di molte sue opere. Le *Rasā'il Ikhwān al-safā'* («Epistole dei Fratelli della purità»), un'enciclopedia filosofico-scientifica in 52 trattati, fu senz'altro orientata al neoplatonismo, probabilmente assunto attraverso l'interpretazione datane dalla setta islamica degli ismailiti; si pensa che l'anonimo autore possa essere identificato con il musulmano spagnolo Abū l-Qāsim Maslama al-Maǧrītī, redattore di uno scritto esoterico, *Ġāyat al-ḥakīm* («Il fine del sapiente»). Contemporaneamente al neoplatonismo, si sviluppò nel mondo islamico un aristotelismo fondato sul commento agli scritti dello Stagirita: commento che, presso i numerosi esponenti di questo aristotelismo, assunse il carattere di un riassunto interpretativo, o di una parafrasi adattata alle esigenze del lettore, o di un commento puntuale alla lettera del testo (riportato interamente in traduzione araba), o anche di un'enciclopedia filosofica. Il primo commentatore, detto il «secondo maestro» dopo Aristotele, fu al-Fārā'bī. Le sue epitomi della logica di Aristotele ebbero una notevole influenza sulla filosofia a.-islamica ed ebraica medievale; il suo celebre trattato epistemologico, *Ihsā' al-'ulūm* («La classificazione delle scienze»), seguì uno schema originale, che accostò Aristotele alle scienze religiose islamiche; il suo trattato sull'intelletto riprese e sviluppò l'analoga opera di al-Kindī. Egli fu comunque noto anche per le sue opere di carattere etico-politico, tra le quali spiccò *al-Madīna al-fādila* («La città virtuosa»): in quest'ultima partì da una sintetica esposizione della teologia, della metafisica, della fisica e della psicologia umana, per arrivare a esporre la propria idea dello Stato ideale, governato da un imām con l'assistenza di un senato di filosofi. Filosofo razionalista anche nel suo approccio alla religione islamica, al-Fārā'bī creò a Baghdad una scuola che continuò ad approfondire e perfezionare il suo pensiero fino alla metà del sec. 11°. «Nuovo Aristotele» fu invece definito il filosofo medievale che ebbe più successo nel mondo arabo-islamico: Avicenna. Originario come al-Fārā'bī dell'Asia centrale e autore fecondissimo (fu celebre nel mondo islamico come mistico, e anche in quello latino come medico), nelle sue numerose opere filosofiche trattò i contenuti degli scritti logici, fisici e metafisici dello Stagirita in forma sistematica, costruendo delle enciclopedie nelle quali adattò il pensiero del filosofo greco alle esigenze proprie e della propria religione, nel tentativo di conciliare la tradizione aristotelica e le dottrine dell' Islam: un tentativo che non escluse nuove proposte su questioni come la natura dell'anima umana, o quella del tempo e dello spazio. Le sue due enciclopedie filosofiche più note e diffuse nel Medioevo, *al-Šifā'* («La cura», in 10 voll.) e *al-Naǧāt* («La salvezza», in tre parti), rientravano in questa finalità, da lui seguita anche in altri scritti; tra di essi va ricordato *al-Falsafa al-mašrīqiya* («La filosofia orientale» o illuminativa), dove la filosofia venne posta su basi non tanto razionali e sillogistiche (secondo lo schema aristotelico), quanto di carattere intuitivo. Avicenna lasciò dopo di sé non una semplice scuola, ma un vero e proprio orientamento di pensiero, che ebbe nei secoli successivi numerosi sostenitori, ma anche diversi oppositori. Questo 'avicennismo' si fondò su una interpretazione di Avicenna come creatore di un aristotelismo innovativo (rientrò in questa categoria l'ebreo convertito all' Islam Abū l-Barakāt al-Baǧhdādī, m. 1164), o assunse i caratteri dell' «illuminazionismo», ossia di una teosofia neoplatonizzante dove il pensiero di Avicenna venne alterato e adattato (è il caso di autori come Sihāb al-dīn al-Suhrawardī, m. 1191). L'avicennismo, che apparve sotto molti aspetti in contrasto con la dottrina teologica dell' Islam sunnita, all'interno di quest'ultimo provocò come reazione la difesa della teologia ufficiale asharita, rappresentata nel sec. 11° dal suo massimo esponente, il persiano al-Ġazālī. Egli, dopo aver studiato a lungo il pensiero di Avicenna, lo espose e lo confutò in una sorta di

trilogia di carattere filosofico e teologico. Nella prima delle tre opere, *Mi'yār al-'ilm* («La bilancia della conoscenza»), espone la logica di Aristotele adattandone i contenuti alle esigenze della teologia islamica; nella seconda, *Maqāsid al-falāsifa* («Le intenzioni dei filosofi»), riassume i contenuti della logica, fisica e metafisica del *Daneš nameh* («Il libro della scienza») di Avicenna, per criticarli; questa critica, che mirò a rilevare l'irrazionalità di venti punti della fisica e metafisica avicenniana, venne svolta nella terza opera, *Tahāfut al-falāsifa* («La confutazione dei filosofi»). Sul solco di al-Ġāzālī si collocò poi un teologo e filosofo persiano, Fakhr al-dīn al-Rāzī. Nel 12° sec., la filosofia a.-islamica fondata, come quella di al-Fārā'bī e di Avicenna, sull'interpretazione del pensiero di Aristotele, ebbe un sorprendente, sebbene effimero sviluppo nella Spagna musulmana (l'odierna Andalusia) e nel vicino Maghreb; grazie a tale sviluppo essa esercitò una notevole influenza non tanto sul pensiero islamico in generale, quanto sulla filosofia ebraica medievale e sulla scolastica latina. A rappresentarla furono tre autori. Ibn Bā'ggia (m. 1138-1139) fu innanzitutto commentatore (restano i suoi commenti alla logica, alla fisica e alla psicologia di Aristotele, sistematici e razionalmente ordinati), ma anche autore di scritti filosofici originali: il più noto fu *Tadbīr al-mutawahhid* («Il regime del solitario»), che sviluppò un tema già presente in al-Fārā'bī descrivendo i caratteri etici e intellettuali del filosofo ideale. Ibn Ṭufāil (1110 - 1185), forse allievo di Ibn Bā'ggia, approfondì sostanzialmente l'idea di quest'ultimo, presentando nella sua opera filosofica, *Hayy ibn Yaqzān* («Il vivente figlio del vigilante»), un tema parzialmente accennato in alcuni scritti di Avicenna, ma da lui diversamente affrontato. L'immagine ideale che Ibn Ṭufāil qui presentava era quella di un uomo che, lasciato solo con sé stesso fin dalla nascita, è in grado di sviluppare da solo una propria filosofia, di stampo fondamentalmente aristotelico, la quale poi, quando egli si confronta con altri uomini, dimostra di essere arrivata sostanzialmente alle stesse conclusioni della religione rivelata. Averroè, filosofo e medico oltre che giudice, rappresentò il pensatore arabo-islamico più noto nell'Occidente ebraico e cristiano, grazie alle traduzioni medievali e rinascimentali, in ebraico e in latino, di molte delle sue opere, all'origine dello sviluppo dell'«averroismo». Egli divenne celebre soprattutto come commentatore di quasi tutta l'opera di Aristotele, alla quale dedicò tra il 1160 e il 1195 ca. commenti di carattere ora riassuntivo (le *Epitomi*), ora parafrastico (i *Commenti medi*), ora letterale (i *Commenti grandi*). Su molti punti egli fu in contrasto con le interpretazioni di queste opere date dagli autori arabi a lui precedenti: sua volontà fu quella di tornare, nella logica come nella fisica e nella metafisica, al vero Aristotele, intendendo liberarlo dalle forzature medievali e accettando invece volentieri alcune delle interpretazioni date dai commentatori greci (da Alessandro di Afrodisia in poi). Peraltro, Averroè non evitò di affrontare, specie nel suo *Fasl al-maqāl* («Il trattato decisivo»), la difficile questione del rapporto tra filosofia aristotelica e religione islamica, formulando una dottrina che, spesso erroneamente definita «della doppia verità», fu invece fondata sull'idea che filosofia e religione, se correttamente interpretate, giungano sostanzialmente alle stesse conclusioni. La f.-islamica non si chiuse con Averroè, anche se i suoi sviluppi rimasero relativamente poco noti. Tra il 1200 e il 1800 ca., vi furono parecchi autori che, in diverso modo, vanno ascritti a essa. Tra di loro, si possono ricordare: lo spagnolo Ibn Sab'ī'n (1217-1270), che approfondì temi del pensiero di Averroè in chiave razionalistica; 'Abd al-Latīf al-Baghdādī (m. 1231), che ritornò al neoplatonismo di al-Kindī; il persiano Nāṣir al-dīn al-Ṭūsī (1201-1274), che fu tra l'altro commentatore di Avicenna; il tunisino Ibn Khaldū'n (1332-1406), primo filosofo della storia del mondo arabo; il persiano Mūllā Sadrā Širāzī (1571/1572-1640), che fu protagonista di una rinascita di interesse per la filosofia a.-islamica medievale nella Persia dei Safāvīdi. Sembra più difficile parlare di una filosofia a.-islamica

vera e propria nell'età contemporanea, dall'inizio del 19° sec. in poi. Venuti meno i punti di riferimento rappresentati dagli autori tradizionali, sono sorte nel mondo arabo, durante il 20° sec., tendenze di pensiero che si sono fundamentalmente interessate ai problemi puramente politici delle nazioni islamiche: il nazionalismo arabo, il socialismo arabo. L'Islam ha continuato a rappresentare nei paesi arabi un fatto imprescindibile; ma esso è stato tendenzialmente in opposizione all'idea moderna di una filosofia come disciplina laica, affrancata dai rapporti con la religione: un'idea che nel mondo arabo non si è molto affermata.

Termini

'Aql

Termine arabo che significa «intelletto» o «intelligenza». Il termine è riconducibile per lo più al greco νοῦς e indica sia la facoltà preposta alla comprensione (razionale o intuitiva) del mondo – nell'uomo e nelle sostanze che le metafisiche neoplatonizzanti gli sovraordinano – sia la sua ipostatizzazione che con tali sostanze separate o angeliche, e in ultimo con lo stesso Dio, coincide. La riflessione sull'intelletto è uno dei temi più importanti nel pensiero espressosi in lingua araba in quanto fonda a un tempo la gnoseologia, l'etica, l'escatologia, la profetologia, l'angelologia e la dottrina della creazione o emanazione degli enti; in partic. il concetto di 'a. è un concetto della metafisica prima ancora che della gnoseologia. In quest'ultima, si distingue in genere un intelletto materiale o potenziale (il primo grado della facoltà umana che è tutto in potenza rispetto all'intellezione) e, a seconda delle varie dottrine, un intelletto in atto, in habitu, un intelletto acquisito. L'intelletto agente, o attivo, o sempre attivo (al-'aql al-fa'āl), indica o ciascuna delle intelligenze completamente separate dalla materia o, soprattutto, l'ultima di esse, che è preposta ad attualizzare l'intellezione umana – in Averroè (→), anche l'intelletto possibile, controparte potenziale dell'intelletto agente, è sostanza separata. A seconda delle modulazioni delle varie dottrine, il termine va accostato o invece opposto a nuṭq («ragione, logos, discorso»), dhīh («mente»), nafs («anima»), rūḥ («spirito»). (→ anche colcodea, intelletto, intelletto agente).

Kalām

Termine arabo che significa letteral. «discorso», «parola» e, da solo o nella locuz. 'ilm al-kalām «scienza della parola» o «del discorso», indica la teologia islamica, nelle sue varie scuole o correnti e nell'intero corpus delle opere prodotte. L'origine di tale uso del termine è incerta; deriva, secondo alcuni, dalla «parola di Dio», la stessa rivelazione indicata e concretizzata nel Corano, il testo sacro dell'Islam, o, secondo altri, dal «discorso» o dalla «parola su Dio» che – inizialmente con intento eminentemente apologetico – cominciò a venire elaborata nell'Islam nel sec. 8°. Il termine al-mutakallimūn (letteral. «i parlanti») indica i teologi che, sulla scia delle traduzioni arabo-latine, Tommaso d'Aquino chiamava infatti loquentes. Due sono i motivi essenziali alla speculazione del k. ai suoi inizi: l'uno ha carattere giuridico-escatologico e riguarda lo statuto da attribuire al musulmano peccatore (ne deriva un'importante elaborazione del problema del male), l'altro apologetico ed è determinato in gran parte dall'incontro con le confessioni con cui l'Islam fu da subito a

contatto: quella ebraica, e poi quelle mazdaica e cristiana. Più antiche e già pregne del lessico e delle strutture della filosofia greca, tali confessioni ponevano i musulmani di fronte ai loro potenti impianti dogmatici. Le principali – ma non le sole – correnti del k. (al cui interno vanno peraltro registrate le posizioni dei vari maestri, talvolta anche molto diverse fra loro), sono quella mu'tazilita e la successiva ash'arita, e sostanzialmente a esse si conforma la teologia adottata rispettivamente dallo sciismo e dall'Islam sunnita. Il k. fu sempre in stretto contatto, non solo polemico, con la filosofia e con il diritto (concetti e termini passano per osmosi dall'una all'altra disciplina). Temi tipici della riflessione del k. sono essenzialmente: lo statuto del credente in seno alla comunità e il suo rapporto con la trasgressione della legge; la definizione dell'unicità di Dio e il suo rapporto con gli attributi che lo descrivono; lo statuto ontologico del Corano (che è creato per i mu'taziliti e increato per gli ash'ariti); il concetto stesso di creazione.

Shari'a (propr. šarī'a)

Traslitt. del termine arabo che, usato in origine per indicare la strada (per es., quella che conduce all'acqua), significa nel lessico islamico (e già nel Corano) la «strada rivelata», e quindi la Legge, non elaborata dagli uomini, ma posta da Dio. È il diritto (fiqh, letteral. «comprensione») che «comprende» la sh., cioè la interpreta e la sviluppa. In tale operazione le sue fonti sono: il Corano; la sunna (la via o condotta del Profeta, registrata dai ḥadīth, tradizioni canoniche di detti o fatti di Maometto, a cui il musulmano è chiamato a ispirarsi); il consenso della comunità degli interpreti; e il ragionamento o sforzo razionale, il cui metodo fondamentale è il qiyās, cioè l'analogia che, come poi nel kalām (→), regola il procedimento argomentativo, permettendo di interpretare il dato coranico per applicarlo ai singoli casi. Attraverso un processo graduale, conclusosi nel 10° sec., si sono formate nell'islam quattro diverse scuole giuridiche: hanafita, malikita, shafiita, hanbalita (il nome rinvia ogni volta all'imām che ne sarebbe stato il fondatore). Ciascuna delle scuole o vie (madhāhib) è riconosciuta valida (si parla così di una comprensione plurale della sh.), anche se le differenze tra l'una e l'altra scuola, a seconda della tendenza più o meno razionalista che le caratterizza, sono talvolta importanti. Del resto, l'interpretazione giuridica, riguardando solo ciò che nel Corano non è esplicitamente definito, è concepita come un'approssimazione, tutta umana, al dettato di Dio, ed è come tale (almeno teoricamente) passibile di errore, sviluppo o mutamento. Pur riguardando teoricamente le intenzioni (niyyāt), senza la sincerità delle quali nessun atto può essere valido, il diritto, che non può indagare il profondo dei cuori, finisce per regolamentare l'esteriorità degli atti, i quali però (secondo l'interpretazione maggioritaria) ricadono tutti nell'ambito di interesse della sh.: all'obbligo (farḍ) che può essere individuale o collettivo, segue la sfera di ciò che è lodevole; poi quella di ciò che è lecito o permesso; quindi ciò che è riprovevole; e infine quello che è proibito (ḥaram), in un continuum in cui nessun atto umano pare sottrarsi alla legge di Dio. Secondo la teoria oggi più diffusa, principio della sh. sarebbe la maṣlaḥa, cioè l'interesse o il vantaggio dell'uomo e della sua comunità; i precetti islamici sarebbero quindi razionali e fondamentalmente 'miti' (Corano, II, 185). Un'altra teoria, ormai abbandonata ma più coerente con l'apparato teologico islamico (asharita), pone il principio della sh. nella volontà assolutamente libera di Dio.

Autori

Abū Mā'shar, Gia'far ibn Muḥammad al-Balkhī

Astronomo, astrologo e pensatore musulmano (n. Balkh, od. Afghanistan - m. Wāsit, Mesopotamia centrale, 886 d.C.), noto in Occidente sotto il nome di Albumasar. Le sue opere astronomiche in arabo rivelano un forte influsso di dottrine persiane, ma anche una sicura conoscenza di Aristotele. La maggiore è il Kitāb al-mudkhal al-kabīr ilā 'ilm ahkām al-nuġiūm, tradotta in latino nel 12° sec. da Giovanni da Siviglia (Liber introduc-torius maius in astronomiam) e successivamente da Ermanno Dalmata, detto anche Ermanno di Carinzia (Introductorium maius in astronomiam). Altri due testi, Al-Kirānāt (De magnis coniunctionibus et annorum revolutionibus) e Flores astrologiae, che è forse un estratto dell'opera precedente, contengono regole per la predizione degli eventi, determinati dall'influsso dei pianeti. Più volte stampati fin dal 15° sec., questi scritti influenzarono l'astrologia e la filosofia naturale occidentali.

Abūal-Barakā Hibat Allā al-Baghdāī

Filosofo arabo di origine ebraica poi convertitosi all'Islam (Balad, presso Mossul, 1077 - Baghdad 1164/1165). A. è inserito dalla critica nella corrente avicennista (→ avicennismo) della filosofia araba, ma la sua posizione è definita polemica o 'reazionaria'. La sua opera principale è il Kitāb al-Mu'tabar («Il Libro di ciò che va stabilito per personale riflessione»), una sorta di enciclopedia filosofica modellata sul Libro della guarigione di Avicenna; importante è anche il Commento alla Metafisica di Aristotele. Alcune dottrine in logica, fisica (in partic., la caduta dei gravi) e metafisica dimostrano originalità. Interessante è soprattutto la sua dottrina dell'intelletto.

al-Afghānī, Giamāl ad-dīn (propr. Giamāl ad-Dīn Asadābādī)

Pensatore e politico musulmano (Asadābād, Afghānistān, od. Iran, 1839 - Istanbul 1897). Fu l'apostolo dell'idea panislamica. Viaggiò molto sia nell'Oriente musulmano sia in Occidente, e finì la vita esiliato, ospite sorvegliato del sultano ottomano 'Abd al-Ḥamīd. Più che nei pochi pamphlet pubblicati, la sua opera si esplicò con la propaganda orale e l'insegnamento, con la corrispondenza e l'instancabile predicazione. Nella sua attività teorica e politica A. pose come obiettivo la modernizzazione dei popoli musulmani, la rigenerazione dell'Islam e in particolare la sua unità politica, in cui A. ravvisava un sicuro strumento di opposizione al colonialismo occidentale. Grazie all'azione svolta dal suo discepolo, Muḥammad 'Abduh, l'ideologia di A. contribuì alla formazione di una coscienza nazionale e di un temperato modernismo religioso in Egitto (da cui scaturirono più tardi i movimenti più estremi della Salafīyya e dei Fratelli musulmani).

al-Ash'arī, Abū 'l-Ḥasan

Teologo musulmano (Bassora 873-74 - Baghdad 935-36). Fondò la scuola teologica che da lui prese il nome di asharita (o ash'arita). Le sue due opere principali sono le Maqālāt al-

Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-Muṣallīn («Le dissertazioni dei musulmani e la divergenza tra gli oranti») e il Kitāb al-ibāna 'an uṣūli l-diyāna («Chiarificazione circa i fondamenti della religione»). La teologia di al-A. nasce in opposizione a quella dei mutaziliti (o mu'taziliti), cui al-A. aveva originariamente aderito. Pur ammettendo la necessità dell'uso della ragione, al-A. insiste infatti non sulla giustizia di Dio, ma sulla sua libertà e onnipotenza, nonché sulla conseguente impossibilità di fornire una spiegazione razionale per ognuno dei dati della fede. Ne derivano una teoria della causalità in cui ogni azione causale è ricondotta direttamente a Dio (occasionalismo e creazione continua) e un'idea del bene assolutamente subordinato alla libertà divina (il bene è tale in quanto è Dio a farlo). In ambito dogmatico va rilevato lo spazio concesso al mistero: il fedele deve accogliere alcuni dati di fede (gli attributi antropomorfici di Dio, la visio beatifica) senza domandarsi «come» essi siano concepibili. Viene dunque concesso un certo spazio al letteralismo. Il fedele è considerato interno alla comunità indipendentemente dalla giustizia e dalla pietà manifestate: fuori dall'Islam stanno solo l'infedele e l'apostata. Sviluppato da diversi pensatori, tra i quali al-Bāqillānī (m. 1013), al-Baghdādī (m. 1037), al-Giuwaynī (m. 1085) e al-Ghāzālī (→), il pensiero asharita è accolto dalla maggioranza sunnita e da questa considerato ortodosso.

al-Battānī, Muḥammad ibn Giābir al-Ḥarrānī

Astronomo e matematico arabo musulmano (Ḥarrān, presso Urfa, od. Turchia, prima dell'858 - Sāmarrā, Iraq, 929), noto in Occidente con il nome di Albatenius o Albategni. Delle sue opere sono conservate, sia nel testo arabo (tradotto ed edito da C.A. Nallino, 1899-1907), sia in versioni latine medievali (De scientia stellarum), solamente le «tavole astronomiche» (al-Zīg), con le spiegazioni dei vari problemi a esse connessi. al-B. fu soprattutto abilissimo osservatore e calcolatore, oltre che costruttore di strumenti astronomici; la sua opera, frutto di personali osservazioni, esercitò un notevole influsso sullo sviluppo, in Occidente, dell'astronomia e della trigonometria sferica nel Medioevo e nel primo Rinascimento. Fu tra i primi a introdurre la nozione del seno di un arco e a far conoscere la formula fondamentale della trigonometria sferica.

al-Bīrūnī

Scienziato e filosofo persiano (n. presso Khuwārizm, od. Uzbekistan, 973 - m. Ghazna 1048). Fu forse il massimo scienziato del Medioevo musulmano. Scrisse tutte le maggiori sue opere in arabo e coltivò la matematica, l'astronomia, teorica e pratica, la fisica, la geografia e la medicina, in tutte mostrando originalità di metodo e di ricerche. Le maggiori sue opere edite sono un trattato di cronologia dei popoli antichi (al-Āthār al-bāqiya; «Vestigia del passato»), ricco di preziose notizie storiche e culturali, e un'opera d'insieme sull'India e la sua civiltà (Kitāb al-Hind; «Il libro dell'India»), composta da al-B. di prima mano, con diretta conoscenza del sanscrito e profondo interesse scientifico per una cultura straniera. Va infine ricordata la sua corrispondenza con Avicenna.

al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad (latinizz. Alfarabius)

Filosofo musulmano (Wāsīg, nel territorio di Fārāb, Turchestan, 870 ca. - Damasco 950). Fu detto il secondo maestro, dopo Aristotele, per l'autorità che acquisì insegnando la logica.

Le opere. Gli sono attribuite varie opere scientifiche, e fondamentale è il suo Grande libro della musica. Oltre alle epitomi e ai commentari (alle Leggi di Platone, alla Fisica e ad alcune opere logiche di Aristotele, ma non tutto ci è giunto), redasse diversi scritti introduttivi alla filosofia, in cui centrale è l'analisi del linguaggio. Fra le altre sue opere, alcune (L'armonia tra Platone e Aristotele) sono consacrate all'idea, già neoplatonica, dell'accordo o armonia tra il pensiero di Platone e quello di Aristotele, anche in vista della ricerca della felicità (Kitāb fī tahṣīl al-sa'āda, «Libro sull'ottenimento della felicità», concepito congiuntamente a «La filosofia di Platone» e «La filosofia di Aristotele»); altre, come la Città virtuosa (Kitāb al-Madīna al-fāḍila) o il «Governo civile» (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya), delineano una teoria etica e del vivere civile che, se può essere considerata come il fondamento della filosofia politica islamica, non va comunque mai sganciata dalla metafisica che la sostiene. La gerarchia della società concepita da al-F. assume quale criterio fondamentale la capacità di governanti e abitanti di attualizzare l'intelletto: l'elemento politico dipende da quello noetico e metafisico, o meglio ne è una parte. Nessuna delle opere maggiori di al-F. fu nota al Medioevo di lingua latina, che conobbe invece alcune opere minori: un «Libro sull'enumerazione delle scienze» (Kitāb Iḥsā' al-'ulūm) rielaborato da Gundissalvi (De scientiis) e tradotto da Gerardo da Cremona (il De ortu scientiarum, attribuito ad al-F. ci è invece noto solo in latino); una Epistola sull'intelletto (Risāla fī l-'aql; De intellectu), in cui al-F. distingue i diversi sensi di 'intelletto'; e inoltre un trattato di etica (Kitāb al-Tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda; Liber excitationis ad viam felicitatis). L'Epistola sugli scopi della metafisica (Risāla fī agrāḍ mā ba'd al-ṭabī'a), ignota ai latini, sarà invece di grande importanza per l'interpretazione avicenniana della Metafisica di Aristotele.

La prima formulazione del pensiero arabo. Per al-F. tre sono i gradi dell'intelletto nell'uomo: l'intelletto in potenza, l'intelletto in atto e l'intelletto acquisito. Il passaggio dal grado della potenza a quello della conoscenza è garantito dall'azione illuminatrice dell'intelletto agente, ultima emanazione divina. La filosofia di al-F., il cui aristotelismo è imbevuto di neoplatonismo, costituisce la prima formulazione organica del pensiero arabo-islamico e contiene in nuce molte delle teorie che saranno poi sviluppate da Avicenna e Averroè. Fra queste si possono ricordare: l'elaborazione metafisica dei concetti della logica modale (necessità, possibilità, contingenza); l'idea della processione o del flusso delle intelligenze dal Principio che, coniugata alla teoria tolemaica, dà luogo a una precisa cosmologia filosofica (la materia è l'ultima emanazione); la teoria dell'azione formatrice dell'ultima intelligenza, cui è affidata, oltre alla spiegazione della conoscenza, quella delle trasformazioni e della vita del mondo sublunare (congiuntamente all'influsso dei corpi celesti); la teoria gnoseologica, dove centrale è il ruolo della stessa intelligenza agente, e una teoria della profezia, dell'illuminazione e della felicità che vi sono intimamente correlate. Se nella sua epistemologia tutte le scienze conosciute (razionali e tradizionali) appaiono l'una complementare all'altra nella ricerca della perfezione, ma hanno il loro vertice nelle scienze universali della metafisica e infine della politica, nella sua teoria emanativa le istanze del neoplatonismo (la posizione di un Principio primo 'uno') si coniugano con quelle dell'aristotelismo (l'eternità del mondo, il Primo motore). L'emanazione finisce così per fornire anche un'interpretazione alla tesi creazionista: è un singolo atto intemporale del Creatore a instaurare 'dal nulla' il mondo (al-F. si riferisce alla pseudo Teologia di Aristotele) e il suo eterno movimento temporale (dal moto del mondo procede il tempo). La tesi platonica (e teologica) verrebbe così conciliata con quella aristotelica del mondo ingenerato, anche in forza dell'idea neoplatonica dell'atto intemporale e puntuale di Dio.

al-Ghazzālī (o al-Ghazālī; Algazel negli scolastici latini)

Teologo, mistico e giurista musulmano (Ṭūs nel Khorāsān 1058 - ivi 1111). Nell'anno 1091 al-Gh. insegnò nella madrasa Niẓāmiyya, dove divenne uno dei personaggi più eminenti. Nel 1095, in seguito a una profonda crisi (forse anche per vicende politiche o per una malattia nervosa), abbandonò la sua carriera di giurista e teologo per dedicarsi a una vita tutta rivolta al sufismo, nell'ambito del quale al-Gh. rappresentò l'iniziatore dell'ala moderata. In questi anni scrisse il suo capolavoro *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* («Rivivificazione delle scienze religiose»; trad. it. *Il concerto mistico e l'estasi*) che, sulla base di un'originale sistemazione del sapere, tratta delle pratiche del culto, dei costumi sociali, dei vizi e delle virtù. Ripresa l'attività universitaria, scrisse *al-Munqidh min al-ḍalāl* («La liberazione dall'errore»), in cui, ripercorrendo il proprio cammino conoscitivo, riprende e critica diverse posizioni teologiche. Oltre al suo interesse per la teologia dogmatica – nel «Giusto termine della credenza» (*al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād*) emerge la sua adesione al kalām (→) asharita – vanno ricordati i suoi trattati di diritto (*fiqh*). Nel dicembre del 1111 al-Gh. si ritirò a Ṭūs, dove fondò una khanqa, un istituto di accoglienza per i ṣūfī, in cui venivano formati i giovani. In complesso l'opera di al-Gh. favorì il definitivo accoglimento del sufismo moderato entro l'ortodossia e ravvivò con un'esperienza mistica la religiosità ufficiale, che minacciava di inaridirsi in un puro formalismo. La sua riflessione mistica e teologica passò però sempre al vaglio le tesi filosofiche, di cui al-Gh. fu profondo conoscitore. E – come la critica sta sempre più rilevando – il suo pensiero teologico fu ampiamente influenzato dalla filosofia. al-Gh. professò una sorta di scetticismo, di cui intese far beneficiare la religione. Prese di mira le teorie dell'eternità del mondo (cui oppose la tesi coranica della creazione quale opera di un Dio personale), della processione delle sfere (cui contrappose la teoria dell'onnipotenza di Dio e della sua libertà d'azione) e della causalità naturale (che reinterpretò alla luce della libertà divina e della conseguente possibilità del miracolo). Le critiche alle tesi della falāsifa («filosofia»), intrinsecamente contraddittoria e accusata nelle sue estreme posizioni di infedeltà (*kufr*), sono espresse nel *Tahāfut al-falāsifa* («L'incoerenza dei filosofi»), terminato nel 1095. L'introduzione a questo scritto, i *Maqāsid al-falāsifa* («Le intenzioni dei filosofi»), in cui al-Gh. si limita a esporre le tesi filosofiche, senza confutarle, e utilizza probabilmente uno scritto avicenniano riconducibile al *Libro della scienza* (in persiano: *Dānesh nāmeḥ*), fu nota al mondo latino già nei secc. 12° e 13° e molto apprezzata. al-Gh. venne assimilato così agli stessi filosofi che intese confutare. A «L'incoerenza dei filosofi» rispose Averroè con *L'incoerenza dell'incoerenza* (in lat. *Destructio destructionis*, 1328).

al-Ḥallāğ, al-Ḥusain ibn Manṣūr

Mistico musulmano (Ṭūr, Fārs, 858 - Baghdad 922). A Baghdad, dove dopo vario peregrinare svolse il suo insegnamento, fu a lungo imprigionato. In un periodo di grandi tensioni politiche, la sua predicazione sull'unità di Dio generò ostilità e al-Ḥ. fu processato con la grave accusa di ḥulūl per la tesi secondo cui Dio scenderebbe ad abitare nel santo confondendosi con la natura umana. Condannato a terribile supplizio e alla morte, al-Ḥ. acquistò enorme fama di santo e martire. La teologia islamica condanna in genere la mistica e per alcuni teologi al-Ḥ. fu estraneo allo spirito dell'Islam.

al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq

Filosofo e scienziato arabo (n. Baghdad - m. 870 ca.), chiamato in Oriente il filosofo degli Arabi e noto nel mondo occidentale con il nome latinizzato Alchindus. Gli sono attribuiti oltre 270 opuscoli (la maggior parte perduta) su quasi tutti i campi del sapere. L'opera filosofica principale è il Libro della filosofia prima (*Kitāb fī l-falsafa al-ulā*) rimastoci solo in parte che, sulla base della *Metafisica* di Aristotele, affianca ai temi tipici della speculazione di Proclo (la causalità divina è donazione di unità alle cose) la riflessione teologica (per lo più di stampo mu'tazilita) sulla natura e la causalità del Principio. Va poi ricordato il *Kitāb fī l-'aql* (*De intellectu* o *De ratione*), dove al-K. distingue, oltre ai gradi dell'intellezione umana (e cioè l'intelletto in potenza, l'intelletto che nell'anima passa dalla potenza all'atto, e l'intelletto «secondo» o al-*tānī*), l'intelletto che è sempre in atto (*allaḍī bi-l-fī'li abadan*), da lui concepito come una sostanza spirituale distinta e superiore all'anima individuale su cui agisce, ma non coincidente con Dio. Il *De radiis* o *Theorica artium magicarum*, rimastoci nella sola versione latina, è pervaso dall'idea di una causalità universale che è riverbero ed espressione di quella celeste. Nel *De aspectibus*, tradotto da Gherardo da Cremona nel 12° sec., al-K. adotta l'idea che la visione avvenga in virtù di un raggio emanato dall'occhio.

al-Maǧrīṭī, Abū l-Qāsim Maslama ben Aḥmad al-Faraǧī

Matematico e astronomo musulmano andaluso (n. Madrid - m. Cordova 1007 ca.). Di origine madrilena (al-M. significa appunto «di Madrid»), fondò a Cordova una fiorente scuola di matematica. Tra le sue opere astronomiche figura l'adattamento delle Tavole di al-Khuwārizmī al meridiano di Cordova. Gli è attribuita anche una versione dell'Epistola d'insieme; con Abū Maslama Muḥammad ibn Ibrāhīm avrebbe diffuso le Epistole dei fratelli della purezza in al-Andalus. Suoi sono alcuni scritti di carattere matematico e astronomico (Sull'aritmetica commerciale, Sull'astrolabio). Gli sono attribuite anche diverse opere di argomento magico, astrologico e alchemico che andrebbero invece attribuite ai suoi omonimi: Abū Maslama al-Maǧrīṭī e il suo allievo Ibn Bishrūn al-Maǧrīṭī. La più importante fra queste è *Picatrix* (in ar. *Gāyat al-ḥakīm* «Il fine del sapiente»).

al-Mantiqī al-Siǧistānī, Abū Sulaymān

Logico e dossografo musulmano attivo a Baghdad (n. forse Siǧistān, od. Sistān, Iran, 912 - m. Baghdad 985 o dopo il 1001). Fu discepolo di Abū Bišr Mattā e di Yaḥyā ibn 'Adī, cui successe nella guida della scuola di Baghdad. La principale opera attribuitagli (non senza incertezza: probabilmente più che a lui, va ascritta alla sua scuola) è il *Kitāb ṣiwān al-ḥikma* («Lo scrigno della sapienza») che, rimastoci solo parzialmente, doveva contenere le vite dei filosofi greci e arabi e fornirne dossografia e bibliografia, da Talete al 10° sec. (comprendeva notizie su Abū Sulaymān al-Maqdisī, uno dei probabili autori delle Epistole dei fratelli della purezza). Da quest'opera dipende, in parte, il Libro delle religioni e delle sette di al-Šahrastānī. Altri testi ascritti ad al-M. «il Logico» sono un'Epistola sul Primo motore e un Trattato sulla natura dei corpi celesti. I vivaci resoconti di Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023) permettono di ricostruire l'attività del suo circolo. Le posizioni da lui assunte in filosofia, strettamente dipendenti dai testi greci, sono state avvicinate a quelle di al-Kindī. Grazie ad alcune citazioni del *Kitāb ṣiwān al-ḥikma* si è potuta ricostruire parte del *Contra Aristotelem* di Giovanni Filopono il Grammatico.

al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad ben Maḥmūd al-Samarqandī

Teologo musulmano e giurista iranico (Samarqanda, od. Uzbekistan, prima dell'873 - ivi 944 ca.). Oltre a un commento coranico e ad alcune opere perdute, è suo un importante scritto «Sull'unità divina» (Kitāb al-tawḥīd). Di stampo razionalista, la sua analisi teologica tenta in vari ambiti di conciliare onnipotenza divina e libertà umana, ponendosi talvolta in contrasto con la posizione di al-Asharī (→), oltre che con quella mutazilita (→ mutaziliti). La scuola teologica da lui fondata, detta poi appunto maturidita, è considerata ortodossa in ambito sunnita.

al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' (conosciuto nel mondo latino come Rhazes)

Medico, filosofo e alchimista musulmano persiano (Rayy 864 - ivi 925 o 935). È una delle figure più originali nel panorama filosofico dell'islam. La critica (P. Kraus, A.J. Arberry) ha insistito sulla sua originale elaborazione del platonismo e sul deciso rifiuto di conciliare ragione e fede, arrivando a definirlo un «filosofo laico» (A. Bausani) o un «libero pensatore» (D. Urvoy). Studi più recenti tendono a ridimensionare la portata della sua posizione antireligiosa. La sua opera filosofica (per es., il Kitāb al-'ilm al-ilāhī «Il libro della scienza divina») ci è giunta in frammenti e ci è nota per lo più grazie alla testimonianza di un suo contemporaneo, l'ismailita Abū Ḥātim al-Rāzī, (m. 934 ca.), che ne combatté le dottrine. In cosmologia al-R. rielabora l'atomismo epicureo. Cinque principi eterni (qudamā') sono posti a fondamento del mondo: lo spazio e il tempo assoluti (da cui derivano quelli mondani 'relativi'), la materia, l'anima (che è poi l'anima del mondo) e Dio stesso. Al di là di tali principi è impossibile cercare una causa. L'origine del mondo è narrata nella forma di un mito gnostico che riprende il Timeo platonico: l'anima si incarna per passione senza prevedere le disastrose conseguenze del proprio atto e Dio pone ordine e legge nel caos di materia che così si determina. Dio non è, quindi, creatore in quanto dà esistenza, ma in quanto governa e regge l'ordine, la pace e la saggezza. La creazione non è, però, come nella gnosi, una catastrofe: anche se il male prevale, l'intelligenza offre nell'uomo, e ancora prima in Dio, lo strumento della comprensione e quindi della salvezza. Al di là delle costruzioni mitologiche, è infatti il razionalismo di al-R. a risaltare: egli non cerca alcuna conciliazione con la narrazione islamica della storia, e la profezia – con l'apparato linguistico di simboli e immagini che la caratterizzano – è sottoposta a dura critica. La verità è per al-R. accessibile alla ragione di cui tutti gli uomini sono dotati. «Il libro della vita filosofica» (al-Kitāb al-sīra al-falsafiyya), una sorta di apologia che è anche un trattato di etica, e «La medicina spirituale» (al-Ṭibb al-Rūḥānī) insistono sulla forza della ragione che vince la paura della morte: nella filosofia, non nella fede, si trova la liberazione dal giogo della morte e dell'ingiustizia cui si è destinati. Una stessa indipendenza di giudizio al-R. dimostra in medicina (importanti sono i suoi «Dubbi [o Obiezioni a] su Galeno» (Shukūk 'alā Gialīnus). L'opera medica (vedi soprattutto al-Kitāb al-Manṣūrī e al-Kitāb al-Ḥāwī, tradotti in latino rispettivamente da Gerardo da Cremona come Liber Almansori e da Farag ben Sālem o Farraguth o Franchino come Continens) fu di fatto apprezzata più di quella filosofica, sia in Oriente sia in Occidente, dove Rhazes fu noto, infatti, essenzialmente come grande medico.

al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Husain Fakhr al-Dīn

Teologo e commentatore musulmano sunnita persiano (Rayy 1149 - Herāt, od. Afghānistān, 1209). Viaggiò a lungo, conoscendo anche l'estrema povertà, e trovò infine successo e ricchezza a Herāt, dove ebbe enorme seguito e fama di ottimo predicatore. Fu autore di numerose opere scientifiche, letterarie, giuridiche, filosofiche e teologiche e il suo scritto maggiore, un importante commento al Corano di stampo ash'arita (Mafātiḥ al-ḡayb o al-Tafsīr al-Kabīr «Le chiavi dell'invisibile» o «Il Gran Commento»), dimostra grande interesse per le posizioni filosofiche, oltre che teologiche. al-R. studiò, infatti, a fondo al-Fārābī e Avicenna di cui commentò, fra l'altro, in modo critico, il Kitāb al-ishārāt wa l-tanbīhāt, «Il libro degli accenni e degli avvertimenti», un'importante summa filosofica (di logica, fisica, psicologia, metafisica e conoscenza 'mistica'), che ebbe grande fortuna negli ambienti dell'avicennismo orientale; l'opera fu poi commentata, proprio in risposta alle critiche di al-R., da Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī (m. 1274). Anche in al-Mabāḥiṭh al-mashriqiyya, «Le ricerche orientali», al-R. dimostra grande attenzione per la filosofia, nonché per i temi teoretici dalla teologia mu'tazilita, nei cui confronti egli fu estremamente critico. L'opera è ispirata ad Avicenna e spesso riprende le soluzioni avanzate da 'Abū al-Barakāt al-Baḡhdādī (m. 1164-1165).

al-Shahrastānī (propr. al-Šahrastānī) Tāḡ al-Dīn, Abū l-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn Aḥmad

Pensatore e dossografo musulmano persiano (n. Shahrīstān, Khorāsān, od. Turkmenistan, 1086 - m. dopo 1153). La sua opera più celebre è il Kitāb al-milal wa n-niḥal («Libro delle religioni e delle sette»), in cui, riprendendo in parte il Šiwān al-ḥikma e lo pseudo-Ammonio, al-Sh. dà criticamente conto delle varie posizioni teologiche e filosofiche a lui note, inerenti all'islam o a esso estranee; una cospicua parte è dedicata alla polemica contro la filosofia (e in partic. contro Avicenna). Interessante per la ricostruzione delle discussioni teologiche è poi la sua Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām («Il limite del passo in teologia»; non 'Nihāyat al-iqdām', come riportato dall'edizione Guillaume del 1934). Divisa in 20 sezioni, l'opera esamina i fondamenti (qawā'id) della teologia, ma, più che una rassegna, è una critica delle varie posizioni tramite le quali al-Sh. intende mostrare i limiti che la teologia non può (o non riesce) a superare. Ancora contro la filosofia è Muṣāra'at al-falāsifa («Lotta con i filosofi»): in questo testo viene mossa una serrata critica (che poi verrà confutata da al-Ṭūsī) a cinque punti (su sette che l'autore aveva intenzione di esaminare) della filosofia avicenniana: (1) il concetto di esistenza necessaria; (2) il concetto di esistenza; (3) il concetto di unità; (4) l'intellezione del principio; (5) l'eternità del mondo. Occorre infine ricordare il commento al Corano (Mafātiḥ al-asrār «Le chiavi dei segreti»), in cui al-Sh. rivela il proprio orientamento ismailita.

al-Siḡistānī (o al-Siḡī), Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad

Pensatore ismailita persiano (m. 971). Fu esponente della da'wa («missione» o «propaganda») ismailita, che operò nelle province del Khorāsān e del Siḡistān (od. Sīstān) nel sec. 10°. Poco si sa della sua vita: nel 931 fu a Baghdad, di ritorno dal pellegrinaggio a La Mecca, e nel 971, lo stesso anno in cui avrebbe composto le opere rimasteci, sarebbe morto martire. Pur mescolandola a un messaggio ideologico (ismailita e poi in partic. fatimida), nelle sue opere (come il Kashf al-mahḡūb, perduto nell'originale arabo e giuntoci in versione

persiana) professa una filosofia neoplatonica (cfr. in partic. la 'lunga' versione della pseudo Teologia di Aristotele). Dio è principio, uno, al di là dell'essere e del non essere; l'Intelletto, indivisibile, è il primo ente originato da Dio e genera a sua volta l'Anima che partecipa, nel suo lato più alto, dell'Intelletto e, nel suo lato più basso, della natura, causa e principio del mondo. Compito della religione e della profezia è dunque quello di reindirizzare l'uomo (l'anima) verso il più alto lato spirituale. La creazione, o instaurazione, è pensata come un atto volontario e istantaneo. Più originale è la visione teleologica e salvifica della storia e dei cicli di profezia che contiene.

al-Suhrawardī (Suhrawardī), Šihāb al-Dīn Yahyā al-Maqtūl

Pensatore musulmano persiano (Suhraward, Iran nord-occidentale, 1154 - Aleppo 1191). È detto šayḥ al-Īsrāq (cioè il «maestro dell'illuminazione»), e la sua opera principale è la *Ḥikmat al-Īsrāq*; a lui, inoltre, è ricondotta quella corrente della filosofia (e della spiritualità) persiana che va sotto il nome di *Īsrāqī* «illuminazionismo». Dopo aver molto viaggiato, insegnò ad Aleppo ed ebbe come discepolo anche il giovane governatore della città, al-Malik al-Zāhir, uno dei figli di Ṣalāḥ al-Dīn (il Saladino). Forse per le gelosie dei dotti della città, al-S. restò implicato in un processo e poi messo a morte. È chiamato in alcune fonti al-maqtūl «l'ucciso», in altre, più spiccatamente di scuola, al-šahīd, «il martire». Oltre a diversi scritti giovanili e a un insieme di opere minori, in arabo e in persiano, tra cui diversi racconti simbolici, espressione – secondo Henry Corbin – di una «pedagogia angelica» o «spirituale», la sua opera filosofica (quasi cinquanta titoli) comprende quattro opere, fra cui il suo capolavoro, il Libro della sapienza [o della filosofia] dell'illuminazione (*Kitāb Ḥikmat al-Īsrāq*), in cui – criticando vari aspetti della tradizione filosofica precedente – al-S. intende fondare un nuovo sistema epistemologico e metafisico. Il Libro della sapienza dell'illuminazione, in cui è espresso il pensiero maturo (e secondo alcuni interpreti, come Corbin, il solo vero) di al-S., si presenta come rispondente agli insegnamenti di Platone e di altri saggi antichi (Ermete Trismegisto, Zarathustra) e trae ispirazione dai temi dell'intuizione e dell'esperienza extra-corporea che nella filosofia (Plotino; Avicenna), oltre che nella mistica, godevano di una ricca tradizione. Lo stesso al-S. rimanda a una personale esperienza estatica che gli avrebbe rivelato il vero senso della cosmogonia neoplatonica, facendogli rigettare la sistemazione avicenniana da lui inizialmente accolta. Essenziale nel suo pensiero è il tema del contatto tra uomo e cosmo, e un ruolo ineludibile spetta quindi alla mediazione angelica, centrale non solo nei termini della «pedagogia spirituale» che conduce l'uomo a Dio, ma anche in quelli metafisici della cosmogonia che spiegano la relazione tra Dio e mondo (il mondo ideale è tradotto nei termini dell'angelologia zoroastriana). Lo schema emanatista viene ripreso ma, rivisitato, porta a un'irradiazione che, a partire dalla «Luce delle luci» (*nūr al-anwār*), pone in essere entità innumerevoli. I limiti della fisica sono quindi posti nel cielo delle stelle fisse che segna il confine, o limite, tra mondo della luce e dello spirito e mondo della materia (e dell'ombra o tenebra connesse al divenire e all'inesistenza). Importante la sua rivisitazione del concetto di esistenza.

al-Tawḥīdī, 'Alī ibn Muḥammad Abū Ḥayyān

Filosofo e letterato musulmano probabilmente persiano (Shīrāz o Baghdad, 922 o 932 - Shīrāz 1023). La sua opera filosofica più importante è *al-Muqābasāt*, una raccolta di più di

cento conversazioni filosofiche. Il suo pensiero, definito una sorta di neoplatonismo popolare, è incentrato sull'idea emanativa: il mondo deriva da Dio secondo lo schema classico di illuminazioni e ipostasi (Intelletto, Anima, Natura) e l'uomo, integrato nel processo emanatista, è intermedio tra i mondi angelico e terrestre. Profondo è l'interesse per i temi psicologici (per es., quello gnostico della caduta dell'anima). Più che della filosofia, al-T. è però rappresentativo delle «belle lettere» arabe (adab). Preziosa per la ricostruzione dell'ambiente intellettuale della Baghdad dell'epoca – e non di rado anche per la chiarificazione di singole questioni – è l'opera al-Imtā' wa l-mu'ānasa («Il libro della gaiezza e della convivialità»), scritta in un arabo elegante e non di rado piena di spirito. Importante è il resoconto della diatriba tra logici e grammatici, per i quali al-T. sembra parteggiare, pur dimostrando grande rispetto per l'autorità di Aristotele e del suo maestro Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Siġistānī (→); notevole è il ricorso alle Epistole dei Fratelli della purezza (→), di cui tramanda anche i nomi dei possibili autori, e a Ibn Miskawayh, con cui intrattenne una corrispondenza filosofica (al-Hawāmil wa l-Shawāmil).

al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī)

Scienziato, filosofo e teologo musulmano persiano (Ṭūs, 1201 - Baghdad 1274). È autore di numerose opere in arabo e in persiano. Appartenente a una famiglia di spicco (il padre era un noto giurista), al-Ṭ. fu legato per un periodo abbastanza lungo agli ambienti ismailiti di Alamut – aderendo, secondo alcuni, alla fede ismailita – per poi passare al servizio del condottiero mongolo Hūlāgū e, probabilmente, alla fede sciita duodecimana (un ruolo centrale nella conversione avrebbero avuto la conquista mongola e la conseguente distruzione della fortezza di Alamut). Nella sua opera in persiano è frequente l'uso dell'ormai ricca terminologia filosofica araba: in Akhlāq e-Nāserī («L'etica per Nasir», dedicata a Nāṣir al-Dīn, governatore ismailita del Qūhistān), al-Ṭ. riprende, sulla scia della tradizione aristotelica di etica, economia e politica, l'opera di Miskawayh, e quindi di al-Fārā'ibī (soprattutto I principi delle opinioni degli abitanti della città eccellente o virtuosa) e di Avicenna. Di rilievo anche l'altra sua opera di etica, Akhlāq e-Muhtashamī. Di grande interesse per l'avicennismo – della cui diffusione al-Ṭ. fu, secondo Corbin, il principale artefice nel mondo iranico – è il suo commento (in arabo) all'opera di Avicenna al-Ishārāt wa l-Tanbīhāt, in cui al-Ṭ. espone il pensiero di Avicenna, difendendolo dalle critiche di Fakhr al-Dīn al-Rāzī. All'avicennismo, al-Ṭ. si sarebbe avvicinato una volta abbandonato l'ismailismo. Di fatto egli espone la teologia ismailita in Rawḍat al-taslīm («Il paradiso della sottomissione»; in persiano Rawadā-yi taslīm), opera divisa in ventotto «rappresentazioni» (taṣawwurāt), in cui è fornita una sorta di guida etico-escatologica per «viaggiare» dal mondo fisico a quello spirituale. La teologia vi è distinta dalla metafisica, che è filosofia prima, e l'opera è considerabile come una summa della teologia ismailita. Di grande importanza in teologia è però anche Tagrīd al-'aqā'id («Estrazione degli articoli di fede»), dove in sei trattati al-Ṭ. espone i fondamenti della teologia sciita. Degni di menzione sono infine un manuale di logica aristotelica e uno scritto «Sull'unicità di Dio». Enorme fu poi il contributo di al-Ṭ. in astronomia e in genere nelle scienze e nelle matematiche: al-Ṭ. diresse la costruzione del celebre osservatorio di Marāġa, fu autore di diverse opere (al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a; al-Risāla al-asturlābiyya; Zīj ihkānī) e incarnò a pieno titolo l'ideale intellettuale del suo tempo. I teologi rimasero critici nei suoi confronti (per es., Ibn al-Taymiyya).

Arkoun, Muhammad

Studioso e intellettuale arabo (n. Taorit Mimoune, Algeria, 1928). Terminati gli studi in Francia, dove ha a lungo insegnato, A. si è dapprima affermato per gli studi sul filosofo arabo Abū 'Alī Aḥmad Miskawayh, per dedicarsi poi a saggi di più ampio respiro sulla filosofia e la religiosità islamiche. Tra le sue opere: *L'humanisme arabe au 4e-10e siècle*, 2a ed. 1982; *Pour une critique de la raison islamique*, 1984; l'edizione in francese del *Tahdhīb al-akhlāq* di Miskawayh (*Traité d'éthique*, 1969; 2a ed. 1988); *Rethinking Islam: Common questions, Uncommon answers, today*, 1994; *Min al-Tafsīr al-mawrūth ilā tahlīl al-khitāb al-dīnī* («Dall'interpretazione classica all'analisi del discorso religioso»), 2001.

Avenzoar (o Abenzoar o Abumeron)

Nome con il quale è noto in Occidente il medico musulmano di Spagna Abū Marwān ibn Zuhr (Siviglia 1090 ca. - ivi 1162 ca.). La sua opera, attraverso versioni ebraiche e latine, esercitò notevole influenza sulla medicina europea almeno sino al sec. 17°. Maestro di Averroè, A. è considerato il padre della chirurgia sperimentale: si oppose all'autorità di Avicenna, introducendo i metodi della dissezione e dell'autopsia, rifiutò la dottrina degli umori e descrisse per primo la tracheotomia. La sua opera principale è il *Kitāb al-Taysīr fī l-Mudāwāt wa al-tadbīr* («Il libro della semplificazione dei trattamenti e della dieta»; nota in Occidente come *Rectificatio medicationis et regiminis*, 1490, 1531).

Averroè

Nome con il quale è noto in Occidente il filosofo, giurista, medico e astronomo arabo di Spagna Abū l-Walīd Muḥammad ibn Rushd (Cordova 1126 - Marrākesḥ 1198). Della sua vasta produzione solo una minor parte è giunta nel testo originale, e il più in versioni ebraiche e latine. Così è avvenuto per i suoi commenti ad Aristotele, divisi in tre gruppi (commento grande, medio, breve), nei quali la differenza più che nella lunghezza sta nel metodo di esegesi del testo: al commento analitico o letterale si affianca la parafrasi ad sensum o infine l'epitome in cui ne è esposta la struttura argomentativa essenziale.

L'accordo tra religione e filosofia. Non direttamente esegetici, ma mirati a dimostrare la legittimità della ricerca filosofica in seno all'Islam, sono invece il *Tahāfut al-tahāfut* (in versione latina dall'ebraico: *Destructio destructionis*), puntuale confutazione della Distruzione o Incoerenza dei filosofi di al-Ghazzālī, e altre due opere, ignote al mondo latino, a carattere l'una teologico, al-Kashf 'an manāhiġ al-adilla («Lo svelamento dei procedimenti della dimostrazione»), l'altra giuridico, *Faṣl al-maqāl* (Trattato decisivo), sull'accordo tra religione e filosofia. Riprendendo un tema già presente al pensiero arabo, in essa A. distingue gli uomini, e conseguentemente i discorsi che a loro si indirizzano, in tre tipi o classi: retorico (il cui fine è teorico e pratico), dialettico, e dimostrativo. Se le immagini e le norme della fede hanno carattere persuasivo o retorico perché si rivolgono a chi è incapace di cogliere la dimostrazione, la teologia, il cui discorso non è necessario, è dialettica. Al vero, e non a una sua immagine, giunge quindi solo la filosofia che usa il discorso argomentativo, dichiarato obbligatorio dallo stesso Corano. Non vi sono dunque diverse verità, ma diversi modi di rapportarsi alla stessa verità. La filosofia non smentisce la fede, allo stesso modo in cui questa non può toccare la filosofia. Ogni contraddizione tra le due non è che apparente; la locuzione

di dottrina della «doppia verità» deriva non dal testo di A., per altro ignoto ai latini, ma dall'espressione dei critici dell'averroismo (→). Vanno poi ricordati, oltre a uno scritto di diritto, la parafrasi (giunta in versione ebraica) della Repubblica (→) di Platone (nella parafrasi di Galeno), e il *De substantia orbis* (in latino e in ebraico), una raccolta di diversi opuscoli consacrati al *De coelo* aristotelico, che ebbe notevole impatto sul mondo latino. Grande ammiratore di Aristotele, A. combatte spesso Avicenna come deviante dal peripatetismo puro. Ne critica, per es., la nozione di necessario e la dimostrazione dell'esistenza di Dio, che è per A. fisica e non metafisica (Dio è primo motore). L'intento di liberare il pensiero aristotelico dalle deformazioni neoplatoniche dei pensatori precedenti conduce A. a rifiutare la tesi (pur accolta in un primo momento) che dall'uno non derivi che l'uno e a riformare l'idea della causalità divina e del suo atto «creatore». La causa divina è causa di tutte le intelligenze separate, è principio motore e agente dell'Universo. La materia coeterna a Dio, più che ricevere le forme dal di fuori, le contiene ab aeterno in potenza. Le cose quindi si formano, in quanto dalla materia le intelligenze superiori traggono all'atto le forme.

La teoria dell'intelletto. Il tema che maggiormente attrasse, anche criticamente, l'interesse della cristianità fu la teoria dell'intelletto e del suo rapporto con l'anima umana, alla quale A. lavorò incessantemente, giungendo – secondo alcune ipotesi critiche – a tre soluzioni o a tre diverse tappe della stessa soluzione nel tempo. Contro la concezione dominante nella filosofia araba, A. separa dall'anima non solo l'intelletto agente universale, ma anche l'intelletto potenziale o materiale (perché, come la materia, è in potenza). Questo non è parte razionale dell'anima umana, ma è semplice, ingenerato, incorruttibile e immortale e costituisce un intelletto unico per tutti gli uomini. Impersonale è quindi l'immortalità. Questa teoria, che spiega l'universalità del conoscere, rendendo però estranea all'anima umana individuale l'intelligenza (che si unisce ai singoli solo per ricevere dalle fantasie plurime le immagini sensibili, essenziali ad attuare la sua potenzialità), e nega quindi l'immortalità individuale, fu combattuta sul terreno filosofico da Tommaso d'Aquino (*De unitate intellectus contra averroistas*, 1270). L'esegesi di A. fu determinante per lo sviluppo della filosofia in Occidente; enorme diffusione ebbero i suoi commenti e notevole fu anche la circolazione della sua opera medica (*Kulliyāt at-ṭibb* («Principi generali di medicina»; trad. lat. *Colliget*). Nel mondo islamico, cui A. aveva destinato il proprio progetto filosofico, la sua posterità fu invece limitata e la storiografia ha in passato collocato dopo A. la «fine» della filosofia nell'Islam, secondo una tesi che successivamente è stata tuttavia rimodulata e come tale respinta.

Avicenna

Nome con il quale è noto in Occidente il filosofo e medico musulmano di stirpe iranica Abū 'Alī Ibn Sīnā (Afshana, presso Buchārā, 980 - Hamadhān 1037 ca.)

Le opere. La sua produzione filosofica (composta per la gran parte in arabo) si può suddividere in *summae* che – divise in genere (ma non sempre) in quattro parti (logica, fisica, matematica e metafisica)– comprendono tutte le scienze dell'epoca, e trattati di breve estensione su singoli argomenti. Del primo tipo si possono ricordare: il *Kitāb al-Shifā'* («Il libro della guarigione», dove è sottinteso «dell'anima dall'errore»), di cui nel Medioevo furono tradotte in latino diverse parti (tra le quali la *Philosophia prima sive scientia divina*, il *De anima*, e parti della logica e della fisica); il *Kitāb an-Nagiāh* («Il libro della salvezza») e,

in lingua persiana, il *Danesh-Nāmeḥ* («Libro della scienza»). La *Ḥikma Mashriqiyya* («Filosofia orientale»), giunta solo in minima parte, ha costituito il centro di un'importante questione storiografica. Alcuni testi sembrano proporla come la vera filosofia di Avicenna. La critica è però ormai propensa a rifiutare l'idea di una cesura nel pensiero avicenniano e a ricusare la tesi di una sua dimensione esoterica. La differenza nelle opere di A. sembra più formale che sostanziale. Su argomenti speciali verte una quantità di scritti minori, alcuni dal lin-guaggio fortemente simbolico e dedicati a questioni gnoseologiche e psicologiche (come i racconti di Ḥayy ibn Yaqzān e di Salamān e Absāl). Si hanno di A. anche alcune quartine in persiano. Ancora in arabo è invece il suo capolavoro medico, il *Kitāb al-Qānūn fī -ṭ-ṭibb* (Canone della medicina) rivolto a ordinare sistematicamente le dottrine mediche di Ippocrate e Galeno nonché quelle biologiche di Aristotele. Esso ebbe grande diffusione in Occidente, prima nella versione latina di Gerardo da Cremona (12° sec.), poi migliorata da Andrea Alpago (post. 1527) e fu stampato nel testo arabo per la prima volta a Roma nel 1593.

Rinnovamento dell'aristotelismo e ispirazione neoplatonica. Nella sua dottrina filosofica A. intese rinnovare l'aristotelismo, accogliendo per altro le diverse istanze del neoplatonismo già vive nella filosofia a lui precedente; costante è poi il confronto con le dottrine della teologia musulmana, che fu profondamente influenzata dal suo pensiero. Nel sistema di A. il mondo è coeterno a Dio, essere eterno, necessario e unico, da cui emana un primo essere intelligente (*ex uno non fit nisi unum*) e quindi, per mediazione di questo, l'intero mondo celeste (composto di intelligenze, anime e corpi), e infine la materia e le forme che la forgiavano nell'uno o altro essere del mondo sublunare. Nell'azione divina è quindi essenziale il ruolo mediatore delle sostanze celesti. Poiché infatti alla perfezione di Dio ripugna la molteplicità, è per mezzo di esseri intermedi, chiamati anche «datori delle forme», emananti in ordine degradante dal principio, che vengono assicurati il passaggio dall'uno al molteplice, la cosmologia e l'informazione della materia sublunare: l'intelligenza prima, che procede dall'unità assoluta di Dio, dà quindi luogo a una seconda intelligenza così da avere poi l'intelligenza, l'anima e il corpo del cielo, secondo un processo triadico che si reitera identico fino all'intelligenza della sfera lunare, l'intelletto agente. La cosmogonia emanatistica di A. rielabora quella già riconoscibile in *al-Fārābī*, ma se ne distacca soprattutto per il ruolo attribuito alle anime celesti. L'intelletto agente, *dator formarum* per eccellenza (*wāhib al-ṣuwar*), è la causa immediata delle trasformazioni che avvengono nel mondo sublunare, garantendo a un tempo l'irradiarsi delle forme sostanziali nella materia e l'attualizzazione dell'intelletto umano con le forme intelligibili. Nel processo di informazione e determinazione un ruolo è attribuito però anche alla preparazione della materia e al processo astrattivo dell'intelletto umano. Se l'anima umana – sostanza spirituale e individuale – intende per l'azione che su di essa svolge l'intelletto agente universale e unico, che imprime in essa gli intelligibili, l'intendere resta un'attività individuale, in quanto l'intelletto possibile è più o meno «preparato» a ricevere l'illuminazione dell'intelletto agente; al vertice del processo conoscitivo – per una più intima congiunzione dell'intelletto umano con il *dator formarum* (chiamato anche «datore dell'intelletto»: *wāhib al-'aql*) e poi più su con le altre intelligenze celesti – si pongono l'estasi e la profezia. Di particolare interesse è la soluzione escatologica: se la vera perfezione e felicità dell'anima consistono nella dimensione intellettuale, anche l'anima incapace di perfezionarsi può raggiungere una propria felicità, immaginativa, e garantita nell'aldilà dall'azione dei corpi celesti. A. ebbe un'influenza notevole sul pensiero del Medioevo latino che nelle sue opere poté rintracciare un'angelologia, una psicologia coerente con l'idea dell'immortalità dell'anima e

un'originale riflessione metafisica in cui assumono rilievo particolare la definizione del soggetto della metafisica, la teoria sulla causalità, la distinzione di essenza ed esistenza, la dottrina dell'indifferenza quantitativa dell'essenza (*equitas est equitas tantum*) e l'elaborazione metafisica dei concetti modali di necessità e possibilità (il mondo è in sé possibile e necessario per altro, in sé necessario è solo Dio). La psicologia e la gnoseologia avicenniane furono anche il terreno per una conciliazione con l'agostinismo con cui il pensiero di A. condivideva l'ispirazione neoplatonica.

Ibn al-Sīd al-Baṭāliyusī (noto anche come Ibn al-Sīd al-Badajoz)

Filosofo e grammatico arabo di Spagna (Badajoz 1052 - Valencia 1127). Il pensiero di I. al-S. al-B. è dominato dall'idea della necessità di una conciliazione tra la scienza degli antichi e il dato della fede. Fu autore di due opere di interesse filosofico: il *Kitāb al-masā'il* («Il libro delle questioni») e il *Kitāb al-ḥadā'iq* («il Libro dei cerchi»). La prima raccoglie – secondo quello che si può definire un genere della filosofia araba medievale – le risposte a diverse questioni psicologiche e metafisiche (per es., l'intelletto, l'uomo); la seconda, che ebbe grande fortuna in ambito ebraico, è di ispirazione pitagorica ma dimostra una stretta dipendenza da al-Fārābī.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad Alī ibn Aḥmad

Teologo, giurista, storico e letterato arabo di Spagna (Cordova 994 - Manta Līsham 1064). Vigoroso polemista, prese parte all'agitata vita politica del tempo per poi consacrarsi agli studi. Nel suo grande trattato storico-religioso (*al-Fiṣal* «La discriminazione») sottopone a critica non solo ebraismo e cristianesimo, ma anche le sette eterodosse musulmane (I. H. stesso si allontanò, in campo giuridico e teologico, dall'ortodossia appoggiando la lettura *zahirita*). Altre opere di I. H. trattano di morale, genealogia, storia, diritto. Particolarmente interessante risulta il giovanile trattato d'argomento erotico *Il collare della colomba* (*Ṭawq al-ḥamāma*), nel quale la parte teorica è accompagnata da ricordi autobiografici e aneddotici, e da lunghe citazioni di propri versi.

Ibn Khaldūn

Storico arabo (Tunisi 1332 - Il Cairo 1406). Della sua grande opera storica (*Kitāb al-'ibar* «Il libro degli esempi storici») in due libri, dedicati alla storia degli Arabi e dei popoli con cui essi vennero a contatto fra cui i Berberi, è soprattutto celebre la parte iniziale, *Muqaddima* («Introduzione»), una storia universale dalla creazione del mondo fino al sec. 14°. In essa, con eccezionale acume e con un interesse per i problemi storici, etnici e sociologici unico nel pensiero medievale, non solo musulmano, I. Kh. discute le cause e i fattori dell'incivilimento, formulando al riguardo la teoria sociologica della *'aṣabiyya* («spirito di clan»), considerata come l'elemento motore del processo storico. È lo spirito d'appartenza al gruppo che spinge popolazioni barbariche e bellicose a creare imperi, nei quali poi il clan, divenuto classe dominante e inurbatosi, si infiacchisce e corrompe, soggiacendo a nuove forze che rinnovano il ciclo. La storia segue due tipi di movimento: l'uno è ciclico e consente una certa prevedibilità, l'altro è progressivo, così come due – beduino e urbano – sono i tipi di società. Di rilievo è infine la sistemazione del sapere di I. Kh., che divide le scienze in razionali

(logica, fisica, metafisica, scienze della quantità) e trasmesse (Corano, hadith, diritto, teologia, sufismo e scienze linguistiche). La filosofia viene collocata, insieme alla magia, l'alchimia e l'astrologia, tra le pseudo-scienze; la religione, determinante anche per la vita politica, è considerata il solo approccio possibile alle cose divine.

Ibn Sab'īn

Filosofo e mistico musulmano di Spagna (Murcia 1217-18 - Mecca 1269-71). La sua opera principale è il *Budd al-'arīf* («L'adorato dallo gnostico») in cui i sistemi filosofici vengono criticati alla luce di una visione mistica, in lui prevalente sulla vocazione filosofica. I. S. è tuttavia noto in Occidente per le *Questioni siciliane*, l'opera in cui sono contenute le risposte alle questioni filosofiche e teologiche proposte dall'imperatore Federico II al sultano almohade al-Rashīd e alle quali I. S., che si trovava a Ceuta (1240), fu invitato a rispondere dal governatore Ibn Khalāṣ. Quattro i temi trattati nelle questioni: l'eternità del mondo, la definizione della metafisica o «scienza divina», le categorie o domande filosofiche, e l'anima; a queste si aggiunge la spiegazione del hadith «il cuore del credente è tra due dita del Misericordioso».

Ibn Taimiyya, Taqī al-Dīn

Giurista e teologo musulmano (Ḥarrān 1263 - Damasco 1328). Massimo rappresentante della teologia e del diritto rigorista hanbalita, si oppose alla visione teologica asharita nonché alla varietà delle dottrine della filosofia (falsafa) – di cui fu critico acuto – e della mistica. Redasse scritti polemici anche nei confronti dei cristiani. A lungo perseguitato, il suo insegnamento fu intenso, oltre che sul piano teorico, su quello pratico: fu instancabile nel richiamo della comunità musulmana al rigore dei costumi, nonché al ḡihād (lo «sforzo» o «lotta» che deve comprendere la guerra all'infedele in difesa e per l'espansione dell'Islam). Fra le opere principali: *Kitāb al-radd'alā al-mantiqiyin* («Libro della refutazione dei logici»), *al-Furqān bayna awliyā' al-Raḥmān wa awliyā' al-Shayṭān* («Il discriminatore tra gli amici del Misericordioso e gli amici di Satana»). Le sue dottrine, in parte riprese dallo wahhabismo, ispirano un certo rigorismo islamico.

Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad ibn'Abd al-Malik ibn Muḥammad (noto nel mondo occidentale come Abubacer)

Medico, scienziato, poeta e filosofo arabo di Spagna (Guadix, Granada, 1100 ca. - Marrakesh 1185). Fu attivo presso la corte almohade, alla quale avrebbe introdotto Averroè. Delle sue opere, l'unica rimastaci è il romanzo filosofico *Ḥayy ibn Yaqzān* («Il Vivente figlio del Desto») che riprende nel titolo uno scritto di Avicenna. In esso è descritto il percorso conoscitivo dell'uomo attraverso la metafora di Ḥayy ibn Yaqzān che, cresciuto sin da fanciullo in un'isola deserta (e nato forse per generazione spontanea), arriva da solo alla verità suprema. Nell'arco della propria vita (in sette tappe, ciascuna di sette anni), non solo egli scopre, piegandole al proprio bisogno, le forze della natura, ma attraverso logica e intuizione, giunge a cogliere la necessità dello stesso Creatore e l'armonia del mondo celeste. Quando il musulmano Absāl, fratello di Salamān (anche questi nomi sono avicenniani), giunge nella sua isola in cerca di isolamento, Ḥayy viene in contatto con la religione rivelata.

Egli constata allora il sostanziale accordo della rivelazione con la visione dell'Universo da lui originalmente acquistata, ma comprende anche la necessità del messaggio religioso che nasconde la verità attraverso immagini e allegorie: quando, con Absāl, vorrà comunicare agli uomini la sua scoperta, Ḥayy non incontrerà negli altri che diniego. La legge religiosa è dunque la sola via per salvare tutti gli uomini ignoranti. L'opera fu tradotta in ebraico nel sec. 14° e in latino solo nel 1671 da E. Pocock (Philosophus autodidactus). L'Illuminismo europeo apprezzò molto quest'operetta (ritenuta ispirazione del Robinson Crusoe).

Muḥammad 'Abduh

Teologo, giornalista e giurista egiziano, fondatore della scuola modernista (Mahallat Nasr, Basso Egitto, 1849 - Alessandria d'Egitto 1905). Interessato al misticismo, oltre che alla teologia, e attivo infine nel giornalismo, incontrò nel 1872 il riformatore Giamāl ad-dīn al-Afghānī (→), che avrà su di lui una grande influenza. Accostatosi agli studi tradizionali (pur considerati in un'ottica nuova), ma anche alla cultura occidentale, M. 'A. considera i problemi culturali e sociali dell'Egitto a lui contemporaneo, auspicando riforme graduali per il risveglio del paese e dell'islam. Fondamentali sono per lui i processi educativi. La gradualità che egli vede nello sviluppo della storia (secondo una concezione teleologica della storia) si coniuga con l'idea islamica dell'assoluta perfezione della rivelazione del profeta Maometto, che deve però essere recuperata nella sua purezza. Il suo programma riformista e nazionalista interessava un islam puro (e quindi idealizzato) e comprendeva il rinnovamento della lingua araba e il riconoscimento dei diritti del popolo. La sua attività lo costrinse a diverse peregrinazioni: nel 1882, bandito dall'Egitto, si recò in vari paesi arabi; passò poi a Parigi e quindi nuovamente in Egitto dove, riaccolto nel 1889, giunse a ricoprire la carica di muftī. Suo discepolo fu Rashīd Riḍā, che ebbe un ruolo essenziale nella divulgazione del suo pensiero. La rivista al-Manār, da questi fondata nel 1897, pubblicò molti scritti di Muḥammad 'Abduh. Per quanto influenzato dalla cultura occidentale, i motivi ispiratori di M. 'A. sono pienamente riconducibili alla tradizione culturale islamica: da Ibn Taimiyya egli riprese per es. il rifiuto del tradizionalismo (taqlīd) e l'idea di un islam puro, dalla tradizione teologico-filosofica riprese invece il tema della profezia quale strumento per l'educazione morale delle masse.

Mullā Sadra Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad ben Ibrāhīm

Filosofo musulmano persiano (Shīrāz, od. Iran, 1571 - al-Baṣra, od. Iraq, 1640). Sciita, dopo alcuni anni di ritiro spirituale, fu chiamato all'insegnamento a Shīrāz, dove si dedicò anche alla composizione di alcuni tra i suoi scritti maggiori. La sua riflessione filosofica e teosofica originale, che rielabora diverse teorie della tradizione islamica (il kalām, l'ismailismo, le filosofie di Avicenna e Suhrawardī, che egli chiama il capo della scuola degli Orientali o Mashriqiyyūn), è denominata «sapienza trascendente» (al-ḥikma al-mut'āliyya). Con essa M. S. S. diede origine a una vera e propria scuola di pensiero la cui influenza è ancora notevole in Iran. L'opera principale di M. S. S. è Asfār (propr. al-Asfār al-arba'a «I quattro viaggi», cioè i percorsi o viaggi intellettuali o spirituali che interessano il mondo Creaturale e il suo Principio), terminata probabilmente nel 1628. Oltre a opere di carattere tradizionalista e ad alcuni scritti giovanili (di mistica), si ricordano ancora al-Ḥikma al-'arshīyya («La sapienza del trono») a tema escatologico; il Kitāb al-mashā'ir sull'ontologia; Mafātiḥ al-ghayb («Le

chiavi dell'invisibile») commento coranico in cui sono toccati temi di metafisica, cosmologia ed escatologia, e *Asrār al-ayāt* «I segreti dei versetti» in cui sono commentati alcuni versetti coranici. Tre si può dire siano le sue tesi più importanti: il primato dell'esistenza contro quello della quiddità (a questo proposito M. S. S. rielabora le distinzioni avicenniane secondo cui l'esistenza è o necessaria e senza vincolo o possibile e vincolata, ma le rilegge facendo della quiddità un limite per l'esistenza, astratto dalla mente); l'unità di intelletto e intelligibile; la tesi del «moto sostanziale» che interessa le cose esistenti, sia nelle loro sostanze, sia nelle loro qualità, in quanto tutte percorse o penetrate dal flusso (*fayḍ*) dell'esistenza.

Opere

Corano

Libro sacro dell'islam, costituito dall'insieme delle rivelazioni ricevute da Maometto, in lingua araba, per bandire la sua nuova religione e dare assetto alla società dei fedeli. Inizialmente affidate alla memoria dei primi seguaci, le rivelazioni vennero fissate su carta dopo la morte di Maometto, durante il califfato di 'Othmān (644-656), nel tentativo di porre fine alle diverse letture e interpretazioni che di esse più o meno disinteressatamente venivano date.

I versetti furono raccolti in 114 capitoli (*sūra*), ordinati, prescindendo dal contenuto, in ordine decrescente rispetto alla loro lunghezza, con l'eccezione della prima *sūra*, detta *al-fātiha* («l'Aprente»), di soli 7 versetti, inno di lode a Dio, l'orazione più usata dai musulmani. Un'altra suddivisione è quella in *sūra* meccane e *sūra* medinesi, con riferimento alle due città sante, Mecca e Medina, dove si svolse la predicazione di Maometto. Nelle *sūra* meccane si trovano predizioni escatologiche sul giorno del giudizio annunciato da cataclismi, alternate alle esortazioni a prepararsi a esso, e leggende, di probabile derivazione ebraica, relative ai profeti che precedettero Maometto. Le *sūra* medinesi, rivelate dopo l'egira (622 d.C.), dettano norme e precetti al primo nucleo della comunità musulmana, ponendo le basi della giurisprudenza islamica.

Il C., ritenuto verbo divino increato, derivato da un celeste Archetipo, inimitabile nella forma e nel contenuto e, secondo un'interpretazione rigorista, intoccabile dai non credenti, costituisce il riferimento costante dei comportamenti religiosi e sociali che informano la vita dei musulmani. È imparato integralmente a memoria dai credenti, insegnato e studiato in apposite scuole dove si apprende la scienza del *taǧwīd*, ovvero recitazione salmodiata.

La prima traduzione del C. in Occidente fu quella latina di Roberto di Chester (12° sec.), eseguita su incarico di Pietro il Venerabile, abate di Cluny.

Ikhwān al-ṣafā' («Fratelli della purezza»)

Autori (la loro identità non è certa) di una raccolta di 51 o 52 scritti intitolati *Rasā'il ikhwān al-ṣafā' wa Khullān al-wafā'* («Epistole dei Fratelli della purezza e degli amici della fedeltà»), adepti di una confraternita musulmana (sciita e forse ismailita) del sec. 10°, di carattere

filosofico-religioso, con centro a Bassora nell'Iraq e collegata, secondo alcuni, col movimento politico-sociale dei Carmati. L'opera costituisce un'enciclopedia filosofico-religiosa, con un'ecclettica mescolanza di neoplatonismo, astrologia, gnosticismo, dottrine, credenze e tradizioni dell'Islam. È divisa in quattro parti che riflettono i quattro generi delle scienze: propedeutiche, naturali, psichico-intellettuali, metafisiche-rivelate. L'opera dimostra una consapevole rielaborazione delle fonti antiche (Platone, Aristotele, Pitagora fra gli altri); in essa è centrale la teoria emanatista e la conseguente dimensione escatologica del ritorno a Dio che passa attraverso la conoscenza.

Correnti

averroismo

Corrente della scolastica (propr. a. latino; ma la storiografia più recente ha proposto anche altre denominazioni, tra cui aristotelismo radicale o eterodosso o integrale) che dal 13° sec. fino a tutto il 16° sec. si rifà ad Aristotele, seguendo l'interpretazione di Averroè (→). Si può distinguere un primo a. (1220-30), che, contro Avicenna, pretende di restituire all'uomo l'intelletto, e un secondo a., che, rileggendo Averroè, pone invece sia l'intelletto materiale sia l'intelletto agente come separati, e lascia all'uomo solo i fantasmi. Il centro dell'a. fu, nella seconda metà del 13° sec., la facoltà delle arti di Parigi dove insegnavano gli averroistae Sigieri di Brabante (che si può considerare il caposcuola), Bernieri di Nivelles e Gosvino di La Chapelle. Importante è infine la figura di Boezio di Dacia. Nel commentare Aristotele, gli averroisti sostenevano la separatezza dell'intelletto possibile, unico per tutti come quello agente, negando così l'immortalità personale e la provvidenza; il mondo è eterno e la necessità domina la volontà umana. Più che sulla loro personale adesione a tali dottrine, essi insistevano però sull'autonomia della ricerca filosofica rispetto alla fede. Non professando necessariamente come proprie le dottrine che derivavano dalla filosofia di Aristotele, gli averroisti le rivendicavano vere per la filosofia. Così, se queste non concordavano con la verità rivelata, essi concludevano l'impossibilità di rendere cristiano Aristotele, dichiarando di rigettare, come credenti, le stesse dottrine che, in quanto filosofi (artistae), ritenevano «vere», perché coerentemente dedotte dai principi aristotelici. Tale posizione suggerì però agli avversari l'idea – come tale estranea ad Averroè – che essi professassero una «doppia verità» o piuttosto due distinte verità (quasi essent duae veritates). Distinguendo il discorso del religioso da quello del filosofo (tesi di Averroè ignota al mondo latino sarà invece quella della necessaria modulazione del discorso in relazione alle capacità dell'interlocutore), essi separavano il campo del soprannaturale da quello naturale, permettendo per altro, all'interno della disciplina filosofica, lo sviluppo di questioni indipendenti. Avversari degli averroisti furono gli scolastici della corrente avicennistico-agostiniana (Bonaventura), ma anche Alberto Magno e Tommaso d'Aquino (autore del *De unitate intellectus contra averroistas*) che, pur critici, ebbero un debito dottrinale certo nei confronti di Averroè. La critica di Tommaso mirava del resto anche a evitare la messa in accusa dell'aristotelismo e alcune tesi dello stesso Tommaso d'Aquino finirono per essere condannate. L'autorità ecclesiastica a Parigi condannò infatti le tesi averroistiche (sempre unite a tesi più genericamente aristoteliche) nel 1270 (13 proposizioni) e poi nel 1277 (219 proposizioni, fra le quali alcune di Tommaso d'Aquino); Sigieri, accusato di eresia, si recò alla corte papale per difendersi, ma finì per essere ucciso (forse da un servo). L'a. ebbe molti seguaci a Parigi (Giovanni di

Jandun; Marsilio da Padova, nel 14° sec.), ma anche a Oxford, e specialmente in Italia, all'università di Padova (Pietro d'Abano; Paolo Nicoletti, detto Paolo Veneto; e Nicoletto Vernia, ormai del 15° sec.), a Bologna (Giovanni di Jandun; Taddeo da Parma; Angelo d'Arezzo) e a Firenze; si parla infatti anche di a. italiano, nel quale potrebbe andare incluso secondo alcuni anche Dante. Poiché le opere di Aristotele, studiate nelle università, erano quasi sempre accompagnate dal commento di Averroè (che a volte anzi era fatto obbligo di seguire), l'a. si mantenne forte fino a tutto il 16° sec., per opera di Gaetano da Thiene, Nifo, Achillini, Zimara e altri.

avicennismo

L'insieme delle dottrine di Avicenna (→) e l'indirizzo che esse rappresentano. Il loro influsso sulla storia del pensiero fu imponente nel mondo islamico, ma notevole anche in quello ebraico e latino. Per quest'ultimo, che conobbe diverse parti del Libro della guarigione (particolarmente importanti la Philosophia prima e il De anima), si è parlato di a. latino (R. De Vaux), ma anche, più articolatamente, di agostinismo avicennizzante (Gilson). Al di là di tali distinzioni, fra gli autori ispirati da Avicenna e dai suoi temi filosofici (fra cui essenza ed esistenza, emanazione, illuminazione dell'intelletto agente) vi sono Gundisalvi (forse lo stesso che fu suo traduttore), Guglielmo d'Alvernia, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Duns Scoto, Dante. Temi avicenniani passano poi alla filosofia moderna (Descartes, Spinoza, Leibniz).

mu'taziliti

Seguaci della prima 'scuola' teologica islamica in ordine di tempo, nata con Wāṣil ben 'Aṭā' (m. 748), e in genere i teologi le cui dottrine sono coerenti con essa. Il termine indica l'idea di una separazione (i'tizāl), ma sul suo significato originale non vi è accordo. Caratterizzata da un notevole sforzo razionalista (è la stessa teologia, del resto, in quanto «scienza del discorso» – kalām (→) – ad avere nel logos la propria costituzione), la teologia dei m. si distingue per cinque tesi fondamentali, che ruotano a loro volta attorno ai due poli - dell'unicità di Dio (tawḥīd), da una parte, e della giustizia divina, dall'altra. Alla tesi dell'assoluta unicità di Dio, che porta al rifiuto dell'antroporfismo (gli attributi si identificano con l'essenza) e alla lettura simbolica del testo sacro, si affiancano così: la teoria della giustizia (al-'adl) dell'agire divino; l'idea della promessa e della minaccia (al-wa'd wa l-wa'id), per cui l'uomo verrà giudicato a partire dalle opere; l'idea della situazione intermedia (al-manzila bayna l-manzilatayn) del musulmano che, avendo commesso un peccato grave, è sospeso tra il fedele e l'infedele; l'obbligo di ordinare il bene e proibire il male (al-amr bi-l-ma'rūf wa l-nahī 'an l-munkar; cfr. Corano 7, 157). Fondamentale è poi la concezione del Corano creato (makhlūq) e la lettura in chiave simbolica della visio beatifica garantita dallo stesso Corano. Dopo un tentativo di imposizione dall'alto di queste teorie (che il califfo al-Ma'mū'n proclama ufficiali nell'827), i m. finiscono per perdere terreno in ambito sunnita. Vicine alle posizioni dei m. sono quelle dei teologi sciiti.

Filosofia orientale

Buddismo
Mahāyāna
Madhyamaka
Theravāda
Giainismo
Materialismo Indiano
Tantrismo
Tibetana, filosofia
Vedānta
Yoga
Yogācāra

Termini
Abhāva
Ahiṃsā
Artha
Ātman
Avatāra
Bhakti
Brahman
Darśana
Dharma
Guṇa
Jñāna
Karuṇā
Lakṣaṇā
Loka
Māyā
Mīmāṃsā
Mokṣa
Navyanyāya
Nirvāṇa
Nyāya

Padārtha
Prakṛti
Pramāṇa
Pramāṇavāda
Prameya
Pratyakṣa
Puruṣa
Puruṣārtha
Rasa
Śabda

Śaivasiddhānta

Sāṃkhya
Saṃsāra
Saṃskāra
Scivaismo
Upamāna
Upaniṣad
Vaiśeṣika
Veda
Vedānta

Autori

Bādarāyaṇa

Bhartrhari

Bhattacharya

Bhattacharyya

Dasgupta, Surendranath

Daya, Krishna

Dharmakīrti

Kabīr

Krishnamurti, Jiddu

Kumarasvami

Kumārila Bhaṭṭa

Mādhava
Madhva
Mahadevan
Nāgārjuna
Prabhākara Mīśra
Radhakrishnan
Rāmānuja,
Ratnakīrti
Śaṅkara
Udayana
Utpaladeva
Vācaspati Mīśra
Vasubandhu
Vedānta Deśika
Vikalpa
Vyākaraṇa
Yājñavalkya

Opere

Bhagavadgītā

Bhagavadgītā (nome_automatico)

Veda

Religioni e scuole

Buddismo

Religione fondata da Siddhārtha Gautama, detto il Buddha («risvegliato») nell'India nord-orientale alcuni secoli prima della nostra era e poi largamente propagatasi in Asia meridionale, centrale, orientale e del Sud-Est. In questa voce verrà presa in considerazione solo la rilevanza filosofica del b.: le scuole legate al b. (→ Abhidharma, Madhyamaka, Mahāyāna, Pramāṇavāda, Theravāda, Yogācāra) sono state infatti centrali nel dibattito filosofico dell'India antica e classica (fino all'estinzione del b. in India, a partire dall'11° sec.) e poi di Cina, Corea e Giappone (→ Zen).

Le quattro nobili verità e l'importanza della causalità. Fondamentale nell'elaborazione del Buddha è l'inevitabilità di *duḥkha*. Questo termine viene in genere tradotto in lingue occidentali con «dolore» o «sofferenza», ma recenti studi ne hanno dimostrato la portata molto più ampia. *Duḥkha* andrebbe perciò inteso come l'insoddisfazione latente in ogni istante della vita umana, rispetto alla quale la piena felicità è solo una momentanea interruzione. Anche nelle condizioni di vita più favorevoli (come una rinascita divina), *duḥkha* è presente se non altro come l'ansietà relativa alla fine dei piaceri presenti. La prima delle quattro «nobili verità» enunciate dal Buddha, che sono alla base del suo insegnamento e di tutta la filosofia buddista successiva, è perciò la verità di *duḥkha*. La seconda nobile verità consiste nella presa di coscienza di come *duḥkha* sia un prodotto di determinate cause. Di conseguenza, la terza nobile verità insegna che al venir meno delle cause corrisponde anche il superamento di *duḥkha*. Infine, la quarta nobile verità consiste nel cammino che porta al superamento di *duḥkha*, ossia l'ottuplice sentiero buddista. Appare così evidente come il b. consideri essenziale la comprensione dei nessi causali (comprensione che per essere tale non può limitarsi al suo aspetto intellettuale e dev'essere invece anche realizzata meditativamente). Gran parte di *duḥkha* è infatti legata a un'errata valutazione dei rapporti di causa ed effetto che sono sottesi alla nostra esistenza. In partic., l'errata concezione di un'individualità distinta e costante nel tempo e l'attaccamento a questa è la principale causa di *duḥkha*. Il Buddha si oppone perciò alle tendenze sostanzialistiche che riconoscono un sé distinto dal resto del mondo proponendo invece un'idea di persona sempre in divenire, esistente cioè solo come parte di un flusso di cause ed effetti. Cause ed effetti sono identificate con azioni, ma anche inclinazioni mentali quali il desiderio o l'avversione, per cui a cause positive corrispondono effetti positivi e viceversa ed è quindi sempre possibile ottenere risultati positivi introducendo cause positive, quali la pratica buddista. Il flusso non si interrompe nemmeno alla scomparsa del corpo, giacché i semi karmici accumulati nella vita precedente non possono non dar luogo a ulteriori effetti e, quindi, a una nuova nascita. Non esiste però un individuo distinto che rinasce, bensì solo una serie di cause che dà luogo a una serie di effetti. La continuità cui noi diamo erroneamente il nome di 'io' non è altro che tale connessione causale.

Ontologia. Già il b. canonico basa la propria ontologia sul presupposto per cui gli oggetti composti godono di un'esistenza condizionata, in quanto esistono solo in dipendenza dalle parti che li compongono. Celebre in questo senso è l'esempio del *Milindapañha* («Le domande di Menandro», un testo appartenente allo strato più recente del Canone buddista nel quale il re greco Menandro, in pāli *Milinda*, interroga il monaco *Nāgasena*), in cui *Nāgasena* chiede provocatoriamente in cosa consista un carro e in che senso possa esser detto esistere al di là e al di sopra delle parti di cui è composto (ruote, pianale, sponde, ecc.). Per giungere agli elementi realmente esistenti bisogna quindi analizzare gli oggetti composti nelle loro parti. Non fa eccezione nemmeno il sé, che è parimenti una realtà convenzionale, composta da elementi, gli *skandha* (→ *Theravāda*). Le scuole afferenti al b. elaborano in merito l'opposizione fra ciò che esiste in senso convenzionale (gli oggetti e i soggetti dell'esperienza ordinaria, la cui esistenza è condizionata dalle parti che li compongono e legata alla convenzione mondana che li considera esistenti) e ciò che esiste in senso assoluto. La tendenza analitica porta però a individuare elementi sempre più semplici e dalle 'ruote' si passa agli atomi che le compongono e/o agli elementi minimi e istantanei della nostra percezione, detti *dharma* (→ *Abhidharma*). In generale, ben presente a ogni stadio di tale analisi è l'idea della necessaria connessione causale fra i vari elementi. Viceversa, viene

rifiutato ogni tentativo di distinguere arbitrariamente sostanze solide indipendenti al di fuori del darsi fenomenico di un singolo evento. Per la maggioranza delle scuole, la conoscenza di un colore, per es., non va descritta a partire dai tre fattori di soggetto conoscente, atto conoscitivo e oggetto conosciuto, bensì come un singolo evento istantaneo all'interno del quale tali elementi possono essere distinti solo a posteriori mediante un'operazione concettuale (→ vikalpa). Nāgārjuna, il filosofo principale esponente del b. Madhyamaka, spinge l'analisi ulteriormente avanti, rifiutando del tutto l'esistenza di elementi indipendenti e sostenendo perciò che ogni descrizione del mondo non possa che essere provvisoria perché condizionata.

Logica ed epistemologia. Le scuole buddiste, soprattutto la scuola Pramāṇavāda, hanno avuto un ruolo centrale e propulsivo nello sviluppo di logica ed epistemologia in India. I più antichi elementi di epistemologia, rintracciabili nei trattati buddisti di dialettica, sottintendono l'accettazione di quattro mezzi di valida conoscenza (pramāṇa), ossia percezione diretta (pratyakṣa), inferenza (anumāna), testimonianza autorevole (śabda o āgama) e analogia. Il loro numero e la loro natura sembrano derivare direttamente dal Nyāya e in effetti anche in questi trattati l'inferenza viene descritta come formata da cinque membri. Proprio in ambito buddista, presumibilmente intorno al 5° sec., avviene la riduzione a tre dei membri dell'inferenza (→ anumāna). Nello stesso periodo, Asaṅga, fra i principali esponenti della scuola Yogācāra, riformula l'elenco dei mezzi di valida conoscenza, riducendoli ai primi tre. Un'ulteriore riduzione alle sole percezione diretta e inferenza verrà attuata poco dopo dall'altra figura centrale dello Yogācāra, Vasubandhu, e rimarrà la regola per la riflessione buddista successiva. Dati i presupposti ontologici del b., può apparire problematico chiarire quale sia l'oggetto della percezione diretta e in effetti risposte diverse a questa domanda sono state offerte da vari pensatori durante la storia del buddismo. Tutti concordano nell'opporre percezione e inferenza in quanto la prima permette una conoscenza diretta della realtà mentre la seconda procede concettualizzando (→ vikalpa) i dati forniti dalla prima. La percezione è quindi per natura non erronea poiché si limita a cogliere la realtà, mentre errori e concetti complessi intervengono solo successivamente. Tuttavia, se la percezione è per natura non erronea e in grado di cogliere direttamente la realtà, allora essa può cogliere solo gli elementi minimi che la compongono, gli unici realmente esistenti e quindi non coglie gli oggetti composti della nostra esperienza quotidiana. Un vaso, per es., non sarebbe conosciuto tramite percezione, bensì sarebbe il risultato della sovrainposizione dei concetti di 'sostanza unica', ecc. sui semplici dati percettivi (colore, ecc.). Un problema simile riguarda il linguaggio, dal momento che questo si riferisce a oggetti composti, anzi a livelli di generalizzazione ulteriore, quali gli universali. In partic. la scuola Pramāṇavāda si interroga perciò su come la comunicazione linguistica possa risultare, ciononostante, efficace.

Natura del risveglio e dei risvegliati. Gli studi sul Canone buddista tendono a rintracciare nei testi canonici più antiche descrizioni del Buddha come di un uomo comune che abbia però pienamente realizzato le quattro nobili verità e possa così vedere la realtà senza illusioni. Tuttavia, già nel Canone è presente, forse in strati più recenti, l'opposta tendenza consistente nel considerare il Buddha un essere straordinario, dotato di facoltà sovranaturali. La discussione si svilupperà nei secoli come l'opposizione fra chi ritiene il risveglio (bodhi) semplicemente come la fine dei condizionamenti (→ Theravāda) e chi invece lo considera una qualità positiva che debba essere raggiunta. In partic., all'interno della scuola Yogācāra andò delineandosi l'idea che il seme della bodhi (tathāgatagarbha) sia presente in ogni essere senziente (ovviamente senza distinzione fra divinità, uomini e animali, mentre il problema

della capacità di sentire delle piante nel b. rimane dibattuto). In tal senso, ogni essere senziente sarebbe un buddha in potenza, anche se tale qualità potrebbe essere più o meno oscurata in lui. La stessa linea speculativa porta alcuni autori a sostenere che ogni essere senziente, in quanto buddha in potenza, sia parte dell'unico Buddha manifestatosi storicamente come Siddhārtha Gautama. Dati i presupposti del b., che nega l'idea di un sé personale, tale Buddha non va inteso come un individuo personale, bensì come un atto di consapevolezza di cui non è possibile specificare i confini temporali giacché esso è assolutamente reale e quindi al di là dell'illusoria estensione spaziotemporale. Parallela è la discussione intorno alla natura del nirvāṇa («estinzione»), circa il quale ci si chiede se sia solo la fine di duḥkha o abbia qualità specifiche. In quest'ultimo caso, che trova i suoi sostenitori soprattutto nella scuola Yogācāra, sarebbero possibili diversi livelli di liberazione e la liberazione cui possono pervenire i seguaci delle scuole del b. non Mahāyāna sarebbe di tipo inferiore.

Mahāyāna

Letteral. «grande veicolo [di salvezza]». Denominazione adottata da alcune scuole buddiste per distinguersi da quanto esse definivano Hināyāna («piccolo veicolo [di salvezza]»), ossia le scuole buddiste più antiche (e tuttora esistenti, → Theravāda) i cui aderenti avrebbero ricercato solo la liberazione per sé stessi, mentre gli aderenti al M. sono accomunati dal riconoscimento del Bodhisattva nel suo prodigarsi per ogni altro essere senziente come ideale del cammino spirituale (→ Madhyamaka, Nāgārjuna, Yogācāra, Pramāṇavāda).

Madhyamaka

Scuola del buddismo Mahāyāna (→) che riconosce il filosofo indiano Nāgārjuna (→), vissuto all'inizio del primo millennio dell'era volgare, come proprio fondatore e diffusasi poi dall'India in Cina, Tibet e Asia orientale.

Retroterra religioso. La denominazione madhyamaka («mediana»), anche se non compare in quanto tale nel corpus più antico della scuola, deriva dall'idea di Nāgārjuna e dei suoi successori di promulgare una via mediana fra esternalismo e negazione di ogni oggetto esterno. L'idea che il proprio insegnamento rappresentasse una via mediana fra due opposti estremismi è presente già nel Canone buddista pāli e anche l'elemento centrale della scuola, la vacuità (śūnyatā, →), presenta possibili antecedenti canonici. Parimenti canonico è il nesso causale che lega ciclicamente il sorgere e il venir meno delle nostre percezioni e di ogni aspetto del mondo fenomenico (pratityasamutpāda), per cui Nāgārjuna può concludere che tutto esiste solo in quanto dipende da altro e quindi niente esiste di per sé. Oltre a tali connessioni con il Canone pāli, gli autori della scuola M. si richiamano (spesso citando e commentando) soprattutto a testi del buddismo Mahāyāna quali i testi della letteratura Prajñāpāramitā, Ratnakūṭa e Avataṃsaka. Caratteristica dei primi è la narrazione dell'insuperabile paradosso legato al Bodhisattva (→ nirvāṇa). Questo termine indica nel Canone pāli e nelle scuole a esso più vicine (→ Theravāda) un Buddha nelle vite precedenti e nell'ultima prima di raggiungere il risveglio (bodhi). Nel Mahāyāna, però, il Bodhisattva viene a rappresentare il vero ideale spirituale, poiché viene inteso come colui che, pur avendo ormai acquisito la perfezione della conoscenza (prajñāpāramitā), rimanda per compassione (karuṇā) il raggiungimento del nirvāṇa per potersi prodigare per tutti gli esseri senzienti.

L'adepto del Mahāyāna pronuncia perciò il voto del Bodhisattva con cui si impegna a non raggiungere il nirvāṇa finché non lo avranno raggiunto anche tutti gli altri esseri senzienti. La perfetta conoscenza raggiunta dal Bodhisattva consiste però nella consapevolezza della vacuità di ogni dharma (→), compreso sé stesso e gli altri esseri senzienti. Il paradosso del Bodhisattva consiste perciò nel contrasto fra la conoscenza della vacuità di questi come di tutti i concetti e il permanere della compassione. Nāgārjuna e la scuola M. sistematizzano ed elaborano filosoficamente tali idee.

Autori principali e correnti. Il testo fondamentale della scuola è costituito dalle Mūlamadhyamakakārikā («Strofe fondamentali della [via] mediana») di Nāgārjuna, cui si unisce il Catuḥśataka («Le quattro centurie») di Āryadeva (170-270 ca.), che tratta estesamente della non sostanzialità di tutti i dharmas, ma anche della pratica del Bodhisattva. Successivamente, la scuola M. tese a dividersi in due orientamenti, chiamati dalle fonti tibetane *prāsaṅgika e *svātantrika e legati rispettivamente a Buddhapālita (470-540 ca.) e Bhāviveka (o Bhāvaviveka, o Bhavya, 500-570 ca.). Le denominazioni si concentrano su uno dei punti focali di distinzione. Buddhapālita si attiene al metodo di Nāgārjuna teso a ridurre all'assurdo le posizioni avversarie, di cui mostra le conseguenze indesiderate (prasaṅga), senza proporre una propria tesi. Il suo commento alle Mūlamadhyamakakārikā mira perciò a mostrare l'assurdità sia della tesi per cui ogni entità è prodotta in modo indipendente sia dei suoi possibili contrari, inclusa la tesi secondo cui ogni entità è prodotta in modo dipendente e condizionato da altro. Segue lo stesso metodo Candrakīrti (600-650 ca.), il fondamentale commentatore delle Mūlamadhyamakakārikā, oltre che del Catuḥśataka, di altre opere della scuola M. e del sūtra Mahāyāna Madhyamakāvātāra («Introduzione alla [via] mediana»), il quale rispose alle critiche rivolte da Bhāviveka al metodo della reductio ad absurdum e si oppose con fermezza alla scuola epistemologica buddista (Pramāṇavāda) e a quella Yogācāra considerandole lontane dall'insegnamento originario di Nāgārjuna. La corrente avversaria, quella di Bhāviveka, utilizza invece gli strumenti elaborati dalla scuola epistemologica buddista e postula la possibilità di stabilire in modo indipendente (svatantra), tramite inferenza, le posizioni della scuola M.; tuttavia, sul piano epistemologico, in contrasto con Dharmakīrti (come recentemente dimostrato da H. Krasser) e in accordo con la tradizione buddista precedente, Bhāviveka fa appello a tre strumenti conoscitivi (pramāṇa), ossia percezione diretta, inferenza e autorità scritturale (āgama, → śabda). Bhāviveka fu l'autore delle Madhyamakahrdayakārikā («Le strofe che sono il cuore della [via] mediana») e forse anche del loro lungo commento, detto Tarkajvālā («Fiamma del ragionamento»). Questo è meno originale sul piano dottrinale, ma prezioso per la cronologia relativa di molte opere, dato che è ricco di riferimenti dossografici. Notevole è infine la scuola sincretica di M. e Yogācāra legata soprattutto a Śāntarakṣita (725-788 ca.), autore del Tattvasaṅgraha («Compendio della realtà»), un acuto e dettagliato studio delle varie scuole di filosofia in India e dei temi da loro trattati, e al suo commentatore Kamalaśīla (740-795 ca.). Śāntarakṣita commentò anche un'opera di Dharmakīrti, il che mostra un approccio positivo alla scuola epistemologica buddista che lo accomuna a Bhāviveka. Nella sua sintesi, Śāntarakṣita lascia intatto l'edificio M. per quanto riguarda il piano ultimo della realtà effettiva (paramārtha-satya) affiancandovi però spiegazioni derivate dallo Yogācāra e da altre correnti buddiste per quanto riguarda il piano della realtà apparente (samvṛti-satya, → Nāgārjuna).

Influenza. Il M. esercitò un'immensa influenza sul buddismo Mahāyāna in tutte le regioni in cui si diffuse. Oltre alla già accennata vicinanza alla corrente della Prajñāpāramitā, ingente fu anche l'influenza del M. sulle correnti del buddismo cosiddetto tantrico. Ancora più dello

Yogācāra, il M. forgiò la filosofia tibetana e quella buddista cinese. La corrente prāsaṅgika ebbe grande influenza in Tibet, soprattutto a partire dal 16° sec. per via del prestigio del suo più eminente sostenitore, Tsoṅ kha pa (→ tibetana, filosofia).

Theravāda Letteral. «dottrina degli anziani».

Scuola buddista che si rifà direttamente al canone buddista in pāli e oggi diffusa in Śrī Laṅkā, Cambogia, Birmania e Thailandia. Il canone pāli è composto da tre «canestri» (piṭaka), Suttapiṭaka, Vinayapiṭaka e Abhidhammapiṭaka (→ Abhidharma), dedicati rispettivamente ai discorsi del Buddha, alla disciplina, a elencazioni e spiegazioni dottrinali. Il Th. riconduce l'intero canone alla parola del Buddha, tuttavia il terzo canestro è storicamente più recente. Fondamentali per il Th. sono poi i commenti in pāli di Buddhaghosa (5° sec.) e della sua scuola. Nel Th., come sviluppatosi attraverso tali commenti e i relativi subcommenti, i temi più trattati sono l'esegesi di passaggi del canone pāli, in partic. dell'Abhidhammapiṭaka, la psicologia e la meditazione, con ciò seguendo l'attenzione dimostrata nei discorsi del Buddha raccolti nello stesso canone, in cui l'accento è posto sull'aspetto pratico della conoscenza, mentre le speculazioni teoretiche hanno un ruolo subordinato in vista della liberazione (pāli nibbāna, sanscrito nirvāna). Ciò ha fatto sì che riflessioni costanti nel panorama filosofico indiano, quali quelle riguardanti logica ed epistemologia, siano poco rappresentate nel Th., il quale è sostanzialmente rimasto estraneo, forse anche a causa del suo usare il pāli e non il sanscrito, dai dibattiti che hanno occupato i filosofi indiani classici e postclassici, da cui pure è stato influenzato (→ śūnyatā) pur senza prendervi direttamente parte. La delineazione della filosofia del Th. si basa perciò su indizi canonici e su trattazioni in commenti e subcommenti che però generalmente enunciano principi senza esaminarli in dettaglio. Pensatori contemporanei del Th. sostengono, sulla base di testi precedenti, la distinzione fra una conoscenza dei Buddha (āryajñāna, una sorta di yogipratyakṣa), che si riferisce alla realtà ultima, e una conoscenza basata sulla realtà convenzionale e divisa in percezione e conoscenza «che segue [la percezione]» (anvayajñāna). Di questa fanno parte fede, inclinazione, conoscenza desunta dalle parole di un altro, riflessione sulle cause e conoscenza basata su tale riflessione. Fede e conoscenza desunta dalle parole di un altro sono anche definibili «[conoscenza che sorge] dalla voce di un altro», mentre le altre tre modalità si fondano su processi riflessivi del soggetto. Altri passaggi canonici chiamano questi due raggruppamenti, rispettivamente «conoscenza da quanto udito» e «conoscenza sorta da riflessione» (śrutamayī prajñā e cintāmayī prajñā, → pramāṇa; Pramāṇavāda). Sul piano ontologico, il Th. sostiene che gli oggetti materiali possano durare da uno a diciassette istanti e che però oggetti di durata istantanea non possano essere colti dalla percezione diretta. Dell'Abhidhammapiṭaka fa parte anche il Kathāvatthu («Punti di controversia»), che fu scritto dopo il nirvāṇa del Buddha da un monaco di nome Tissa Moggalīputta e che copre più di duecento temi di dissenso nella comunità buddista, molti dei quali riguardano la natura del Buddha. Viene riferita, per es., l'opinione di chi sostiene che il Buddha pervada tutte le regioni dello spazio e del tempo e possa sospendere a piacimento le leggi della natura. Discussa è anche la questione se il raggiungimento del risveglio (bodhi) consista nell'acquisizione di una qualità aggiuntiva. Tissa Moggalīputta risponde che se il risveglio potesse essere attivamente raggiunto, esso potrebbe anche essere perso. La conclusione è che il risveglio sia soltanto l'assenza di errore e che di conseguenza non siano possibili diversi gradi di risveglio.

Giainismo

Religione indiana riconducibile storicamente a Mahāvīra, detto Jina («vincitore», normalmente interpretato come «vincitore sulle passioni»), contemporaneo del Buddha e citato anche nel canone buddista, di cui i giainisti riconoscono 24 predecessori, alcuni dei quali sono verosimilmente figure storiche.

Ontologia. Il g. mantiene vari elementi delle correnti più antiche della filosofia naturale in India (di cui non ci restano che tracce indirette soprattutto nel g. e in Vaiśeṣika), fra cui l'atomismo, l'assenza di un Dio come causa dei fenomeni naturali, la materialità del karma (→). Il reale è diviso nei due principi basilari di senziente (jīva) e insenziente (ajīva). Questi possono coesistere (per es., nell'uomo), ma restano irriducibili l'uno all'altro, sono increati e indistruttibili. Il senziente si manifesta nelle anime individuali, che sono monadi separate e il cui numero è incalcolabile. Probabilmente riconducibile all'antica filosofia naturale è l'idea che le anime si espandono o contraggono a seconda del corpo in cui si trovano. L'insenziente si manifesta al contrario nelle cinque sostanze: materia (puḍgala), dharma e adharma, spazio e tempo (quest'ultima categoria non è però riconosciuta fra le sostanze da tutte le scuole del g.). La materia ha un ruolo essenziale nel g., dal momento che può legarsi all'anima e divenire karma, inibendo così la naturale onniscienza, la retta fede e la retta condotta. Dharma e adharma non hanno il significato usuale, bensì sono fattori posti a spiegare moto e stasi.

Etica. Il fondamento dell'etica giainista è la non violenza (ahiṃsā), giacché è tramite la violenza (in pensieri, parole o atti) che viene prodotta la maggior quantità di karma. La non violenza include anche il non far commettere ad altri atti violenti e non approvarli in alcun modo e si rivolge egualmente a esseri umani, animali, piante, fino alle forme di vita più sottili e invisibili presenti nell'acqua o nel fuoco. Oltre alla non violenza, gli altri «grandi voti» attribuiti a Mahāvīra sono: veridicità, non prendere se non ciò che viene offerto, castità e rinuncia alla proprietà. L'etica dei laici è una forma adattata di tale etica ascetica.

Epistemologia. Per raggiungere la liberazione (detta mokṣa o nirvāṇa) è necessario superare l'ignoranza, donde l'importanza di una corretta conoscenza. La prima descrizione sistematica dell'epistemologia giainista è quella elaborata dal filosofo Umāsvāti (4° o 5° sec.), il quale distingue cinque strumenti di valida conoscenza (→ pramāṇa) in ordine progressivo: percezione sensibile, comunicazione verbale (compreso il caso dei testi sacri), intuizione intellettuale, telepatia e onniscienza. I primi due sono detti «indiretti» (ossia riconducibili a un percorso di tipo inferenziale), gli altri «diretti» (pratyakṣa). Il g. è unico nel sostenere che anche la percezione sensibile è indiretta (perché mediata dagli organi di senso) – e infatti alcuni autori giainisti si discostano da tale opinione, pur mantenendo la fondamentale distinzione fra strumenti diretti e indiretti. Conseguenza di tale considerazione della percezione sensibile è anche l'idea che essa sia sempre concettuale, contrariamente a quanto sostengono le scuole buddiste (→ vikalpa). L'intuizione intellettuale (avadhi, generalmente tradotto con «chiaroveggenza») prescinde dalle limitazioni spazio-temporali e può così cogliere oggetti presenti, passati e futuri, vicini o remoti. Tuttavia, essa è limitata a oggetti materiali. Al contrario, la telepatia (manahparyāya) permette di cogliere direttamente gli stati mentali di altri esseri viventi. Può essere acquisita solo da esseri umani particolarmente

avanzati nel cammino spirituale. L'onniscienza (kevala) è considerata la condizione naturale per tutte le anime, che ne sono private solo a causa dell'influenza del karma. Il sillogismo (anumāna) prevede, secondo gli autori giainisti, cinque membri ed è descritto secondo i dettati della scuola Nyāya.

La dottrina filosofica più originale. Il termine *anekāntavāda* designa la dottrina (*vāda*) più celebre del g., tanto celebre da essere identificata con l'intera filosofia giainista e quindi duramente attaccata dagli avversari (che la tacciano di equivocità e autocontraddittorietà) e strenuamente difesa in ogni trattato giainista. Secondo l'*anekāntavāda* esistono molteplici (*aneka*) punti di vista dai quali è possibile considerare un tema, e, conseguentemente, molteplici predicati attribuibili a questo. Sembra che tale dottrina si sia evoluta a partire dalla fondamentale importanza della non violenza per Mahāvīra, dato che anche imporre un unico punto di vista a un argomento sarebbe un modo per usare violenza sulla sua naturale multidimensionalità. Storicamente, sia il Buddha sia Mahāvīra usarono la tecnica di scomporre un problema nei suoi aspetti costitutivi prima di rispondere. Nel caso del Buddha tale tecnica aveva per lo più lo scopo di mostrare come le domande rivoltagli fossero in realtà pseudo-questioni, per es. dimostrando la non-unitarietà del concetto su cui vertevano. Mahāvīra, invece, pare aver utilizzato la stessa tecnica proprio per prender parte al confronto filosofico, comprendendo ed esplicitando ciascuno dei diversi punti di vista in gioco. Fondamento dell'*anekāntavāda* sono le sette predicazioni possibili riguardo a ogni cosa, ossia (1) *syād asti*, «è possibile che sia»; (2) *syād nāsti*, «è possibile che non sia»; (3) *syād asti syān nāsti*, «è possibile che sia [e] che non sia» – per es. lo stesso oggetto può esistere in quanto vaso e non esistere in quanto pezzo di stoffa; (4) *syād avyaktavyam*, «è possibile che sia indeterminabile»; (5) *syād asti cāvvyaktavyam*, «è possibile che sia e che sia indeterminabile»; (6) *syān nāsti cāvvyaktavyam*, «è possibile che non sia e che sia indeterminabile»; (7) *syād asti ca nāsti cāvvyaktavyam*, «è possibile che sia e non sia e sia indeterminabile». L'*anekāntavāda* è stato interpretato come una forma di agnosticismo, nel senso che affermerebbe che la natura di un oggetto non può essere determinata. Al contrario, gli autori giainisti sostengono che fintanto che il karma inibisce la naturale onniscienza dell'anima, l'unico modo per conoscere un oggetto sia sommare le conoscenze parziali di questo che derivano dai vari punti di vista esposti sopra.

Materialismo Indiano

Insieme di scuole e correnti filosofiche indiane che sostengono tesi in radicale contrasto con le linee guida della filosofia fiorita in India. La loro presenza è attestata già nei canoni buddista e giainista.

Gli interlocutori della filosofia indiana. I materialisti, chiamati *Cārvāka*, *Lokāyata* o *Bārhaspatya*, sono interlocutori fissi nella maggioranza delle opere filosofiche indiane, mentre pochissimo (qualche citazione in opere dossografiche e un'unica opera completa) si è conservato che sia direttamente attribuibile a queste correnti. La stessa pluralità delle posizioni loro attribuite (fino alla negazione del materialismo stesso e allo scetticismo radicale, → oltre epistemologia) fa pensare a un gruppo di scuole piuttosto che a un unico sistema (*darśana*) organizzato. Nei testi si parla di un testo fondamentale della scuola materialistica, detto *Bṛhaspatīsūtra* («I *sūtra* di *Bṛhaspati*»), che sarebbe andato perduto, ma si tratta probabilmente di un'ipotesi senza riscontri storici e dovuta alla tendenza indiana a ricondurre ogni scuola a un identico schema di sviluppo a partire da un'opera fondamentale

in sūtra attraverso i suoi vari commenti e subcommenti. Fino alla scoperta dell'unica opera preservata, il Tattvopaplavasimha («Leone dell'annichilimento di [tutti i] principi»), è stata anzi presentata l'ipotesi che si trattasse sostanzialmente di interlocutori fittizi, utili solo come bersagli dialettici perché propugnatori di tesi radicalmente avverse alle linee guida della filosofia indiana. Oltre alle citazioni nei canoni buddista e giainista, i Lokāyata sono citati (assieme ai soli Sāṅkhya e Yoga) nell'Arthaśāstra («Trattato sull'utile»), un trattato di politica forse del 3° sec. a.C., laddove si definisce la ānvīkṣikī vidyā, la scienza inquisitiva più volte accostata (come metodologia critica più che come elaborazione sistematica) alla «filosofia» occidentale. Il Lokāyata è parimenti trattato, ma in un'appendice (forse per non riconoscere pieno valore a una corrente materialista), nella prima opera dossografica indiana, lo Ṣaḍdarśanasamuccaya («Summa dei sei sistemi filosofici») del giainista Haribhadra (770 ca.) e nella più nota dossografia indiana, il Sarvadarśanaṅgraha («Compendio di tutti i sistemi filosofici») di Sāyaṇa Mādhava (14° sec.). Quest'ultimo, pur includendo ufficialmente il m. i., lo colloca al gradino più basso fra i vari sistemi filosofici. Tale generale ostilità delle élites intellettuali e religiose legate alla diffusione culturale in India è probabilmente responsabile della perdita della quasi totalità delle opere materialistiche. Il già citato Tattvopaplavasimha si è conservato in un'unica copia all'interno di una biblioteca giainista, in virtù dell'anekāntavāda giainista (→ giainismo) e della conseguente apertura anche nei confronti di filosofie radicalmente diverse dalla propria. Per un'interpretazione contemporanea delle correnti del m. i. (→ Sen, Amartya).

Epistemologia. Ai vari materialisti viene attribuita la negazione di ogni valore conoscitivo della comunicazione linguistica (śabda, che comprende il Veda) e anche dell'inferenza. Alla base dell'inferenza (→ anumāna) è infatti l'accertamento dell'inclusione del probans (per es., il fumo) nel probandum (per es., il fuoco), ma, data l'infinità dei casi possibili, tale accertamento è per definizione impossibile. Inoltre, cosa può essere conosciuto per inferenza? Non un universale (la cui esistenza era già nota e fondante per la formulazione dell'inclusione), ma nemmeno un particolare, dato che non c'è alcuna inclusione fra l'universale fumo e un particolare fuoco. La limitazione della conoscenza certa alla sola percezione sensibile determina lo scetticismo del m. i. nei confronti del rapporto di causa ed effetto alla base della retribuzione karmica (→ karma) e in generale dell'esistenza di un Dio e di una possibile liberazione. Gli oppositori del m. i. obiettarono che sulla sola percezione sensibile non è possibile stabilire alcun sistema filosofico, nemmeno quello materialista e che quindi la posizione del materialismo è autocontraddittoria. Jayarāsi (770-830 ca.), l'autore del Tattvopaplavasimha, replica con uno scetticismo radicale, che non mira a stabilire alcun sistema filosofico o religioso alternativo. L'opera demolisce i principi su cui poggiano gli altri sistemi filosofici e revoca in dubbio anche la stessa percezione sensibile e il materialismo. Secondo la prospettiva indiana ribadita da Jayarāsi all'inizio della propria opera, infatti, senza una base epistemologica è impossibile fondare alcuna ontologia, giacché è solo tramite i nostri strumenti conoscitivi che possiamo conoscere il mondo e se l'affidabilità di questi è messa in dubbio non è possibile procedere. Il Bṛhaspatīsūtra, continua Jayarāsi, pareva sì accettare gli elementi grossi (terra, acqua, fuoco, aria), ma si trattava solo della ripetizione di un'opinione comunemente diffusa, finalizzata a stimolare un'ulteriore messa in dubbio che coinvolgesse anche tali elementi.

Ontologia. Il diniego di una relazione di invariabile concomitanza fra causa ed effetto fa sì che alcuni materialisti spieghino ogni fenomeno in base semplicemente alla natura propria (svabhāva) della cosa o delle cose coinvolte. Simile è il rifiuto di riconoscere alcunché al di là

degli elementi grossi percettibili. La stessa coscienza sarebbe, secondo un'affermazione riportata nello Śaḍḍarśanasamuccaya, un prodotto secondario del corpo e il suo essere immateriale non contraddirebbe tale ipotesi. Come infatti il potere di inebriare si sviluppa dalla fermentazione di sostanze di per sé non inebrianti, allo stesso modo la coscienza si svilupperebbe a partire dagli elementi materiali.

Etica. Coerentemente con il diniego di karman e di Dio, al m. i. vengono spesso attribuite posizioni edonistiche quali la supremazia di kāma e l'affermazione che l'unico inferno sia l'infelicità (terrena) e l'unica liberazione la morte. Parimenti attestate sono posizioni di aperta rottura con l'ordine brahmanico costituito, in partic. in riferimento ai sacrifici vedici, considerati utili solo ad assicurare un'entrata per la classe sacerdotale.

Tantrismo

Insieme di tendenze religiose e ritualistiche che – a partire forse dal 5° sec. – percorrono scivaismo, buddismo e in misura filosoficamente meno importante viṣṇuismo, e sono caratterizzate, sul piano filosofico, da un'accentuata attenzione al potere del linguaggio (→ Abhinavagupta, Śaivasiddhānta, Utpaladeva).

Tibetana, filosofia

La filosofia t. si sviluppa a partire da testi e presupposti del buddismo indiano e quasi esclusivamente in ambito buddista, offrendo interessanti soluzioni e sviluppi alle correnti Madhyamaka, Pramāṇavāda e, in misura minore, Yogācāra. Risalgono infatti alla scolastica t. alcuni concetti chiave utilizzati dagli interpreti contemporanei della filosofia indiana e buddista, quali la distinzione fra una corrente *svātantrika e una *prāsaṅgika nel Madhyamaka, e la nozione di «testo radice» (mūla) di una certa scuola.

Nell'autorappresentazione della propria tradizione, i pensatori tibetani conferiscono un ruolo determinante al dibattito tenutosi a bSam yas verso la fine dell'8° sec., durante il quale si decise quale forma di buddismo adottare in Tibet. A contrapporsi erano la corrente gradualista, di origine indiana, legata a Śāntarakṣita e Kamalaśīla (→ Madhyamaka) e risultata vincitrice del dibattito, e una istantaneista, di origine cinese e legata al buddismo Chan. L'istantaneismo rimase poi una chiave di lettura costante e fu applicato a varie forme, sempre minoritarie, del buddismo tibetano. Propugnata a bSam yas era l'idea che non servisse alcuna pratica per raggiungere il risveglio (bodhi), giacché la natura di Buddha è già presente ab initio in ciascuno ed è solo necessario realizzarla tramite una forma di anagnosis intuitiva. Sul piano più propriamente filosofico, centrale per la filosofia t. è il dibattito fra i sostenitori della «vacuità in sé» e della «vacuità di ciò che è altro» (→ śūnyatā). Tre delle quattro maggiori scuole religiose t., la Sa skya, la bKa' brgyud e la rNying ma, aderiscono all'interpretazione del Madhyamaka chiamata «vacuità di ciò che è altro», la quale sostiene che l'assoluto sia privo di tutte le sovraimposizioni concettuali e dipendenti, e quindi «vuoto» rispetto a queste, ma non vuoto in sé. Gli scritti di Nāgarjuna – secondo questa lettura – negherebbero ogni realtà al livello della realtà convenzionale (saṃvṛti-satya), ma non a quello della realtà assoluta (paramārtha-satya). Questa consisterebbe in una conoscenza (in t. ye shes) che travalica la distinzione fra soggetto e oggetto ed è identificabile con la natura del Buddha al di là della sua manifestazione storica. Tale interpretazione è decisamente avversata dalla scuola dGe lugs, dalle cui file proviene l'importante pensatore Tsong kha pa

(1357-1419), che accusò i sostenitori della «vacuità di ciò che è altro» di trasformare il buddismo in una filosofia sostanzialista. Tsong kha pa si rifà perciò a Candrakīrti e alla corrente *prāsaṅgika del Madhyamaka (→). Tuttavia, lo stesso Tsong kha pa avversa Pa tshab (n. 1054 o 1055) e i suoi discepoli, i quali, seguendo la corrente *prāsaṅgika, negano ogni proposizione del tetralema di Nāgārjuna (→) sostenendo che ogni cosa né «esiste», né «non esiste», né «esiste e non esiste», né «né esiste né non esiste». Tale rappresentazione, sostiene Tsong kha pa, è autocontraddittoria e non spiega che cosa venga appreso dai mezzi di valida conoscenza (pramāṇa). Se infatti ogni oggetto è ultimativamente vuoto e illusorio, non esiste alcuna distinzione fra il contenuto di una conoscenza corretta e quello di un errore, cioè fra un vaso e un pezzo di madreperla che venga confuso con argento. Per evitare tali conseguenze, Tsong kha pa precisa le prime due proposizioni del tetralema, che viene perciò ad affermare che ogni cosa né «esiste dal punto di vista della realtà assoluta» né «non esiste dal punto di vista della realtà convenzionale». Nelle università monastiche tibetane il cursus studiorum si compone di epistemologia (→ pramāṇa), Prajñāpāramitā (→ Madhyamaka), Madhyamaka, Vinaya e Abhidharma (→ Theravāda). Per l'epistemologia la filosofia t. elabora una letteratura propria, detta bDus grwa, mentre gli ultimi cinque argomenti vengono studiati sulla base di testi indiani, ma per il tramite di manuali che si fondano sulla terminologia del bDus grwa. Questo sviluppa discussioni circa la vyāpti (→ anumāna), la negazione e le classificazioni di conoscenza corretta o erronea sulla base di un'ontologia Sautrāntika come rappresentata in Dharmakīrti. Costante è l'attenzione a produrre definizioni formalmente corrette e al loro impiego nei dibattiti. Soprattutto nei suoi esordi, legati alla figura di Phya pa (1109-1169), il bDus grwa elabora ambiti di indagine distinti da quelli trattati in India, mentre Sa skya Paṇḍita (1182-1251), fra i più importanti pensatori della filosofia t., si sforza di riportare l'epistemologia all'interno del solco di Dharmakīrti. Sviluppata nella filosofia t. è pure la teoria dell'apoha.

Vedānta

Denominazione comune a varie correnti filosofiche (→ anche Śāṅkara; Madhva; Rāmānuja; Vedānta Deśika) che si richiamano esplicitamente alle Upaniṣad, di cui sistematizzano in vari modi gli spunti. Particolarmente citato è il detto upaniṣadico tat tvam asi («questo sei tu»), normalmente letto come un'affermazione dell'identità fra il brahman e l'anima individuale. Variamente interpretato dalle varie correnti è il senso di tale identità (uguaglianza assoluta o caratterizzazione reciproca?), fino all'estremo dualismo di Madhva. Il testo aforistico alla base del V. è invece il Brahmasūtra (→), anche detto Vedāntasūtra, frutto di una lunga elaborazione, forse terminata solo nel sec. 5°. Il Brahmasūtra sembra avversare il dualismo del Sāṅkhya sostenendo invece che il mondo fenomenico sia frutto solo dell'evoluzione del brahman. Upaniṣad, Brahmasūtra e Bhagavadgītā costituiscono insieme il triplice fondamento delle scuole vedāntiche, i cui esponenti commentano tutti e tre questi testi, pur divergendo in parte circa le Upaniṣad da accettare come autorevoli.

Advaita Vedānta. È la corrente del V. più nota in Occidente e spesso identificata con il V. tout court. Il primo testo ascrivibile a questa sono le Māṇḍūkya Kārikā (strofe di commento alla Māṇḍūkya Upaniṣad, di cui però non esiste una trasmissione indipendente) attribuite a Gauḍapāda, di cui nulla si sa, ma che si presume vissuto nel sec 6°. Il testo propone un monismo assoluto, secondo cui il mondo fenomenico non è che apparenza (māyā) e la realtà è invece nonduale (advaita). La teoria della causalità (→ causalità, dottrine indiane della)

presupposta da Gauḍapāda è dunque un ajātivāda («dottrina della non nascita») poiché in senso stretto nulla sorge realmente dal brahman, che, data la propria natura nonduale, è anche identico all'ātman (principio cosciente). Le Māṇḍūkya Kārikā, specie nel quarto capitolo, mostrano una forte influenza della terminologia del buddismo Mahāyāna, la quale è evidente anche nel più noto esponente della scuola, Śaṅkara (→). Nel panorama della filosofia indiana fino al 10° sec., molto più citato di Śaṅkara è però Maṇḍana Mīśra, a lui coevo e poco successivo a Kumārila e Prabhākara, che scrive opere di Advaita V. (soprattutto la Brahmasiddhi), ma anche di Mīmāṃsā (Vidhiviveka e Bhāvanāviveka), oltre alla più citata difesa filosofica dello sphoṭa e del non-dualismo linguistico (śabda-advaita) evocato da Bhartrhari, la Sphoṭasiddhi. Responsabili della fortuna successiva di Śaṅkara sembrano essere stati i suoi discepoli Sureśvara e Padmapāda e il poligrafo Vācaspati Mīśra (9°-10° sec. ca.), che individuò nell'Advaita V. di Śaṅkara il compimento di tutta la filosofia. Riconducibili all'Advaita V. sono poi Śrīdhara (13° sec.) e Madhusūdana Sarasvatī (16° sec.), ai cui insegnamenti si rifà però anche l'Acintyabhedābheda. In generale, nella filosofia indiana moderna e contemporanea l'Advaita V. viene spesso letto come la sintesi superiore dei vari punti di vista espressi dai darśana, cioè negli altri sistemi filosofici (→ in proposito Mādhava; Hiriyanna; Mahadevan; Radhakrishnan). Sul piano dottrinale, secondo l'Advaita V. di Śaṅkara il mondo è un'apparenza illusoria (māyā) del brahman, creata dall'ignoranza (avidyā) dell'identità fra sé (ātman) e brahman. Esistono due livelli di realtà (→ Madhyamaka), la realtà pratica e illusoria e quella non-duale, visibile solo dal punto di vista dell'esperienza del brahman. Solo nella prima ha senso parlare di Dio e di mondo.

Svābhāvika-bheda. Per poter render conto dei passaggi dualisti e non-dualisti contenuti in diverse Upaniṣad, Nimbārka teorizza un'intrinseca (svābhāvika) differenza-nondifferenza (bheda-abheda) fra brahman, anime individuali e materia incosciente. Materia e anime individuali dipendono dal brahman, che è invece assolutamente libero e non contaminato dalle limitazioni di materia e anime. Esso è identificato con Dio ed è il creatore della materia e l'autore per le anime di legami e liberazione (→ Śaivasiddhānta), sicché Nimbārka lo chiama «controllore», mentre l'anima è il fruitore e la materia il fruibile. La teoria della causalità proposta da questa scuola è perciò il pariṇāmavāda del Sāṅkhya, secondo cui l'effetto è una trasformazione della causa. Conseguentemente, Dio è la causa immanente del mondo (inteso come l'insieme di anime e materia incosciente), come per un vaso l'argilla (e non il vasaio, che sarebbe una causa esterna), pur non esaurendosi in questo, come un ragno crea la propria ragnatela da sé stesso pur non identificandosi con questa. La materia e le anime sono reali poiché esistono in Dio come sue potenzialità, non sono cioè mere qualificazioni di Dio (come, secondo gli appartenenti a questa scuola, sosterebbe Rāmānuja). In partic., l'anima esiste come una parte, ossia una potenza, di Dio ed è in questo senso differente e nondifferente da lui. In quanto parte di Dio, ha tutti i suoi attributi, ma velati per l'influenza del karma, che ne determina lo stato di legame. Essa è invece distinta dalla materia (e quindi anche dagli organi di senso e dal corpo che, solo, decade e muore), è di dimensione atomica ed eterna. Dio è percepibile direttamente ai devoti che meditino intensamente su di lui in accordo con i testi vedici (→ Rāmānuja). Sul piano etico, Nimbārka sostiene che la liberazione (mokṣa) sia possibile anche senza rinunciare al mondo, purché si continui a compiere i propri doveri con spirito disinteressato. La datazione controversa di Nimbārka rende difficile stabilire la direzione delle influenze reciproche fra le varie scuole del V. teista. Il commento di Nimbārka al Brahmasūtra è estremamente semplice e non cita altre forme di V., mentre il commento di Rāmānuja confuta una forma di bheda-bheda che

potrebbe essere ricondotta a Nimbārka. Tuttavia, la maggior parte degli studiosi tendono a considerare Nimbārka debitore di Rāmānuja e a collocarlo prima o dopo Madhva.

Śuddhādvaita. Vallabhācārya (1479 ca. - 1532) è considerato il fondatore di questa corrente che letteralmente si chiama «puro nondualismo», ma il cui autore dedica molta attenzione alla bhakti, considerandola il cammino più alto verso la liberazione (sopra karmamārga e jñānamārga), e analizzandola anche filosoficamente in tutte le sue componenti. Vallabha, che scrisse anche opere di Mīmāṃsā, accetta quattro mezzi di valida conoscenza (pramāṇa): comunicazione linguistica (śabda, ossia Veda, Bhagavadgītā, Brahmasūtra, Bhāgavatapurāṇa – un testo mitologico-religioso che ha al suo centro la figura divina di Kṛṣṇa – e Mīmāṃsāsūtra), percezione diretta (pratyakṣa), inferenza (anumāna) e tradizione (aitihya, che comprende testi di autorità secondaria, le smṛti, → Veda). Śabda è elencato per primo invece che per terzo come negli elenchi delle altre scuole, compresa la Mīmāṃsā, perché secondo Vallabha tutti gli altri mezzi di valida conoscenza dipendono da questo. Sul piano ontologico, Vallabha definisce il brahman allo stesso tempo qualificato e non qualificato (→ guṇa), poiché in quanto Dio personale è qualificato, ma non è qualificato da caratteristiche negative. Nel suo stadio di Akṣara, il brahman consiste di prakṛti e puruṣa (→ anche Sāṃkhya) ed è la causa materiale del mondo. Dei tre attributi riconosciuti dal V. al brahman, sat (esistenza) si manifesta anche nella materia, cit (coscienza) anche nelle anime individuali e ānanda (beatitudine) all'interno dell'anima (può per es. essere esperito durante il sonno profondo). Sul piano della realtà ultima, però, non esiste che un unico puruṣa, perché unico è il principio cosciente (cit); la parvenza di una pluralità di anime individuali è dovuta a māyā. La distinzione fra ātman/puruṣa e brahman consiste solo nel fatto che nel brahman i tre suddetti attributi siano completamente disvelati.

Acintyabhedābheda. È così denominata la forma di V. teista ricondotta a Śrī Kṛṣṇa Caitanya (1486-1533), cui sono attribuiti solo otto versi, e sistematizzata dai suoi discepoli Rūpa e Sanātana Gosvāmin e dal loro nipote e discepolo Jīva Gosvāmin. Anche per questa forma di V., śabda (che comprende anche i Purāṇa, in partic. il Bhāgavatapurāṇa, considerati da Jīva più adatti alle generazioni attuali, dato che la tradizione vedica è interrotta) è l'unico strumento per conoscere la realtà ultima, giacché gli altri mezzi di valida conoscenza (spiega Jīva) sono soggetti ai difetti umani e possono quindi solo coadiuvare śabda, che è invece considerato perfetto perché non dipendente da un autore personale (→ Kumārila).

Un'eccezione è la percezione priva di difetti del perfetto devoto, una forma di yogipratyakṣa (→ pratyakṣa). Il brahman consiste secondo Jīva di potenze che da questo dipendono, fra cui le principali sono esistenza-coscienza-beatitudine (sat-cit-ānanda), māyā e anime individuali (jīva), dette rispettivamente potenza interna (poiché costituisce la natura fondamentale di Dio), potenza esterna (poiché māyā è deputata alla gestione del mondo e non costituisce quindi la natura di Dio, né può influenzarlo in alcun modo) e potenza marginale (poiché le anime individuali si trovano 'sulla riva' tra le due altre potenze e possono trascendere māyā abbandonandosi a Dio). Rifacendosi a un verso del Bhāgavatapurāṇa, gli autori di questa scuola sottolineano come Dio appaia in modo diverso a seconda degli occhi di chi lo guarda. Il brahman non-duale, quindi, è un aspetto di Dio, anche se la sua manifestazione somma è quella di Kṛṣṇa, completa di tutti i suoi attributi. Rūpa e Jīva elaborano inoltre un'estetica teologica in cui gli strumenti della riflessione estetica (→ rasa) vengono messi al servizio della bhakti.

Yoga

Sistema filosofico indiano. La delimitazione dell'ambito dello Y. come sistema filosofico è complicata dal fatto che ogni corrente filosofica o religiosa indiana che abbia come obiettivo il superamento del fenomenico, in qualunque epoca, incorpora pratiche di y., dalla meditazione all'autodisciplina; come pure dall'ampia diffusione, in varie accezioni, del termine yoga. In senso aspecifico, yoga indica un insieme di pratiche fisiche e meditative capaci di condurre a forme superiori di consapevolezza. In tale accezione, pratiche di y. sono considerate da molte scuole filosofiche indiane (dal buddismo Yogācāra all'Advaita Vedānta) come strumentali al raggiungimento di una conoscenza intuitiva (appunto detta «percezione dello yogin», yogipratyakṣa) della verità ultima. Tale conoscenza avrebbe lo stesso grado di certezza della percezione sensibile perché non mediata da alcuna concettualizzazione (vikalpa) e costituirebbe perciò un ulteriore accesso all'Assoluto oltre a quello costituito dai testi sacri (→ śabda). Conseguentemente, solo le scuole che negano la possibilità di tale conoscenza straordinaria (→ Mīmāṃsā) non accordano allo y. un ruolo rilevante.

Storia e testi. Il ritrovamento di un sigillo della civiltà di Mohenjo Daro (3° millennio a.C.) raffigurante un uomo seduto in posizione del loto (gambe incrociate con palme dei piedi in alto) ha indotto alcuni studiosi a ipotizzare un'origine delle pratiche di y. indipendente dalle popolazioni indoarie responsabili della composizione dei Veda. Sicuramente tali pratiche erano però già state incorporate nella cultura vedica all'epoca della composizione delle Upaniṣad che la filologia chiama «medie», ossia presumibilmente successive alla vita del Buddha, come la Śvetāśvatara Upaniṣad, le quali chiamano y. la consapevolezza mistica del brahman. Tracce di y. si trovano anche nel canone buddista pāli e lo y. è citato pure nella Bhagavadgītā. Il testo fondamentale dello y., lo Yogasūtra, è attribuito a Patañjali. Tuttavia esso forma con il suo primo commento, lo Yogabhāṣya, un insieme molto più coerente rispetto agli insiemi di sūtra e commento delle altre scuole. Ciò ha indotto alcuni studiosi (fra cui per primo J. Bronkhorst) a ipotizzare che, almeno nella loro redazione finale, essi siano opera di un unico autore. Questi avrebbe raccolto aforismi già in uso nella pratica dello y., unendovi alcuni aforismi di propria invenzione e un commento che li legasse tutti. Commenta l'insieme di Yogasūtra e Yogabhāṣya Vācaspati Miśra. In Occidente, le innumerevoli pratiche di y. sono legate alla diffusione dello y. da parte di singoli maestri.

Lo Yoga come sistema filosofico: ontologia. Nonostante pratiche di y. siano state adottate da Yogācāra e Advaita Vedānta come strumenti per realizzare l'inesistenza del mondo esterno, lo Y. come sistema ritiene il mondo esterno reale. Esso è però in costante mutazione in quanto prodotto di prakṛti, come per il Sāṅkhya, da cui lo Y. riprende interamente ontologia ed epistemologia. All'ontologia del Sāṅkhya lo Y. aggiunge solo, al vertice, una coscienza (puruṣa) particolare, superiore agli altri e identificabile con Dio. Questi non è un Dio creatore e non si distingue qualitativamente dagli altri puruṣa se non per il fatto di essere da sempre isolato dalla natura, e può perciò fungere da modello su cui concentrarsi. Anzi, gli studiosi contemporanei del sistema dello Y. sostengono che tale puruṣa particolare sia stato introdotto nella cornice Sāṅkhya dello Yogasūtra proprio perché la concentrazione su Dio era già uno strumento meditativo in uso nello Y. precedente la composizione di Yogasūtra e Yogabhāṣya. Nel corso dell'evoluzione dello Y., però, tale puruṣa particolare acquisisce sempre più caratteri teistici e lo stesso termine Y. viene a volte riletto come indicante l'unione (dalla radice yuj-, «congiungere») con Dio.

Le '8 membra'. Quale che sia il fine ultimo, lo Y. comporta una componente negativa. Deve infatti mettere a tacere le evoluzioni caotiche della mente (Yogasūtra, 1.2), al fine di permettere al puruṣa di stabilirsi nella propria natura (quella di osservatore, distinto dalla natura, 1.3). La cessazione di tali turbolenze mentali è compiuta tramite sforzo e distacco (1.12), ossia tramite un giusto equilibrio fra impegno e capacità di rinunciare, o, in alternativa, mediante l'abbandono a Dio (1.20), che costituisce un antidoto all'identificazione con un io personale tramite l'esempio di un puruṣa da sempre pura luce, perché distinto da prakṛti. Il fine della disidentificazione da prakṛti è perseguito nello Y. attraverso un processo di riappropriazione di funzioni fisiche e soprattutto mentali, di modo da rendere corpo e mente strumenti docili. Questo processo si articola in otto pratiche, dette «membra» dello Y. e elencate in ordine ascendente (2.29-3.3). La prima e preliminare è la disciplina nelle relazioni con gli altri (yama, che comprende anche ahimsā). Seguono le pratiche legate al rapporto con sé stessi (niyama, fra cui la purezza, lo studio dei Veda e l'abbandono a Dio), la regolazione del respiro (prāṇāyāma), la posizione fisica (āsana), la ritrazione dei sensi dal mondo esterno (pratyāhāra), la concentrazione (dhāraṇā, quando la mente è fissa su un oggetto o un'idea), meditazione (dhyāna) e assorbimento (samādhi, in cui il pensiero diventa così translucido da coincidere con l'oggetto pensato).

Yogācāra

Corrente filosofica del buddismo Mahāyāna, anche detta Vijñānavāda («dottrina della [sola] coscienza»). Il termine significa «pratica dello yoga».

Storia. Il primo testo dello Y. è probabilmente il Sandhinirmocanasūtra, ossia il «Sūtra che svela l'intenzione [del Buddha]». Lo Y. concepisce infatti sé stesso come il compimento dell'insegnamento del Buddha; nei precedenti due livelli, ossia le quattro nobili verità e la vacuità (śūnyatā), il senso ultimo del suo insegnamento sarebbe rimasto ancora implicito. Seguono poi alcuni trattati filosofici ascritti a Maitreya (probabilmente un personaggio storico, anche se identificato con il Bodhisattva del futuro Maitreya), in partic. la Yogācārabhūmi, un'opera frutto di varie redazioni successive in cui sono descritti gli stadi del cammino del Bodhisattva, inserendovi anche il Pratyekabuddha, considerato dal Mahāyāna lo stadio più alto cui possono giungere i seguaci delle scuole del buddismo antico (→ Abhidharma; Theravāda), e prevedendo un ruolo anche per i laici. Il sistema Y. fu sistematizzato da Asaṅga (395-470 ca.) e da suo fratello Vasubandhu (→) (400-480 ca.), autore di Viṃśatikā e Triṃśikā.

Influenze. Già il nome Y. fa riferimento alla centralità delle pratiche di meditazione (yoga) nello sviluppo dello Y. e si vedrà come varie dottrine della scuola possano essere scaturite direttamente (come sottolineato soprattutto da L. Schmithausen) da esercizi meditativi. Le pratiche di yoga sono inoltre essenziali nello Y. poiché fin dalla Yogācārabhūmi si spiega come per giungere a una mente pura non basti una comprensione intellettuale, ma sia necessaria una realizzazione meditativa, il cui risultato ultimo è detto samādhi (→ Yoga). D'altra parte, all'interno dello Y. coesistono, da una parte, influssi della letteratura della Prajñāpāramitā (→ Madhyamaka) – che si concentra sulla vacuità del mondo fenomenico e soprattutto delle nozioni di «io» e «mio» – e, dall'altra, l'idea già presente nel canone pāli che la mente sia in costante flusso, ma sostanzialmente pura.

Idealismo. Lo Y. viene spesso definito una forma di idealismo, poiché sostiene la teoria della «mera rappresentazione», secondo la quale non esistono né sé personali (ātman) né fenomeni esterni (dharma) e a esistere realmente non è che la loro rappresentazione nella coscienza. A esistere realmente è dunque solo una coscienza-deposito (ālayavijñāna), in cui vengono a depositarsi le tracce di tutte le idee e azioni passate, le quali costituiscono, a loro volta, i semi di tutte le azioni e idee future in un ciclo senza inizio (→ saṃsāra). Al termine di ogni tipo d'azione (inclusi anche pensieri e forme sottili di azione), le forze residue dell'azione si depositano nella coscienza-deposito da cui torneranno ad attualizzarsi in un qualche momento futuro. Gli uni o gli altri semi, giunti a maturazione, fanno apparire questo o quel simulacro di oggetto. Quindi, un'immagine (la parvenza di un oggetto esterno) appare quando i semi residui delle esperienze passate vengono riattualizzati, e non a causa di un oggetto esterno. Essa è dunque un effetto del karma. L'identificazione di un tratto di tale flusso coscienziale come 'mucca' o 'vaso' è una sovraimposizione cui non corrisponde alcuna realtà al di là del flusso ininterrotto della coscienza-deposito stessa. Vasubandhu precisa questa intuizione aggiungendo che tali rappresentazioni derivano da modificazioni (pariṇāma) della coscienza. Il termine «modificazione» è quello usato anche nel Sāṅkhya per spiegare come un'unica prakṛti possa essere la causa materiale immanente in tutti i suoi evoluti. Tuttavia, al contrario della prakṛti come intesa nel Sāṅkhya, la coscienza di cui parla Vasubandhu non ha una natura propria unitaria ed esiste solo come flusso di attimi di coscienza, in cui ogni evento ha durata istantanea ed è causa del successivo.

Giustificazione dell'intersoggettività delle esperienze. Nella Viṃśatikā, Vasubandhu afferma perciò che ciò che ci appare è come i capelli erroneamente percepiti da chi abbia problemi agli occhi (e che in realtà sono distorsioni della sua retina). Nello stesso testo, un obiettore domanda: (1) perché allora percepiamo non solo oggetti, ma oggetti estesi nello spazio e nel tempo (che sembrerebbero costituire una cornice oggettiva, garanzia della realtà di quanto in essi appaia)?; (2) perché percepiamo tutti la stessa cosa (perché, per es., tutti quelli che vi si trovino accanto percepiscono il calore di un fuoco)?; (3) perché tali rappresentazioni hanno anche efficienza causale (→ Pramāṇavāda), ossia producono effetti? Vasubandhu risponde a (1) citando l'esempio dei sogni, in cui pure si ha l'impressione che quanto si vede si estenda nello spazio e nel tempo. L'obiettore chiede allora perché gli oggetti esterni non scompaiano, come accade al termine di un sogno e Vasubandhu spiega che siamo tuttora all'interno del sogno. Questa risposta mostra implicitamente che lo scopo dello Y. è quello di «svegliarsi» dalle cognizioni empiriche. A (2) Vasubandhu risponde citando l'esempio dei dannati, che pure hanno tutti le stesse percezioni illusorie, per es., credono tutti di vedere fiumi di pus o di subire punizioni terribili, poiché hanno il medesimo karma (le scuole buddiste dell'epoca concordavano infatti nel ritenere inferno, demoni e punizioni non luoghi fisici, bensì immagini mentali create dalla forza di atti commessi nel passato). A (3) Vasubandhu replica che anche i sogni possono avere efficienza causale, come accade nel caso delle polluzioni notturne.

Tre tipi di modificazione della coscienza. Tre diversi tipi di modificazione della coscienza spiegano, secondo lo Y., tutto il mondo fenomenico: maturazione, cogitazione e rappresentazione. La prima spiega il sorgere di nuove esperienze a partire dal karma accumulato, la seconda spiega l'identificazione di un tratto di tale flusso coscienziale con un io personale, la terza è alla base dei sei tipi di cognizione (visiva, uditiva, olfattiva, gustativa, tattile e mentale, → puruṣa) di contenuti oggettuali. Fine dello Y. è il superamento di tutte e

tre attraverso un «ribaltamento del sostrato» (ossia della coscienza), in base a cui passare dalla realtà illusoria del saṃsāra a quella di una mente immacolata, equivalente al nirvāṇa.

Termini

Abhāva

Termine sanscr. che significa «assenza», intesa sia come categoria (→ prameya), sia come strumento conoscitivo (→ pramāṇa).

Ahimsā

Termine sanscr. che significa «non nuocere», «non-violenza». Il concetto di violenza si intende in modo molto ampio, quindi anche nel senso di turbare un altro essere vivente, e la a. si rivolge ugualmente a uomini, animali e (in alcune scuole) piante. È un principio fondante già nel buddismo e nel giainismo degli esordi ed è considerata un valore etico di base anche dalle scuole che si rifanno ai Veda. Come tapas («ardore ascetico», ma nel pensiero di Gandhi anche «offerta di sé») e satya («verità») fa perciò parte del comune patrimonio culturale cui ha attinto Gandhi nel suo impegno volto a una rifondazione morale interna all'India.

Artha

Termine sanscr. che nella filosofia indiana indica ogni oggetto, a prescindere dalla sua concretezza. Nella linguistica indiana indica il significato di un termine, generalmente inteso come il referente esterno cui esso si riferisce, ma da alcune scuole inteso come il senso attribuito convenzionalmente a un termine a prescindere dalla sua realtà esterna. Infine, nella filosofia e nell'etica indiane, indica lo scopo, inteso come l'utile in vista del quale si agisce. Quattro sono gli scopi della vita umana che è lecito perseguire (→ puruṣārtha): uno di essi è appunto detto a. e viene generalmente interpretato come il successo personale e/o la prosperità materiale. In etica, l'opposizione fra a. e il suo opposto, ana., è parallela ma non sovrapponibile a quella fra dharma (→) e a-dharma, in quanto la seconda ha generalmente come punto di riferimento un'autorità (quale i testi sacri o la parola del Buddha), mentre la prima fa riferimento al mondo umano. In tal senso, la disputa a proposito della presenza nel Veda della prescrizione relativa al maleficio Śyena (prescritto al fine di uccidere un nemico) viene solitamente risolta dalla scuola Mīmāṃsā affermando che lo Śyena rientra nel dharma (in quanto è prescritto nel Veda), ma ha come risultato un ana. (l'uccisione di un nemico) e non va quindi eseguito. La distinzione fra i vari significati è affatto sfuggente e in molti testi più di un'accezione di a. si sovrappone. Emblematica in merito è la definizione di dharma nel testo fondante della Mīmāṃsā: «dharma è un a. designato da un'ingiunzione vedica» (Mīmāṃsāsūtra 1.1.2). Qui il dharma è identificato genericamente come un oggetto, ma anche come qualcosa di utile (in quanto porta alla felicità), che è il significato di una frase ingiuntiva. Questa sovrapposizione di significati fa sì che il fine di un'attività umana sia spesso identificato con l'utile e che l'indagine (anche filosofica) disinteressata sia scarsamente presa in considerazione come scelta realmente alla portata di uomini normali.

Atman

Nella filosofia indiana, termine chiave, ma non unico, per indicare il «sé», o principio di individualità personale contrapposto alla materia, al corpo e alle sue funzioni anche cognitive. Nella maggior parte delle scuole filosofiche indiane, infatti, l'ā. è il principio cosciente, l'unico che possa acquisire consapevolezza delle operazioni cognitive di sensi e intelletto. Fanno eccezione le scuole Nyāya e Vaiśeṣika, per le quali l'ā. è il puro principio vitale, mentre la coscienza è una sua qualità (guṇa). Nello stato di liberazione (mokṣa) l'ā. sarebbe quindi assolutamente libero, ma inconsapevole e inerte. Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṃsā e molte scuole vedāntiche accettano una pluralità di ā. (uno per ogni persona), mentre il Vedānta non dualista afferma l'uguaglianza fra ā. individuale e brahman universale. Quasi tutte le scuole buddiste sembrano negare l'esistenza di un ā., anche se i termini di tale negazione sono tuttora oggetto di studio. I tentativi delle scuole non buddiste di fondare la necessità logica o morale di un ā. come principio unificante le attività cognitive e sottostante la nozione di 'io' sono rivolti soprattutto a controbattere tesi e argomentazioni buddiste.

Avatāra

Nell'induismo, la discesa di una divinità sulla Terra. Sono oggetto di fede gli a. del dio Viṣṇu, riconosciuti per lo più in numero di dieci e rivolti tutti al bene del mondo e delle creature. A differenza della «incarnazione» cristiana, in ogni suo a. (lett. «discesa») Viṣṇu non assume realmente natura umana o animale e le sue prerogative divine non sono intaccate.

Bhakti

Nei sistemi religiosi e filosofici indiani, il termine indica generalmente la devozione verso la divinità ed è carico di valenze emozionali e teologiche. Si parla di bh. in riferimento al trasporto che il devoto prova per l'oggetto della sua venerazione. Questo sarà per la maggior parte delle scuole viṣṇuite e per alcune scuole scivaite una divinità personale, dotata di particolari caratteristiche (saguṇa, → guṇa) e considerata come fondamentalmente diversa dal devoto. Esempi di bh. rivolta a figure non divine, come i Bodhisattva e gli Arhant, si ritrovano nel buddismo e nel giainismo medievali. Inoltre, una bh. rivolta a un Assoluto senza caratteristiche (nirguṇa) è stata formulata sia da scuole monistiche sia, per es., dal mistico medievale Kabī'r, che la descriveva come il trasporto del devoto verso un Assoluto non calato nei panni di una precisa religione (Kabī'r intendeva forse così anche superare l'opposizione fra religioni indiane e Islam). A partire dal periodo medievale e soprattutto in contesto viṣṇuita, la bh. è considerata come una possibile via (mārga) di salvezza (mokṣa) distinta dalla via dell'azione rituale (karman) e da quella della conoscenza (jnāna). Tale ruolo coincide con l'assoluta centralità dell'esperienza della bh. nei movimenti devozionali indiani e della riflessione su questa nella maggior parte delle scuole teistiche. La distinzione fra bh.-mārga e jnāna-mārga implica anche che la bh. sia pensata come distinto approccio a Dio e come superamento dei paradossi insiti nei tentativi di razionalizzare il rapporto fra Dio e l'anima individuale o fra Dio e il mondo. Bh.-mārga è una via di salvezza nel senso che ha la salvezza come risultato, sebbene il fine ultimo del devoto sia solo la venerazione di Dio.

Secondo un motivo tipico della poesia bhākta la liberazione intesa come estinzione in un indistinto brahman sarebbe il peggiore degli inferni giacché priverebbe il devoto della possibilità di servire Dio. Storicamente, i movimenti devozionali legati alla bh. hanno avuto origine nel Sud dell'India all'inizio del Medioevo e si sono da lì diffusi in tutto il subcontinente indiano.

Brahman

Termine sanscr. usato nella filosofia indiana solo al singolare per indicare l'unica realtà che pervade o trascende – a seconda delle scuole – il mondo fenomenico (in questo secondo caso considerato illusorio). Il significato originario del termine è stato tuttavia molto discusso. Nelle più antiche attestazioni è impiegato al plurale per indicare i versi (mantra) del R̥gveda, concepiti come carichi di energia sacrale e capaci di rendere efficace il sacrificio. Nei testi tardo vedici (Brāhmaṇa e Āraṇyaka) il termine è usato per la prima volta per indicare la forza suprema al di sopra degli dei. La speculazione sul b. è poi centrale nelle Upaniṣad. Queste sono testi eterogenei per origine e composizione e in particolare le riflessioni sul b. prendono le mosse dal processo di interiorizzazione del sacrificio vedico, prestandosi così a diverse interpretazioni qualora si cerchi di tradurre in termini ontologici quanto affermato in termini psicologici. Fra i temi upaniṣadici che influenzeranno la successiva riflessione in merito si distinguono in particolare: l'identità del sé (ātman) come percepito in meditazione e del b.; il b. come superamento delle individualità; il b. come unica realtà (advaita) e coincidenza degli opposti; il b. come inattuabile dalle facoltà conoscitive umane; la possibilità di un'intuizione mistica del b.; il b. come essenza ultima di ogni elemento del mondo; il b. come creatore e controllore del mondo; il b. come dispiegantesi gradualmente nel mondo. Le scuole vedāntiche successive, che si fondano sull'interpretazione delle Upaniṣad, si dividono in particolare circa l'interpretazione del rapporto fra b. e mondo. Per le scuole teiste, il b. è Dio stesso e ha creato un mondo realmente esistente. Le scuole non-dualiste (→ advaita), invece, intendono il b. come l'unica realtà, coincidente con la coscienza e rispetto alla quale gli elementi individuali del mondo fenomenico sono come figure oniriche nei sogni del b.; in effetti la riflessione sul problema dell'illusione è molto sviluppata in queste scuole, alle prese con l'enigma di come sia possibile l'apparire illusorio del mondo fenomenico se l'unica realtà è il brahman. Il b. è stato inteso come realtà linguistica da Bhartr̥hari (→).

Darśana

Termine sanscr. (letteral. «visione») che indica ciascuna delle scuole filosofiche indiane. La loro classificazione e definizione è oggetto di discussione. In questa voce sono esposti i caratteri generali dei d. e la loro classificazione tradizionale, con un accenno agli aspetti problematici e ai dubbi che possono essere sollevati in merito.

Sūtra e commenti. I d. si articolano generalmente attorno a un testo radice (mū la) redatto in aforismi (sū tra) il cui autore tende ad assumere contorni mitici e che sono più o meno incomprensibili senza l'ausilio di un commento. Si può supporre che l'uso di comporre sū tra derivi da esigenze mnemotecniche e che il loro apprendimento fosse sempre legato a un commento orale, mentre i primi commenti (bhāṣya) preservatici sono posteriori in media di alcuni secoli rispetto ai sū tra. In molti casi, i primi commenti diventano essi stessi parte integrante dell'interpretazione dei sū tra e ogni successivo commento prende in

considerazione insieme i sū tra e il loro primo commento, o, quanto meno, i sū tra alla luce di tale primo commento. Il d. continua poi a evolversi per lo più attraverso commenti e subcommenti. Anche i trattati indipendenti, composti in generale a partire dall'8° sec., tendono a seguire comunque l'organizzazione dei sū tra. Ciò implica la tendenza a presentare ogni innovazione come già presente nei sū tra, i quali, per la loro stessa brevità, si prestano a interpretazioni ampliative. La proprietà intellettuale viene, in linea di massima, riferita alla scuola e non al singolo autore. Ciò spiega la tendenza anzidetta a evitare ogni originalità e ad ascrivere già ai sū tra ogni propria scoperta, come anche i riferimenti polemici o elogiativi ad altri d. molto più che a singoli loro esponenti. L'articolazione in testo radice e commenti ha esercitato una netta influenza, tanto che anche le scuole che non ne erano dotate hanno nel tempo individuato un proprio testo radice che svolgesse una funzione analoga a quella dei sū tra classici. Tale influenza non si è limitata all'ambito filosofico, ma ha coinvolto quasi ogni genere di speculazione, dalla teoria del teatro, all'estetica, alla grammatica.

Classificazione. La dossografia presente all'interno di un'opera dialettica buddista preservata soltanto in cinese e il cui titolo originale potrebbe essere stato Upāyahṛdaya o Prayogasāra («Essenza dei metodi», presumibilmente del 4° sec.) elenca otto d.: buddismo, Yoga, Sāṅkhya, Vaiśeṣika, grammatica, giainismo, medicina e scienza sacrificale (forse equivalente a Mīmāṃsā). La prima opera puramente dossografica indiana, lo Ṣaḍḍarś anasamuccaya («Compendio dei sei d.») del filosofo giainista Haribhadra (circa 8° sec.), elenca invece sei d.; oltre al giainismo e al buddismo, vi figurano Mīmāṃsā, Nyāya, Vaiśeṣika e Sāṅkhya. Haribhadra tratta però anche del materialismo e contempla la possibilità che questo venga considerato come il sesto sistema e che Nyāya e Vaiśeṣika costituiscano un unico darśana. Infine, la più importante e influente opera dossografica indiana, il Sarvadarś anasaṅgraha di Sāyana Mādhava (13°-14° sec.), elenca ben 14 d.; oltre ai sistemi già elencati da Haribhadra, vi figurano il materialismo, varie scuole del Vedānta teista, alcune scuole scivaite, l'alchimia, la grammatica e l'Advaita-Vedānta (descritto per ultimo perché secondo l'autore, egli stesso un advaita-vedāntin, rappresenta la realtà assoluta di cui le realtà relative descritte negli altri d. offrono una raffigurazione fedele, ma parziale). Nonostante tali divergenze, sia in India sia (di conseguenza) in Occidente è invalso l'uso di elencare sei d. ortodossi, oltre ai d. cosiddetti eterodossi. I d. eterodossi, ossia che non riconoscono l'autorità del Veda, sono buddismo, giainismo e materialismo. I sei d. ortodossi, ossia che riconoscono l'autorità dei Veda, sono invece Mīmāṃsā (anche detta Pūrva Mīmāṃsā), Vedānta (anche detto Uttara Mīmāṃsā), Sāṅkhya, Yoga, Nyāya e Vaiśeṣika. Tale classificazione presuppone una divisione in tre coppie unite da metodologia e/o storia: Pūrva e Uttara Mīmāṃsā (accomunate dall'occuparsi di esegesi vedica), Sāṅkhya e Yoga (lo Yoga adotta integralmente l'ontologia del Sāṅkhya e l'idea fondamentale di un'opposizione fra spirito – puruṣa – e natura – prakṛti), Vaiśeṣika e Nyāya (accomunate dall'indagine razionale e che tendono a confluire in un unico d. perché si occupano di contenuti complementari, rispettivamente filosofia naturale e logica). D'altra parte, alcune di tali coppie tendono a stringersi (è il caso di Nyāya e Vaiśeṣika), mentre altre a suddividersi ulteriormente (la Mīmāṃsā si articola per es. in Bhāṭṭa e Prābhākara Mīmāṃsā, il Vedānta si divide in molte sottoscuole). Infine, l'aderenza a un d. spesso non implica fedeltà assoluta a esso sotto tutti i punti di vista. La diversa origine storica giustifica infatti la specializzazione di ogni d. in un certo ambito; è stato ed è perciò normale per un intellettuale indiano studiare più di un d. per imparare logica (mediante il Nyāya), ontologia (con il Vaiśeṣika), esegesi (seguendo le regole della Mīmāṃsā) e così via. Diversi autori hanno anche scritto opere afferenti a d. diversi a seconda dell'argomento cui volevano dedicarsi. A

partire poi, per lo meno, da Vācaspati Mīśra (9° sec.), si incomincia a diffondere l'idea (cui abbiamo già accennato nel caso di Sāyana Mādhava) che i vari d. rappresentino varie prospettive di un'unica verità. Quest'idea è favorita soprattutto da esponenti delle scuole Vedāntiche, i quali considerano il Vedānta il culmine delle verità parziali rappresentate dagli altri Darśana. È altresì probabile che tale tesi sia stata utilizzata più o meno consapevolmente per compattare la filosofia indiana in funzione difensiva rispetto alla minaccia culturale rappresentata prima dall'invasione islamica e successivamente dalla colonizzazione inglese.

Storia. Sul piano storico, sembra legittimo supporre (come prospettato inizialmente da E. Frauwallner, storico della filosofia indiana) che Sāṅkhya e Vaiśeṣika, assieme al giainismo e ad alcune scuole buddiste, contengano elementi di una più antica corrente di filosofia naturale (caratterizzata dall'indagine sulla natura e dal non ricorso a Dio per giustificare le leggi naturali). Il Nyāya si sarebbe invece sviluppato da una tradizione di dibattiti i cui primi antecedenti si trovano in testi di medicina (giacché proprio i medici si trovavano ad affrontare discussioni e a dover argomentare sulla base di sintomi e induzioni). La Mīmāṃsā è certamente molto antica, ma la sua possibile assenza dalla lista presente nell'Upāhṛdaya potrebbe provare un suo ingresso più tardo nel panorama propriamente filosofico. Infine, il Vedānta si configura come d. solo in un momento molto successivo. Prova ne è anche l'assenza di un commento unico di riferimento a quello che viene riconosciuto come il suo testo radice, il Brahmasūtra. Nell'India contemporanea, continuano a essere vitali soprattutto il Nyāya-Vaiśeṣika (nella forma del Nāyā Nyāya) e il Vedānta e, soprattutto nelle loro applicazioni pratiche e rituali, lo Yoga e la Mīmāṃsā.

Darśana e «filosofia». Sebbene il termine d. sia stato utilizzato a partire dalla colonizzazione inglese dell'India come traduzione di «filosofia», tale equivalenza non sembra giustificata in modo univoco dai testi filosofici classici. Il termine d., infatti, seppur utilizzato fin da Bhartrhari per indicare un determinato sistema filosofico, non è l'unico vocabolo utilizzato a tale scopo, né ha necessariamente implicazioni metodologiche. Potrebbe pertanto essere accostato a «visione» nel senso di Weltanschauung e non nel senso della θεωρία aristotelica. È assente infatti nelle autoriflessioni indiane sul senso della filosofia l'idea che essa non debba avere alcuno scopo ulteriore e anzi l'assunto generale è che ci si occupi di filosofia per raggiungere la felicità (variamente caratterizzata come felicità materiale nel caso dei materialisti, liberazione dal ciclo delle rinascite e così via).

Dharma

Nella filosofia indiana, l'ordine universale, la legge religiosa e morale che ne deriva e i doveri a questa inerenti. Poiché il dh. regola insieme la vita religiosa e quella sociale il termine designa anche il complesso delle regole giuridiche che determinano e precisano i diritti e i doveri dei singoli. Il dovere rappresentato dal dh. si articola a seconda degli individui, della loro appartenenza a gruppi sociali (jāti, varṇa) e in relazione all'età, in vari sva-dh. o dh. individuali, mentre non esiste un dovere astratto e relativo a ogni essere umano in quanto tale. Quasi tutte le scuole filosofiche indiane concordano nel dire che il dh. sia al di fuori della portata delle facoltà conoscitive umane e debba perciò essere conosciuto tramite i testi sacri. Secondo alcune scuole, tuttavia, uomini straordinari (quali il Buddha o Manu, l'autore del Mānavadharmasāstra, trad. it. Le leggi di Manu) hanno potuto conoscere direttamente il dh. tramite una sorta di intuizione intellettuale chiamata yogipratyakṣa (→ pratyakṣa). Nella

logica indiana, dh. indica una qualificazione che deve necessariamente inerire a una sostanza (dharmin). Nel canone e nella dottrina buddista, il termine dh. (pāli dhamma) designa al singolare l'insegnamento del Buddha, mentre al plurale indica ciascuno degli elementi in cui è possibile scomporre il reale. Tali elementi hanno generalmente natura di caratteristiche date nell'esperienza e non di concrete entità ontologicamente distinte (→ Abhidharma). Per l'accezione di dh. nelle scuole giainiste, → giainismo.

Guṇa

Termine sanscr. che significa «filo» (all'interno di un tessuto), «qualità». Negli elenchi dei prameya («oggetti conoscibili»), che aprono le trattazioni ontologiche della maggior parte delle scuole filosofiche indiane, g. figura al secondo posto, subito dopo dravya («sostanza») e prima di karman («azione»). Opinione comune è che un g. debba necessariamente inerire a una sostanza e che non sia possibile postulare un g. di un guṇa. A differenza di karman, che inerisce solo temporaneamente a una sostanza, un g. vi inerisce in modo più permanente. Non accettano tale distinzione fra prameya le scuole buddiste, che, circa g., negano la possibilità di distinguere fra un sostrato e le sue qualità (→ Abhidharma). Il numero dei g. varia a seconda delle scuole, ma sono generalmente accettati i diciassette g. elencati nel Vaiśeṣikasūtra, corrispondenti a (1) le qualità colte dagli organi di senso, ossia colore (rūpa, definito come la qualità che può essere colta esclusivamente dall'occhio), gusto, odore e qualità tattile; (2) numero, dimensione, individualità, congiunzione e disgiunzione, prossimità e remotezza (intese sia spazialmente sia temporalmente); (3) le qualità che ineriscono solo all'anima, ossia cognizione, piacere e sofferenza (duḥkha), desiderio e avversione, sforzo volitivo (prayatna). La maggioranza delle scuole elenca però ventiquattro g., aggiungendo alla lista pesantezza, fluidità, viscosità, suono (śabda), dharma e adharma e saṃskāra. Il suono viene detto essere un g. dell'etere così come colore ecc. sono g. di terra, acqua, fuoco e aria; mentre il suono viene detto essere un g. dell'etere. Le scuole, per es. la Bhāṭṭa Mīmāṃsā, che non elencano il suono fra i g., lo definiscono invece una sostanza a sé. Oltre ai g. del terzo gruppo, anche dharma e adharma sono detti essere g. solo dell'anima (ātman o puruṣa). Il fatto che dharma e adharma ineriscano all'anima rende possibile la retribuzione karmica (→ karma) e in generale spiega come un'azione positiva o negativa già conclusa possa portare a un premio o a una punizione in un momento futuro. I primi cinque g. del secondo gruppo sono comuni a tutte le sostanze. Ulteriori dispute fra scuole riguardano però numero (non accettato fra i g. dalla Prābhākara Mīmāṃsā), individualità (considerata solo un caso di non esistenza reciproca, anyonyābhāva; → pramāṇa), prossimità e remotezza (considerate una conseguenza di spazio e tempo). I vari g. sono poi soggetti a ulteriori suddivisioni (esistono per es. sette tipi di colore, ecc.). Nel sistema Sāṅkhya i tre g. sono gli elementi costitutivi della natura naturans primordiale (prakṛti). Non sono fra i prodotti di prakṛti e non sono quindi delle entità a sé, bensì momenti dell'unitario processo del divenire. L'interruzione del loro equilibrio reciproco (che si colloca in un momento precedente logicamente ma non cronologicamente) è infatti causa dell'inizio dell'attività di prakṛti. Tali tre g., divenuti parte del pensiero comune indiano, sono sattva («albedo», corrispondente a chiarezza, leggerezza, felicità), rajas («rubedo», corrispondente a dinamismo, attività, dolore) e tamas («nigredo», corrispondente a pesantezza, oscurità, torpore, ignoranza). I tre g. sono simultaneamente presenti in tutti i prodotti di prakṛti, ossia in tutto il mondo fisico e psichico, ma il prevalere dell'uno o dell'altro ne determina una diversa «colorazione». Saṅgṇa («dotato di qualità») e nirgṇa («senza qualità») designano due opposte concezioni dell'assoluto o del

divino. Nel secondo caso si tratta di un assoluto indifferenziato, di cui non è possibile predicare nulla di positivo (così per Śaṅkara) o che trascende ogni caratterizzazione storica (come per Kabīr). Il primo termine è invece riferibile a Dio così come inteso dalla maggioranza delle scuole teiste, ossia un Dio caratterizzato da determinati attributi e quindi venerabile in una determinata forma.

Jñāna

Nell'epistemologia indiana, indica un singolo episodio conoscitivo, una cognizione, a prescindere dal suo essere corretta o no. In tal senso, si differenzia da pramāṇa, che indica invece la conoscenza valida. J. può perciò includere anche casi di cognizioni che non rientrano nella categoria di pramāṇa, come la memoria o l'osservazione ripetuta di uno stesso contenuto (per la maggior parte delle scuole, infatti, una cognizione può essere detta un pramāṇa solo se permette di conoscere un contenuto prima ignoto; rivedere lo stesso oggetto è perciò un caso di j., ma non di pramāṇa). Costitutivo è anche il suo essere episodico, nel senso che uno j. è di durata istantanea e il ricordo di un'esperienza conoscitiva passata costituisce un j. distinto. Alcuni autori (per es., Kumāriḷa Bhaṭṭa, Ślokavārttika, 1.1.4) descrivono lo j. come lo strumento per giungere a una conoscenza valida, intendendo così l'episodio conoscitivo come strumento rispetto al risultato consistente nella nozione acquisita mediante questo. Kumāriḷa si oppone a Dignāga e in generale alla scuola Pramāṇavāda nel negare che uno j. percepisca sé stesso. Dignāga sostiene infatti che ogni atto conoscitivo sia consapevole di sé stesso (svayam-prakāśa) e che, come una lampada, illumini e faccia conoscere contemporaneamente sé stesso e il proprio oggetto. Se uno j. non conoscesse sé stesso, non sarebbe possibile spiegare casi come «ricordo di aver visto un vaso», il cui contenuto è l'atto conoscitivo precedente. Per Kumāriḷa, tuttavia, la nostra consapevolezza di aver conosciuto qualcosa è un dato successivo all'atto conoscitivo stesso. Dal momento che un certo oggetto è stato conosciuto è infatti corretto inferire che sia avvenuto un atto conoscitivo, ma lo j. di per sé non è consapevole di sé stesso. Esso può perciò essere paragonato a una bilancia, che permette di conoscere il peso di un altro oggetto, ma non contemporaneamente il proprio. Uno j. può essere aconcettuale (nir-vikalpa, → vikalpa) o concettuale (sa-vikalpa), in accordo con il ruolo che il ragionamento e il linguaggio vi hanno. Un savikalpa j. è un atto conoscitivo descrivibile linguisticamente dal momento che il suo contenuto è esplicitamente qualificato da qualcos'altro (i logici indiani contemporanei, come B.K. Matilal, descrivono tali atti cognitivi con la formula $Q(xy)$, ossia x, in quanto qualificato da y). J. indica anche la conoscenza come via di salvezza (jñānamārga), opposta alla via dell'azione rituale (karmamārga). In tale accezione, j. mantiene il proprio carattere istantaneo e il proprio precedere l'accertamento discorsivo della validità del proprio contenuto, in quanto tale conoscenza salvifica è spesso descritta come un'intuizione immediata della realtà. Nel suo commento alla Bhagavadgītā, Śaṅkara oppone anzi j. a vijñāna, caratterizzando quest'ultimo come una conoscenza discorsiva e quindi necessariamente inferiore perché concettuale (→ vikalpa) rispetto all'immediatezza conoscitiva rappresentata da jñāna.

Karuṇā

Termine sanscrito che indica la compassione. Questa è, assieme alla conoscenza (prajñā), al centro del cammino di liberazione per il buddismo mahāyāna, secondo cui è rivolta a tutti gli esseri senzienti, senza distinzione fra esseri umani e animali, e rappresenta il superamento dell'illusoria nozione di Io (→ Madhyamaka).

Lakṣaṇā

Nella retorica indiana, la capacità di significazione secondaria di un termine o di una frase. L'ascoltatore interpreta un passo applicando l. se la significazione primaria è in tutto o in parte preclusa e purché vi sia una relazione fra il significato primario e quello secondario. Infatti, il significato secondario non è ottenuto direttamente da un certo termine, bensì deriva dal suo significato primario. L'esempio più citato è gāṅgāyāṃ ghoṣaḥ, letteralmente «il villaggio sul Gange», in cui il locativo («sul Gange») non può essere inteso secondo la propria significazione primaria (giacché il villaggio non può essere posto direttamente sul fiume), bensì in senso secondario come 'sulle rive del Gange'. Quanto al tipo di relazione fra significato primario e secondario, tutte le scuole filosofiche indiane concordano nel riconoscere due classi fondamentali, ossia relazioni di somiglianza e altre relazioni (di prossimità nel caso sovraindicato, di causa-effetto e così via). Gli studiosi indiani di retorica distinguono oltre a l. un ulteriore livello di significazione, propriamente poetico, detto vyañjanā. Secondo la corrente Bhāṭṭa della Mīmāṃsā e la sua teoria della significazione linguistica (detta abhihitānvayavāda) i singoli vocaboli denotano primariamente il proprio significato. Tali significati irrelati vanno poi collegati fra loro per ottenere il significato della frase. Per giustificare l'intuizione secondo cui apprendiamo il significato di una frase a partire dai vocaboli che la compongono, la Bhāṭṭamīmāṃsā sostiene che i vocaboli denotino tramite significazione primaria i propri singoli significati e questi comunicano, tramite l., il significato della frase. Tale tesi è avversata dalla rivale corrente Prābhākara, secondo cui l. può essere solo un'eccezione rispetto al normale processo di significazione e si può ricorrere a questa solo nel caso in cui la possibilità di significazione primaria sia preclusa. Tuttavia, un ricorso non eccezionale a l. è presupposto anche in altre tesi, quali l'idea, sostenuta da alcuni autori della scuola Mīmāṃsā, che ogni termine indichi primariamente un universale e solo tramite l. un particolare. L. è costitutiva anche nella teoria della significazione della scuola buddista Pramāṇavāda, secondo cui un vocabolo non può indicare direttamente un oggetto, giacché non è possibile stabilire una relazione fra un termine, relativamente stabile, e un oggetto, la cui esistenza è solo istantanea. Quindi, ogni vocabolo denota un'immagine mentale (vikalpa). Il linguaggio può ciò nonostante avere efficacia perché un termine può anche indicare secondariamente, tramite l. e grazie al processo di esclusione degli altri referenti (apoha, → Dharmakīrti), un oggetto reale. L. è essenziale anche per le scuole filosofiche che postulano una realtà assoluta che non sia significabile dal linguaggio mondano (→ loka). L'assoluto (variamente inteso come brahman o come Dio personale), non può essere denotato direttamente dalle parole. Vyañjanā, la significazione poetica, può darne un'idea, ma che non ha alcun legame certo con questo. Invece l. permette di allargare le possibilità del linguaggio senza che esso diventi troppo vago e quindi filosoficamente inutile.

Loka

Nella filosofia indiana, indica il mondo in quanto abitato dagli uomini e può anche significare soltanto le persone che vi abitano. In contrapposizione al Veda, indica il linguaggio ordinario come anche la sfera mondana contrapposta a quella trascendente. L'appello al l. si traduce così nel riferimento all'esperienza che tutti gli esseri umani condividono ed è un parametro costante per valutare la validità di teorie epistemologiche, linguistiche e filosofiche in genere. Nella cosmologia indiana si accetta normalmente l'esistenza di tre l., ossia regioni celesti, mondo ordinario e regioni inferi, anche se esistono classificazioni molto più complesse. In ogni caso, il l. intermedio, quello abitato dagli uomini, è l'unico nel quale si realizzano le condizioni per la liberazione (mokṣa), grazie al buon equilibrio fra sofferenza (troppo intensa nei mondi inferi perché ci si possa dedicare all'emancipazione spirituale) e piacere (troppo presente nei mondi celesti perché si pensi alla necessità dell'emancipazione).

Māyā

Termine sanscr. traducibile con «magia», «inganno», che indica l'illusorio apparire del mondo fenomenico. Il termine è utilizzato nelle scuole (soprattutto Advaita Vedānta e buddismo Madhyamaka) che sostengono l'irrealtà di tale mondo (→ anche Mahadevan, Śaṅkara, Vedānta, Nāgārjuna). Personificata, M. è identificata con una potenza (śakti) di Dio e ne danno perciò un'interpretazione più positiva le scuole teiste (→ Madhva, Rāmāṇuja).

Mīmāṃsā

Sistema filosofico indiano sviluppatosi a partire dall'esegesi dei testi vedici.

Storia. Il termine significa letteralmente «desiderio di riflettere» e si trova già in testi sacrificali di epoca tardovedica dove indica l'indagine esegetica sui Brāhmaṇa (→ Veda). La scuola della M. si distingue tuttavia da una mera esegesi orientata all'esecuzione corretta dei sacrifici per le sue tendenze sistematiche (mira, per es., a spiegare i sacrifici facendo appello al numero minore possibile di regole, mentre i manuali a uso degli officianti rituali preferiscono essere più espliciti e ripetitivi) e per i temi più generali (teoria della significazione, apprendimento del linguaggio, epistemologia, teoria dell'errore, ecc.) che non manca di affrontare fin dal suo testo fondamentale, il Mīmāṃsāsūtra («Sūtra della M.»). Questo è tradizionalmente attribuito a Jaimini, ma di fatto il nome di Jaimini è citato nel testo stesso, assieme a quello di Bādarāyaṇa (cui è attribuito il Vedāntasūtra «Sūtra del Vedānta») e di altri autori. All'uno o all'altro di questi vengono ascritte le opinioni prese in considerazione nel testo (che configura un metodo dialettico in cui si susseguono opinioni avversarie o pūrvapakṣa, contro-obiezioni o uttarapakṣa, e conclusioni o siddhānta) e via via approvate o respinte. In un singolo caso un'opinione poi respinta è ascritta proprio a Jaimini. Una situazione simile caratterizza anche il Vedāntasūtra, in cui sono citati Jaimini, Bādarāyaṇa e altri autori. I due testi sono anche accomunati da una simile struttura e da una tradizione di testi, tutti perduti, che commentavano il Vedāntasūtra subito dopo il Mīmāṃsāsūtra. Tutto ciò induce a pensare (secondo un'ipotesi presentata da Asko Parpola) che i due testi fossero originariamente un'unica opera e che le denominazioni frequenti per M. e Vedānta, ossia Pūrva M. e Uttara M., si riferissero originariamente alle due parti di un unico Mīmāṃsāsūtra, diviso in una parte precedente (pūrva) e una successiva (uttara),

rispettivamente dedicate al dharma e al brahman. Tale origine comune delle due scuole permette anche di comprenderne meglio la complementarità. Di fatto, le scuole del Vedānta accettano quasi tutti i principi esegetici stabiliti dalla M., la quale, a sua volta, sostanzialmente non affronta i testi e i temi di pertinenza del Vedānta, ossia le Upaniṣad, la realtà ultima, la liberazione (mokṣa). A ogni modo, il Mīmāṃsāsūtra è il più lungo fra i testi fondamentali delle varie scuole e probabilmente anche il più antico, a giudicare dagli interlocutori filosofici citati e dalla struttura generale sopra descritta e che pare aver influenzato la composizione di altri sūtra. Il primo commento conservatoci è quello di Úabara Svāmin (forse 3°-5° sec.), che cita un precedente commentatore (detto Vṛttikāra) e il cui commento è diventato talmente fondante da determinare ogni successiva lettura del Mīmāṃsāsūtra. I due commentatori di Śabara, Kumāriḷa Bhaṭṭa e Prabhākara Mīśra, detto Guru (forse 6°-7° sec.), furono probabilmente coevi, dato che nonostante l'enorme influenza che ciascuno dei due esercitò sulla M. successiva, sembrano non conoscersi. A partire da loro si sviluppano le due correnti della Prābhākara (per le cui specificità, → Prabhākara) e della Bhaṭṭa M., tuttora attive in India. Fra i subcommentatori di Prabhākara essenziale è Śālikanātha Mīśra, che contribuì in maniera determinante alla fortuna della propria scuola, trattando temi rimasti poco accessibili nei testi, spesso oscuri, di Prabhākara. Fra quelli di Kumāriḷa, si distinguono soprattutto Uṃveka Bhaṭṭa (8° sec.), Sucarita Mīśra (ca. 10° sec.), Pārthasārathi Mīūra (ca. 11° sec.) e Someśvara Bhaṭṭa (13° sec.).

Epistemologia. La M. definisce uno strumento di conoscenza valida (pramāṇa) come un mezzo che permette di conoscere un oggetto prima ignoto. Questo requisito fa sì che non vengano ammesse fra i pramāṇa accettati dalla M. la memoria e la percezione prolungata di uno stesso oggetto (mentre è un pramāṇa genuino il primo atto percettivo che ci permetta di cogliere l'oggetto). Più in generale, l'epistemologia della M. si caratterizza contemporaneamente per l'aderenza al mondo comune e al Veda e per la rigida divisione dei loro ambiti rispettivi. A eccezione del Veda, tutti gli strumenti conoscitivi si basano direttamente o indirettamente sulla percezione sensibile (dato che è questa a fornire i dati bruti a partire dai quali è possibile elaborare un'inferenza, un'analogia, ecc.) e sono quindi inevitabilmente legati all'ambito del sensibile. Al contrario, il Veda, in quanto comunicazione linguistica indipendente da un autore umano (→ Kumāriḷa Bhaṭṭa), è l'unico strumento conoscitivo che permetta di conoscere il trascendente. Ne deriva una simmetria di fondo fra percezione sensibile e Veda i quali si corrispondono nei propri diversi ambiti. Tale simmetria non è violata da alcun tipo di percezione ultrasensibile (yogipratyakṣa, → pratyakṣa) in grado di cogliere il trascendente (ammessa da tutte le scuole che si rifanno a un fondatore storico capace di conoscere direttamente il trascendente e insegnarlo). La possibilità di una percezione non limitata ai dati sensibili è infatti decisamente avversata dalla M. in nome del fatto che l'esperienza ordinaria (loka) è il nostro unico parametro e non è legittimo postulare senza prove alcuno scostamento da questa, come l'esistenza di individui straordinari che abbiano un accesso diretto al trascendente.

Esegesi e centralità dell'azione. Il maggiore contributo della M. alla filosofia indiana avviene in ambito esegetico. Oggetto dell'esegesi della M. è il Veda, ma poiché a questo è riconosciuto un valore paradigmatico, le regole elaborate hanno valore generale (fanno eccezione le regole che derivino da caratteristiche peculiari del Veda, come il non dipendere da un autore) e sono applicabili a qualunque esempio di linguaggio. Storicamente, l'esegesi della M. è, per es., alla base della giurisprudenza indiana. L'assunto di fondo dell'esegesi della M. è l'idea che ogni unità testuale (intesa come una clausola con verbo finito) abbia un

significato, per cui l'interpretazione deve assolutamente evitare di giungere ad attribuirle nessun significato o più di un significato. In partic., solo la parte prescrittiva del Veda possiede, secondo la M., un significato autonomo. Le speculazioni delle Upaniṣad, come le esplicazioni mitologiche dei Brāhmaṇa e gli inni delle Saṃhitā, sono invece comprensibili solo come appendici di una prescrizione. Le affermazioni che descrivono il sé (ātman) presenti nelle Upaniṣad sono perciò interpretate come supplementi delle prescrizioni sacrificali cui forniscono eulogie riguardanti il sé inteso come agente del sacrificio. Al centro dell'ermeneutica della M. è quindi una prescrizione, o meglio un verbo di significato prescrittivo, cui vengono connesse unità testuali anche molto lunghe. Per es., tutto ciò che riguarda il sacrificio Darśapūrṇamāsa – e cioè le sostanze rituali, i riti preparatori e di conclusione, gli strumenti da utilizzare, le divinità cui rivolgersi, i sacrificanti, ecc. – è connesso alla singola prescrizione «Chi desidera il cielo sacrifici con i sacrifici Darśapūrṇamāsa». Centrale è quindi un'azione. Questa consiste in una forza efficiente (bhāvanā), espressa da ogni terminazione verbale finita ed equivalente all'attivarsi di una persona. La radice verbale, invece, esprime lo strumento di tale attivazione e non l'attivazione stessa, per cui nella prescrizione citata la radice verbale in 'sacrifici' equivale a 'mediante un sacrificio', mentre la componente attiva del verbo è presente solo nella terminazione. Ciò è provato, sostiene la M., dal fatto che la radice verbale è presente anche in termini che non indicano affatto un'attivazione (per es., la radice di 'cuocere' è presente anche in 'cuoco'), mentre le terminazioni verbali finite indicano invariabilmente un'attivazione. Specifica di una prescrizione, secondo la scuola Bhāṭṭa, è una seconda forza efficiente, detta forza efficiente linguistica (śabdabhāvanā), comunicata dalla terminazione verbale di ottativo, imperativo, gerundivo e simili e capace di indurre l'attivazione da parte dell'ascoltatore. La forza efficiente linguistica ha perciò come oggetto la forza efficiente, la quale consiste in uno sforzo mirante a uno scopo desiderato (secondo la scuola Bhāṭṭa, il desiderio è indispensabile come movente dell'azione).

Linguistica: la significazione. La M. è anche nota nella cultura indiana come vākyaśāstra («insegnamento sistematico riguardante le frasi») poiché il suo legame con l'esegesi vedica determina un'attenzione al linguaggio nella sua forma di testo (intendendo con questo termine qualunque passaggio formato da frasi interconnesse, indipendentemente dalla sua forma scritta od orale). Contemporaneamente, però, la M. si discosta dall'olismo linguistico di Bhartrhari e dei sostenitori dello sphoṭa. Per la M., infatti, al di fuori dell'ambito del trascendente, l'esperienza ordinaria (loka) è l'autorità ultima, e l'esperienza ordinaria è univoca – sostiene la M. – nel mostrare che le parole (e non le frasi) sono i veicoli minimi del significato. Le due scuole della M. si oppongono invece nel descrivere il processo tramite il quale dalle parole si giunge al significato della frase. Per la corrente Bhāṭṭa le parole dapprima designano ciascuna il proprio significato e poi i significati vengono collegati fra loro. Resta da spiegare come si giunga da tanti significati slegati a un significato unico per la frase. Secondo i Bhāṭṭa, tale significato unico è comunicato dalle parole tramite designazione secondaria (lakṣaṇā). Le parole, quindi, designano primariamente il proprio significato e secondariamente quello della frase. Si parla perciò di abhihitānvayavāda («teoria che propugna la connessione di [significati] precedentemente espressi»), in opposizione all'anvitābhīdhānavāda («teoria che propugna l'espressione [del significato della frase] da parte di [parole] precedentemente connesse») propugnata dalla scuola di Prabhāvkara. Sul piano fonetico, la M. distingue fra fonemi e loro manifestazione sonora. Solo quest'ultima è localizzata temporalmente, mentre i fonemi sono permanenti (nitya). Parimenti fisso è il

legame fra significanti e significati, giacché non è pensabile che una convenzione stipulativa abbia 'a un certo punto' dato origine al linguaggio poiché anche per stipulare una tale convenzione sarebbe stato necessario utilizzare parole. L'ipotesi che la convenzione sia stata stipulata da Dio, infine, è respinta mediante il ricorso al principio noto in Occidente come rasoio di Occam (→).

Ontologia. La M. adotta in gran parte l'ontologia elaborata dal Vaiśeṣika adattandola però al proprio empirismo di fondo (l'autorità ultima per decidere dell'esistenza di una sostanza è perciò l'esperienza ordinaria) e a una sorta di rasoio di Occam per cui a meno di ragioni cogenti si deve ricorrere alla soluzione più economica. Dunque, sostiene la M., non esiste alcun Dio. Egli non è infatti visibile nell'esperienza ordinaria e ricorrere a Lui per spiegare il mondo equivale a ricorrere a ipotesi non necessarie. Un Dio da solo non basta infatti a spiegare le disuguaglianze nel mondo, per cui sarebbe necessario comunque postulare anche il meccanismo della retribuzione karmica (→ karma): ma allora perché non postulare solo quest'ultimo?

MOKṢA

Termine sanscr. che significa «liberazione» ed è comune, assieme a nirvāṇa e altri termini simili, in testi buddisti, giainisti e induisti. Per la maggior parte delle scuole induiste, m. indica il quarto e sommo fra i fini della vita umana (→ puruṣārtha).

Navyanyāya (o Nāvya Nyāya)

Termine sanscr. («nuovo Nyāya») usato per indicare la letteratura risultante della sintesi di Nyāya (→) e Vaiśeṣika (→). Gli esordi del N. sono in genere ricondotti a Gaṅgeśa (13°-14° sec.), che fu il primo a utilizzare un particolare lessico tecnico per trattare i concetti Nyāya-Vaiśeṣika.

Storia. Il Tattvacintāmaṇi («Gemma dei desideri della vera essenza [dei mezzi di retta conoscenza]»), trattato composto da Gaṅgeśa, è spesso considerato la pietra miliare del N., anche se alcuni tratti distintivi della scuola possono essere rintracciati già in autori precedenti come Udayana, Jayanta Bhaṭṭa e Bhāsarvajña (→ Nyāya). Tra i numerosi commentatori dell'opera di Gaṅgeśa, è importante menzionare Jayadeva (o Pakṣadhara Mīśra) e i suoi diretti discepoli Vāsudeva Sārvabhauma, Rucidatta Mīśra e Raghunātha Śīromaṇi. Autori più tardi ma altresì importanti sono Jagadīśa, Mathurānātha e Gadādhara (17° sec.), che contribuirono a chiarire molti passaggi criptici di Raghunātha. Centrale nel N. è la scrupolosa attenzione dedicata alle definizioni dei più importanti concetti nella teoria dell'inferenza (anumāna), tra cui la vyāpti. Due aspetti del Tattvacintāmaṇi saltano immediatamente all'occhio come innovativi e precipui della tradizione N.: la struttura del trattato, diviso in quattro parti corrispondenti ai quattro strumenti gnoseologici (pramāṇa) accettati dal Nyāya, e soprattutto la tecnica esplicativa. Gaṅgeśa sviluppa i suoi argomenti introducendo dapprima una o più definizioni offerte da un oppositore (reale o ipotetico), per procedere poi a metterle alla prova, correggerle, rimetterle alla prova, e così via fino ad accettarle o scartarle a seconda dei casi. Propone poi una propria definizione e la sottopone allo stesso vaglio critico. Il metodo espositivo di Gaṅgeśa e dei suoi successori dà quindi grande peso all'accuratezza

delle definizioni dei principi trattati, e molti termini usati nell'analisi delle definizioni vanno a formare il complesso bagaglio terminologico della scuola, che sarà poi largamente adottato anche dalle altre tradizioni filosofiche indiane.

Teoria delle relazioni. Tipico della tecnica definitoria adottata dal N. per circoscrivere un referente con la massima precisione è l'uso di termini astratti che si riferiscono a inequivocabili caratteristiche (dharma) possedute dalla cosa (dharmin) di cui si parla. L'uso di questi termini astratti è forse l'aspetto più marcato di una terminologia che mira a evitare ogni possibile ambiguità alla ricerca della definizione perfetta. Per es., per dare una definizione inattaccabile di 'bovino', ci si preoccuperà di individuare il dharma comune a tutti i bovini, la 'bovinità', che non è solo inteso come l'universale, bensì ha la valenza di 'proprietà', 'qualità', 'classe' o 'universale' a seconda delle applicazioni (→ universali, teorie indiane degli). Ogni dharma ha un relazione peculiare con il suo dharmin e Gaṅgeśa sviluppa a questo proposito un'elaborata teoria delle relazioni. Il Vaiśeṣika si limitava a considerare relazioni come inerenza, unione e disgiunzione all'interno di una classificazione ontologica articolata in sette categorie (padārtha): sostanza, qualità (che comprende anche unione e disgiunzione), azione, generalità, particolarità, inerenza e assenza. Ma ogni individuo incluso in una di queste categorie si trova potenzialmente nella posizione di possedere una relazione con un altro individuo della stessa o di altre categorie. La realizzazione dell'innumerabile varietà di queste specifiche relazioni conduce, nel N., a considerare le relazioni in termini biunivoci tra due elementi. Da Gaṅgeśa in poi tutte le relazioni cominciano a essere analizzate come relazioni tra due termini chiamati, a seconda dei casi e del tipo di relazione, soggetto e oggetto della relazione (anuyogin-pratiyogin), qualificandum e qualifica (viśeṣya-viśeṣaṇa), effetto e causa (kārya-kāraṇa), probandum e probans (sādhya-sādhaka), ecc. Inoltre, una relazione tra due termini s e p è una proprietà posseduta dal primo dei due termini, esprimibile come s(Rp), e può anche essere definita specularmente. Per es., il dato di fatto che «Daśaratha ha la relazione di padre di Rāma» corrisponde a «Rāma ha la relazione di figlio di Daśaratha». Attraverso la manipolazione dei vari tipi di relazione Gaṅgeśa riuscì a raggiungere soddisfacenti risultati nella descrizione della struttura interna degli asserti logici. Nell'esempio classico dell'inferenza (→ anumāna) di fuoco sulla montagna a partire dalla percezione del fumo, per riferirsi al fumo in generale e non di un particolare fumo, si parlerà di fumo (dhūma) caratterizzato da 'fumo-ità' (dhūmatva). Per riferirsi al fumo come probans dell'inferenza, si parlerà di fumo caratterizzato da 'probans-ità'. I termini relativi pratiyogin e anuyogin sono usati anche per indicare, per es., il fuoco come contrapposto all'assenza del fuoco in una relazione di assenza (abhāva). Questa definizione della relazione di assenza ha particolare importanza nelle teorie dell'errore (→ pramāṇa) e degli universali. Un altro tipo di relazione molto usato è quello di limitazione (avaccheda), in senso sia attivo (avacchedakatva) sia passivo (avacchedyatva).

Teoria dell'inferenza. In N. l'analisi dell'inferenza (anumāna) ruota intorno alla relazione di «compresenza» o «pervasi» (vyāpti) tra probans e probandum. Un'inferenza valida si distingue dal fatto che in essa la presenza del probans in un locus dimostra la presenza del probandum e che quindi il probandum è necessariamente presente in presenza del probans. Per es., «la montagna ha il fuoco, perché ha il fumo» è un'inferenza valida perché tutti i casi di loci con fumo sono casi di loci con fuoco. La discussione sulla relazione di vyāpti verte da un lato sulla sua definizione e dall'altro su come essa possa essere appresa. Prima di Gaṅgeśa vi furono molti tentativi di definire tale relazione di compresenza e nel Tattvacintāmaṇi egli ne discute ben 29 che definiscono la compresenza come assenza di deviazioni, come assenza

di ostruzioni e come un caso particolare di locus in comune tra probans e probandum. Per quanto concerne l'apprendimento della vyāpti, Gaṅgeśa trova insoddisfacente la sua giustificazione tramite l'osservazione ripetuta di un fenomeno, a causa dell'ambiguità dell'espressione «osservazione ripetuta» (osservazione di cosa? quante osservazioni?) e a causa del fatto che per un'inferenza convincente in certi casi è sufficiente una singola osservazione e in altri anche innumerevoli osservazioni sono inadeguate. La soluzione proposta da Gaṅgeśa sia per la definizione sia per l'apprendimento della vyāpti non mira a ridurre la certezza dell'inferenza a mera probabilità; Gaṅgeśa raccomanda infatti l'utilizzo di un'argomentazione ausiliaria, affine a una reductio ad absurdum, nei casi in cui insorga il dubbio sulla certezza della vyāpti.

Il linguaggio tecnico del Navyanyāya. Gli specifici connettivi che indicano le diverse relazioni logiche rendono le argomentazioni del N. molto sofisticate, artificiali e spesso astruse, al punto da risultare praticamente intraducibili in altre lingue senza coniare un apposito linguaggio tecnico, che per essere compreso deve a sua volta essere convertito dal lettore in un linguaggio comune o, per gli specialisti, in un linguaggio logico-matematico. Tale linguaggio tecnico, infatti, è difficilmente intellegibile senza la conoscenza e il consulto dell'originale sanscrito da parte del lettore.

Nirvāṇa

Termine sanscr. che letteralmente significa «spegnimento». È utilizzato in contesto induista e buddista per indicare la realtà ultima e la liberazione, in opposizione al saṃsāra (→), dal ciclo delle rinascite in cui consiste l'esistenza ordinaria. Nel Canone buddista pāli il n. è descritto negativamente come l'assenza di ogni perturbazione mentale causata da ignoranza e attaccamento o avversione. Il Buddha non risponde a domande specifiche in merito alla natura del n., considerandole inutili nel cammino verso il risveglio (bodhi), e il n. stesso, come chi venga colpito da una freccia velenosa dovrebbe occuparsi solo di eliminarla e non di porre domande sul veleno, sull'arciere, o sulla natura della condizione in cui si troverà una volta rimossa la freccia. Inoltre, secondo un tema implicito nel Canone pāli ed esplicito nel buddismo successivo, il linguaggio è intrinsecamente inadatto a parlare del n. perché intrinsecamente condizionato (mentre il n. rappresenta proprio l'estinzione di tali condizionamenti). Il n. è inoltre fra i bersagli dell'acume critico di Nāgārjuna, che arriva a mostrare come anche l'opposizione fra saṃsāra e n. sia insostenibile. Alcuni studiosi hanno suggerito che ciò equivalga a dire che il n. non è altro che il saṃsāra una volta rimossa l'ignoranza. Non quindi un'entità esistente 'altrove', bensì una trasformazione della nostra esperienza ordinaria. Altro tema dibattuto è se l'ingresso nel n. (o parin, «n. completo») significhi anche la fine di ogni possibile influenza benefica sugli altri. Se è infatti così, il raggiungimento del n. – seguendo alcuni spunti critici del Mahāyāna (→) – rischia di configurarsi come un desiderio egoistico e quindi autocontraddittorio, giacché l'egoità e la brama sono ostacoli nel cammino verso il risveglio. Nel Mahāyāna, la soluzione è offerta dalla figura del Bodhisattva (→ Madhyamaka).

Nyāya

Termine sanscr. usato in varie accezioni, tra cui «pensiero metodico», «legge razionale», «argomento sistematico», e che indica il sistema filosofico fondato sul Nyāyasūtra («Gli aforismi del N.») di Akṣapāda.

Storia. Il N. si sarebbe originariamente sviluppato a partire da tecniche inferenziali già usate in testi di medicina, giacché proprio i medici si trovavano ad affrontare discussioni e a elaborare teorie sulla base di sintomi e induzioni. Inoltre, il metodo dell'inferenza del N. sarebbe stato influenzato secondo E. Frauwallner, dall'antico sistema filosofico del Sāṅkhya. Più in generale, il sistema del N. si consolida attraverso il dibattito con altre tradizioni, specialmente buddismo (→), Mīmāṃsā (→), Vyākaraṇa (→) e Vedānta (→), e il contatto con il Vaiśeṣika (→), con il quale già nel Nyāyabhāṣya («Commento di Nyāya[sūtra]», ca. 5° sec. d.C.) appare chiara la stretta affinità. Sebbene il Vaiśeṣika sia fondato sugli indipendenti aforismi di Kaṇāda, nel corso dell'evoluzione della filosofia indiana esso tende infatti a integrarsi con il N. fino a formare con esso un sistema sincretico, chiamato appunto Nyāyavaiśeṣika. La più antica traccia dossografica del N. come tradizione risale allo Ṣaḍḍarśanasamuccaya («Compendio dei sei darśana») del filosofo giainista Haribhadra (8° sec.). N. e Vaiśeṣika tendono a confluire in un unico sistema perché accomunati soprattutto dall'indagine razionale e perché si occupano di contenuti complementari, essendo il N. dedito soprattutto a epistemologia e metodologia dialettica e il Vaiśeṣika a filosofia naturale, metafisica e ontologia. Nella forma sviluppata da Gaṅgeśa, il Nyāyavaiśeṣika viene chiamato Navyanyāya (→) ed è rimasto tradizione vitale fino ai giorni nostri.

Principali autori. Non si hanno notizie storicamente attendibili su Akṣapāda, noto anche come Gotama o Gautama, e ciò ha contribuito all'ipotesi che il Nyāyasūtra sia composto da stratificazioni formatesi nel corso di secoli e opera di autori diversi, con la redazione definitiva datata intorno al 2° sec. d.C. Quattro sono i principali commenti al Nyāyasūtra pervenutici. Il più antico, il Nyāyabhāṣya, fu redatto da Vātsyāyana o Pakṣilasvāmin (5° sec. ca.). Il Nyāyavārttika («Glosse del N.») di Uddyotakara (6°-7° sec.) si presenta come un'estensione del Nyāyabhāṣya e intraprende la polemica dalla prospettiva realista del N. contro l'idealismo buddista (→ Yogācāra; Pramāṇavāda), influente in questo periodo della filosofia indiana soprattutto grazie alle opere di Dignāga e Dharmakīrti. Risale al 10° sec. il contributo al N. del poligrafo Vācaspati Miśra, autore della Nyāyavārttikatātparyāṭikā («Commento agli intendimenti delle glosse sul N.»), che include ed elabora i punti di vista dei due commentatori precedenti. Udayana (11° sec.) compone l'ultimo importante commento al Nyāyasūtra, la Nyāyaparīśuddhi («Rifinitura conclusiva [dei commenti] al N.»), sulla base di quelli dei suoi tre predecessori. Udayana è anche autore di altre importanti opere di N. ed è da alcuni considerato il pioniere delle nuove tecniche che caratterizzano il Navyanyāya. Nel periodo tra il 7° e il 10° sec. si ha traccia indiretta di altri autori, Bhāvivikta, Aviddhakarṇa e Śaṅkarasvāmin, citati da autori di N. successivi e in opere di epistemologia buddista. Trattati significativi sono la Nyāyamañjarī («Mazzo di fiori della logica») di Jayanta Bhaṭṭa e il Nyāyabhūṣaṇa («Ornamento del N.») di Bhāsarvajña, composti in Kashmir a cavallo tra il 9° e il 10° sec., che commentano solo passaggi scelti del Nyāyasūtra e presentano molte interpretazioni originali rispetto alla tradizione dei succitati quattro commenti. Bhāsarvajña, la cui opera è stata rinvenuta in tempi recenti ed è ancora relativamente poco studiata, presenta punti di vista eterodossi ai quali si collega, secondo alcuni studiosi (D.H.H. Ingalls, K. Potter), Raghunātha Śīromaṇi.

Finalità del Nyāya. Nell'incipit del Nyāyasūtra viene enunciato un proposito salvifico, espresso come il raggiungimento del summum bonum grazie alla conoscenza della realtà.

Tale conoscenza si ottiene in virtù della speculazione razionale praticata tramite argomenti dialettici utili a sostenere le proprie tesi o contrastare quelle dell'avversario in un dibattito. Tali argomenti sono riassunti nel Nyāyasūtra in sedici voci (padārtha) tra le quali le prime due, gli strumenti per conoscere e gli oggetti conoscibili, sono le principali in quanto riassumono l'intero quadro epistemologico del Nyāya. Il proposito soteriologico del N. è messo in discussione da importanti studiosi, come Daya Krishna, i quali sostengono che nella letteratura sanscrita l'obiettivo salvifico menzionato a inizio trattato sia più una consuetudine di rito che un vero e proprio proposito, e che comunque poco abbia a che fare con il vero contenuto del trattato.

Teoria della causalità. In polemica con l'idea del Sāṅkhya che un effetto esiste in potenza già nella sua causa, il N., in sintonia con il Vaiśeṣika, propone una teoria della causalità secondo cui l'effetto non esiste fino al momento della sua attuazione e, in questo senso, concorda parzialmente con la teoria della causalità delle scuole buddiste. Si distanzia però dall'istantaneismo buddista (→ Abhidharma) secondo il quale reali sono solo eventi istantanei, mentre per il N. esiste una continuità temporale nella realtà di ogni sostanza. Questa prospettiva realista è alla base dell'impianto epistemologico del Nyāya.

Epistemologia. Secondo il N. una cognizione (jñāna) può essere vera o falsa e per indicare la cognizione vera viene usato un termine specifico, pramā. La cognizione vera è definita come quella «corrispondente al dato di fatto» (yathārtha). Il concetto pragmatico di efficacia, per cui, per es., la cognizione di un'anfora sarà valida se è possibile portarvi dell'acqua, viene usato in epistemologia buddista come definizione della cognizione valida mentre è rifiutato dal N. in sede definitoria, in quanto consiste in un'inferenza successiva alla cognizione e in cui interviene il fattore aggiuntivo della memoria. Tuttavia è applicato come prova della veridicità di una cognizione da alcuni autori come Jayanta Bhaṭṭa. Alla teoria Mīmāṃsā della verifica intrinseca (svataḥ prāmānya, → Kumārila Bhaṭṭa) il N. oppone infatti quella della verifica estrinseca (parataḥ prāmānya). Una cognizione valida, in altre parole, è giudicata tale da un'inferenza che prova l'efficacia della prima cognizione. Similmente, anche una cognizione falsa è provata essere tale a posteriori. La cognizione, di per sé, non è quindi né valida né invalida e il suo valore di verità dipende da fattori esterni. La validazione estrinseca del N. si espone a critiche di regressus ad infinitum e circolarità, alle quali si risponde (così, per es., Jayanta Bhaṭṭa e Vācaspati Miśra) mostrando come non tutte le cognizioni richiedano una verifica, bensì solo quelle per le quali sorga un dubbio di validità. Il N. accetta come validi quattro strumenti gnoseologici (pramāṇa, →): pratyakṣa, anumāna, śabda (che nell'accezione del N. assume il significato di testimonianza verbale) e upamāna (inferenza analogica, di importanza minore). Le teorie linguistiche del N. derivano soprattutto dal contatto con l'ontologia Vaiśeṣika e dal dibattito contro la Mīmāṃsā, la quale afferma una condizione di originarietà naturale nel rapporto tra significati e significanti. Il Vaiśeṣika contrappone a quest'idea il concetto di convenzione (saṅketa) e il N. offre elaborati argomenti a favore di questa tesi. Per salvaguardare l'autorità del Veda, evitando al tempo stesso l'idea della Mīmāṃsā di un rapporto fisso tra significante e significato, il N. ritiene che i significati degli enunciati, inclusi quelli vedici, siano governati da convenzioni linguistiche create da Dio. Tali convenzioni vengono tramandate da parlanti esperti, i quali le hanno a loro volta apprese da precedenti parlanti esperti. Possibili incomprensioni e l'eventuale degrado della tradizione sono giustificabili grazie a questa trasmissione. La validità della testimonianza verbale è fondata sulla fonte autorevole (āpta) dell'enunciato, che se nel caso del Veda è Dio stesso, nel caso del linguaggio comune è un parlante che soddisfi determinati

requisiti. Il N. evita così un acritico ricorso al principio di autorità grazie a un'attenta definizione delle caratteristiche della fonte autorevole.

Padārtha

Termine sanscr. che significa letteralmente «significato di una parola» e indica le categorie entro le quali, in varie scuole filosofiche, è classificato il reale. A seconda delle scuole, gli elenchi di p. hanno valore ontologico (così in Vaiśeṣika e Navyanyāya) o anche dialettico (così in Nyāya); (→ anche pramāṇa, prameya).

Prakṛti

Termine sanscr. dalle molte accezioni legate all'idea di un elemento base da cui evolvono forme derivate. P. indica perciò in ambito filosofico la natura intesa come natura naturans, che non è direttamente percepibile e precede logicamente la natura naturata di cui facciamo esperienza. In questa accezione, la p. è centrale nei sistemi Sāṅkhya (→) e Yoga (→). Tale natura naturans non è una sorta di materia primordiale aristotelica (o platonica, se si pensa all'artefice nel Timeo), essa va piuttosto pensata come attività incosciente contrapposta alla quiete cosciente dello spirito (puruṣa →). La relazione fra p. e spirito è da sempre di compresenza, anche se non di reale contatto. Secondo alcuni autori (tale opinione è presente anche nella Bhagavadgītā), è la presenza dello spirito che spinge la p. a generare, pur se tale attività generatrice pertiene unicamente a questa. In effetti, il legame fra p. e puruṣa è un punto critico della filosofia del Sāṅkhya. Come può un puruṣa assolutamente inattivo e distinto dalla p., influenzarla allo scopo di accumulare esperienze del mondo e, infine, raggiungere la liberazione? La risposta del Sāṅkhya è che in effetti puruṣa non entra affatto in rapporto con p.; quest'ultima agisce a vantaggio del puruṣa solo perché tale è l'ordine (non voluto da nessun Dio, ma semplicemente dato) delle cose (le Sāṅkhyakārikā utilizzano in merito l'esempio del latte che, pur incosciente, fluisce dalle mammelle della mucca per il bene del vitellino). Secondo il Sāṅkhya, la p. è costituita di tre guṇa (letteralmente «fili» rispetto a una corda, ma anche «qualità» rispetto a una sostanza; in ogni caso, il termine indica qualcosa che non esiste indipendentemente, ma colora di sé la sostanza a cui inerisce), ossia sattva (soddisfazione), rajas (frustrazione) e tamas (confusione). Nessuno dei tre è in sé positivo o negativo, dato che tutti e tre sono momenti della prakṛti. Negativo è solo il loro disequilibrio. Questa diverrà una chiave interpretativa ricorrente nella filosofia e più in generale nella cultura indiana, che, dalla medicina allo Yoga, spesso leggerà ogni fenomeno sulla base di tale tripartizione.

Pramāṇa

Termine sanscr. («mezzo conoscitivo» o «atto cognitivo») che indica uno strumento utile a ottenere conoscenza valida. Il termine è usato in associazione sintagmatica con altri derivati dalla radice pra-mā- («misurare») come prameya (→), pramā («conoscenza valida»), pramātr («colui che conosce»).

Storia. Di teoria del p. si occupano sia tradizioni a orientamento realista come il Nyāya, il Vaiśeṣika, il Sāṅkhya e la Mīmāṃsā, sia tradizioni non realiste come il buddismo, soprattutto Pramāṇavāda (→). Recenti studi mostrano come logica ed epistemologia si sviluppino nel

buddismo a partire da due ambiti diversi, ossia da una parte la successione delle tre prajñā («conoscenza, gnosi», → Pramāṇavāda) nel cammino soteriologico, dall'altra l'uso dei dibattiti, responsabile anche del delinarsi della logica nella scuola Nyāya. Infatti, i trattati di dialettica gradatamente introducono sempre più elementi di epistemologia allo scopo di fondare meglio le argomentazioni da adoperare nelle dispute contro avversari non buddisti (e che quindi non possono essere convinti da argomenti tutti interni al buddismo, quali citazioni di discorsi del Buddha). Le tre prajñā, invece, hanno un preciso legame con il buddismo in quanto cammino soteriologico e corrispondono a tre stadi di questo percorso: l'ascolto della parola del Buddha o del maestro, la riflessione su questa e infine la realizzazione meditativa dei contenuti che sono stati ascoltati e su cui si è riflettuto. Lo stadio intermedio prende le mosse dalla parola del Buddha (āgama), ma prevede poi che su questa si innesti l'applicazione di yukti (ragionamento) e dei pramāṇa.

Definizione della conoscenza vera. La discussione sui p. possibili e la stipulazione dei p. accettati, sulla base di obiezioni attribuite a scuole concorrenti e opportune repliche, si trova all'inizio di molti trattati filosofici e teologici dell'India classica. Nel Pramāṇavāda la conoscenza vera di un oggetto deve possedere due caratteristiche fondamentali: essere non-erronea e avere un'efficacia pratica (arthakriyā, → Pramāṇavāda). La Bhāṭṭa Mīmāṃsā si distingue per il peculiare criterio secondo cui una conoscenza è vera quando il conoscitore non conosceva in precedenza l'oggetto della conoscenza. In Nyāyavaiśeṣika si definisce pramā come esperienza (anubhava) corrispondente all'oggetto conosciuto (yathārtha). La Prābhākara Mīmāṃsā ammette esplicitamente all'interno della conoscenza vera anche contenuti di tipo deontico e attribuisce al Veda, in quanto śabda-p. dalla funzione non descrittiva, un ruolo esclusivo per l'ambito deontico. Il contenuto deontico non è appannaggio degli altri strumenti conoscitivi, che dipendono dalla percezione sensibile e di conseguenza possono soltanto descrivere la realtà.

Pramāṇa riconosciuti. Il numero dei p. contemplati varia a seconda delle tradizioni. Le discussioni più estese sul numero dei p. sono ricorrenti in testi come la Nyāyamañjarī («Infiorescenza del Nyāya» →) di Jayanta Bhāṭṭa, dovute all'interesse prettamente epistemologico del Nyāya. Tutte le scuole filosofiche riconoscono un ruolo importante alla percezione (pratyakṣa, →), che per i Cārvāka (→) è l'unica fonte di conoscenza accettabile. Le scuole buddiste e giainiste, il Nyāya, il Vaiśeṣika, il Sāṅkhya, lo Yoga, la Mīmāṃsā e il Vedānta accettano anche l'inferenza (anumāna, →). Un ulteriore p. condiviso da giainismo, Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṃsā e Vedānta è la comunicazione linguistica, intesa come testimonianza verbale dal Nyāya (śabda, →), che è invece non riconosciuta o ridotta a inferenza da Pramāṇavāda e Vaiśeṣika. Nyāya e Mīmāṃsā accettano come p. indipendente anche una sorta di argomento per analogia (upamāna), che consiste nella possibilità di conoscere un oggetto sconosciuto grazie alla sua somiglianza con uno conosciuto, come nell'esempio classico in cui un parlante x comunica a un parlante y che esiste nella foresta un animale selvatico, chiamato gavaya, che somiglia a una vacca. Il parlante y, quando si troverà a sua volta nella foresta, alla vista del gavaya saprà che questo è un gavaya, pur non avendolo mai visto prima, grazie alla descrizione fattagli da x. Tale conoscenza per analogia è però considerata da altre scuole come un prodotto di testimonianza verbale insieme a inferenza. Un ulteriore p. importante nella Mīmāṃsā, spesso discusso e talvolta usato anche in altre tradizioni, è arthāpatti, affine a un ragionamento abduttivo, in cui un fatto conosciuto q appare inspiegabile e quindi richiede la postulazione (āpatti) di un fatto (artha) non conosciuto r per giustificare q. Si parla di due tipi di arthāpatti, a seconda che il fatto q sia

conosciuto tramite *pratyakṣa* o tramite *śabda*. La tradizione *Bhāṭṭa* della *Mīmāṃsā* è l'unica ad accettare un sesto p., *abhāva* (→ *Kumārila Bhāṭṭa*), come p. indipendente, in quanto necessario per spiegare la conoscenza di un'assenza. In *Navyanyāya* (→ anche *Vaiśeṣika*), invece, l'assenza è una categoria a sé, distinta da tutte le cose esistenti ed è posta in un rapporto antinomico di positivo e contropositivo (*anuyogin* e *pratiyogin*), dove un'assenza ha come contropositivo la cosa di cui è l'assenza, così che si danno infiniti casi di assenza, tanti quante sono le cose esistenti. Ogni assenza ha anche un sostrato, un'altra entità positiva, che è qualificato dall'assenza. In «sul pavimento non c'è il vaso» il vaso è il contropositivo e l'assenza è una qualità del pavimento. Sulla base di questa teoria, la conoscenza dell'assenza è quindi rubricata tra i tipi di percezione o inferenza. Sempre a proposito dell'assenza, *Udayana* discute il caso del possibile referente in casi di conoscenza priva di un referente, come «l'assenza del corno della lepre». In questo caso, siccome il «corno di una lepre» è irreali, «l'assenza del corno di una lepre» è priva di senso perché manca del suo contropositivo.

Pramāṇa scartati. Tra i fenomeni psichici presi in considerazione nella teoria dei p. c'è la memoria. Nel *Vaiśeṣika*, *Praśastapāda* accetta la memoria come conoscenza vera, ma non classifica la funzione mnemonica come p.; *Śrīdhara* spiega che la memoria non è uno strumento di conoscenza valida perché la memoria è una conseguenza di percezione e inferenza, che in prima istanza producono la conoscenza che viene in seguito ricordata. Nel *Nyāya*, *Jayanta* spiega che la memoria non può essere considerata conoscenza valida perché è causato da una traccia psichica (*saṃskāra*, →) dell'oggetto ricordato, non dall'oggetto stesso, e quindi una condizione necessaria per la conoscenza valida, cioè la corrispondenza con l'oggetto, viene meno. Secondo la *Mīmāṃsā*, invece, è la mancanza di novità che esclude la memoria dallo status di conoscenza valida. Affine alla memoria, ma diverso da essa, è il riconoscimento (*pratyabhijñā*, → *Abhinavagupta*). Nel riconoscimento si valuta un oggetto come lo stesso che si conosceva in precedenza. Secondo *Jayanta* e il *Nyāya* in genere, questo è soltanto un caso specifico di percezione. Nel *Pramāṇavāda*, invece, si ritiene per lo più che il riconoscimento sia una conoscenza complessa formata da due tipi di conoscenza, percettiva e mnemonica; ogni forma di conoscenza complessa è necessariamente erronea, perché la realtà è istantanea e non può essere colta se non dalla pura percezione. Secondo *Udayana* il comunemente accettato fenomeno del riconoscimento è in sé un argomento che confuta la teoria istantaneista e prova invece la continuità temporale della realtà delle cose.

Pramāṇavāda

Termine sanscr. (letteral. «dottrina circa i mezzi di valida conoscenza») con cui viene individuata da parte dei suoi continuatori tibetani (→ tibetana, filosofia) la scuola logica ed epistemologica buddista, di cui è considerato fondatore *Dignāga* e il cui principale esponente fu *Dharmakīrti*.

Origini. La preistoria della scuola viene generalmente rintracciata nella tradizione dialettica diffusa in tutta l'India e di cui sono testimonianza numerosi trattati buddisti quali il **Hetuhr̥daya* («Essenza della ragione logica», conservato solo in cinese), che si occupano di regole del dibattito, argomentazioni e fallacie. Tuttavia, lo scarso peso che l'esame dei mezzi di valida conoscenza riveste in tali trattati e la sua preponderanza nel P. ha spinto alcuni studiosi (fra cui *V. Eltschinger*) a sottolineare l'apporto di un'altra corrente, più strettamente connessa con il retroterra buddista del P., ossia quella che parla, fin dal Canone buddista *pāli*,

di tre modalità di conoscenza (prajñā): consistente nell'udire gli insegnamenti del maestro, consistente nel riflettere in proposito, consistente nella realizzazione meditativa di ciò su cui si è riflettuto. La seconda di queste tre modalità prevede infatti l'utilizzo di mezzi di valida conoscenza. Esplicito riferimento al Buddha come maestro viene fatto nel verso iniziale dell'opera principale di Dignāga, in cui il Buddha è detto essere un mezzo di valida conoscenza. A questo singolo verso sarà poi dedicato l'intero secondo capitolo del Pramānavārttika di Dharmakīrti (→).

Sviluppi. Dignāga (ca. 480-540), nato a Kāñcī, nell'India del Sud, in una famiglia brahmanica, pare sia stato discepolo di Vasubandhu (→). Inserì il P. sul proscenio della filosofia indiana scegliendo di discutere con interlocutori di altre scuole filosofiche brahmaniche invece che interni al buddismo (come è invece spesso il caso nelle opere a lui precedenti, per es. l'imponente Abhidharmakośa di Vasubandhu). Le opere di Dignāga, che hanno posto le basi del P., vennero soppiantate da quelle di Dharmakīrti (che pure sembra non aver goduto di fortuna in vita), allievo di un suo allievo, tanto da non essere più commentate né copiate in gran numero (ne è perciò andato perduto l'originale sanscrito). Quando ciò sia avvenuto non è certo, ma i commenti filosoficamente rilevanti di Dharmakīrti cominciano a partire dalla seconda metà dell'8° sec., a opera di Dharmottara (ca. 740-800), Prajñākaragupta (attivo intorno all'800) e Jñānaśrīmitra (ca. 980-1040, → Ratnakīrti). Questi evidenziano la portata religiosa della metodologia elaborata da Dharmakīrti, utilizzandola per fondare l'istantaneità di ogni fenomeno, la dottrina dell'apoha (→ Dharmakīrti), la negazione di un Dio creatore.

Epistemologia. Differenziandosi dallo Yogācāra e dalle scuole dell'Abhidharma, Dignāga sostiene l'esistenza di due soli mezzi di valida conoscenza (pramāṇa), ossia percezione diretta (pratyakṣa) e inferenza (anumāna). Tale dualità corrisponde alla dualità degli oggetti conoscibili (prameya), distinti in svalakṣaṇa (particolare irripetibile) e sāmānyalakṣaṇa (caratteristica generale), rispettivamente oggetti di percezione e inferenza. Lo svalakṣaṇa è considerato effettivamente esistente ed è la base di ogni vera conoscenza, mentre il sāmānyalakṣaṇa è mero oggetto di concettualizzazioni (vikalpa). L'inferenza, che non può cogliere lo svalakṣaṇa, porta a una conoscenza valida quando si basa su un procedimento che permette di accertare quale fra le possibili concettualizzazioni sia errata. La Parola (śabda) del Buddha viene invece respinta come pramāṇa a sé e considerata un caso di inferenza basata sull'affidabilità del suo autore. Dharmakīrti (→) precisa che si tratta di uno śeṣavad anumāna («inferenza con residuo»), ossia un'inferenza che, dato il residuo di indimostrabilità che contiene se vista con i presupposti propri degli avversari, non ha valore cogente. Tale inferenza rimane tuttavia un mezzo indispensabile di conoscenza, poiché permette di procedere nell'agire pratico quotidiano. Percezione e inferenza non sono infatti atte a conoscere l'ambito pratico; per la determinazione dell'azione l'uomo dipende unicamente dalla Parola come strumento conoscitivo.

Natura della conoscenza. La prova della veridicità di una conoscenza proviene, secondo il P., dalla sua efficienza causale (arthakriyā), ossia dalla sua capacità di dar adito all'esito previsto. La nostra cognizione di un bicchier d'acqua, per es., potrà essere considerata corretta se quanto conosciuto come acqua riesce effettivamente a dissetare. Il P. nega infatti, in polemica con la Mīmāṃsā, la validità intrinseca di qualsiasi atto conoscitivo, sostenendo al contrario che possono essere riconosciute valide solo le conoscenze così verificate. Questa tesi si espone alla critica di Kumārila per cui gli esiti delle verifiche di una cognizione (per es., la percezione dell'appagamento dopo aver bevuto) hanno essi stessi natura di cognizioni

e andrebbero quindi verificati a loro volta e così via in un circolo senza fine. Ma, secondo il P., le cognizioni di natura percettiva e le verifiche dell'efficienza causale hanno un valore di affidabilità maggiore poiché minore è in queste la rilevanza della concettualizzazione (vikalpa) e quindi dei condizionamenti di desideri e avversioni. Parimenti avvertita dalla Mīmāṃsā è l'idea del P. che la cognizione (jñāna, →) sia «autoluminosa» e fornisca cioè contemporaneamente consapevolezza del proprio oggetto e di sé stessa. Tale tesi consegue direttamente dai presupposti del P., che accetta sul piano ordinario l'ontologia dei Sautrāntika per cui realmente esistenti sono solo gli svalakṣaṇa privi di estensione spaziotemporale, ma sul piano della realtà ultima (paramārtha, → Nāgārjuna) si conforma all'idealismo dello Yogācāra e alla tesi che ogni evento abbia natura coscienziale. Stanti così le cose, la distinzione fra una cognizione e il suo contenuto è solo strumentale e non corrisponde alla realtà, come dimostrato dal fatto che il contenuto non è mai colto se non in concomitanza con la cognizione di esso.

Logica. Si deve a Dignāga la sistematizzazione dei requisiti necessari per la ragione logica (prabans, per esempio il fumo nel caso di «Su quella montagna c'è fuoco perché c'è fumo») di un'inferenza (anumāna). Tale sistematizzazione sarà poi seguita, seppur con modifiche, da tutte le scuole filosofiche indiane. In riferimento alla ragione logica, Dignāga individua tre loci, il locus in cui se ne vuole dimostrare la presenza nel caso in questione (pakṣa, per es. quella montagna); gli altri casi in cui è presente (sapakṣa, per es., la cucina) e quelli in cui è assente (vipakṣa, per es., il lago). Combinando le possibilità di presenza costante, presenza parziale, o assenza della ragione logica nei tre loci, Dignāga ottiene la ruota delle ragioni logiche (hetucakra), un diagramma in cui vengono elencate nove possibili ragioni logiche. Di queste, solo due conducono a inferenze valide, ossia quella che è presente nel pakṣa, sempre assente nel vipakṣa e sempre presente nel sapakṣa e quella che è presente nel pakṣa, sempre assente nel vipakṣa e parzialmente presente nel sapakṣa. Tali requisiti, dimostra però un allievo di Dignāga, Īśvarasena, sono necessari, ma non sempre sufficienti, giacché possono essere verificati solo per induzione (e quindi mai con completezza assoluta). Dharmakīrti (→) corroborerà perciò il hetucakra con la dottrina di due tipi di relazione possibili fra ragione logica e oggetto da inferire.

Apoha. La teoria dell'apoha (→ Dharmakīrti) mira a conciliare l'ontologia del P. con il dato di fatto che il linguaggio funziona nella comunicazione ordinaria fra gli esseri umani, nonostante sia apparentemente basato su oggetti illusori come gli universali. Il significato di un vocabolo, secondo il P., non è, infatti, l'universale (che non corrisponde direttamente a un dato di realtà), bensì il risultato dell'esclusione di altro (non cioè 'mucca', bensì 'non non-mucca'). Davanti a questa descrizione è facile sollevare un'obiezione, ossia, che differenza c'è fra 'mucca' e 'non non-mucca'? Nel momento in cui si esclude il 'resto', cioè il 'non-mucca', non si sta implicitamente postulando l'esistenza di qualcosa rispetto a cui poter affermare che tutto quanto è diverso è 'il resto'? Come cioè poter definire ciò che non è una mucca, se non sapendo già che cos'è una mucca? In effetti, quella or ora formulata è l'obiezione classica cui più volte autori come Ratnakīrti e Śāntaraksita si sono trovati a dover rispondere. E la loro replica prevede: (1) la distinzione fra funzionamento ordinario del linguaggio e sua giustificazione logica; (2) la differenziazione di più elementi all'interno del processo dell'apoha. Per quanto riguarda il punto (1), anche il P. ammette che nell'esperienza comunicativa ordinaria ci si intende perché si condividono riferimenti positivi con cui individuare ciò di cui si parla. Si dice allora 'cavallo' e parlante e uditore si intendono perché entrambi hanno in mente una rappresentazione (ākāra) simile di cosa sia un cavallo. Poiché

però in realtà non esiste alcun cavallo, tale comunicazione si basa soltanto su una concettualizzazione (vikalpa) e non può esprimere alcunché di vero, ossia di corrispondente a realtà. Com'è allora possibile giustificare la corrispondenza con lo stato reale delle cose che (almeno ogni tanto) sembra essere veicolata dal linguaggio? Fondandone la possibilità attraverso l'apoha. Questa – e siamo ora al punto (2) –, si fonda su tre elementi: (a) l'elemento soggettivo positivo, ossia la rappresentazione, per esempio, del cavallo; (b) l'elemento negativo (ovvero tutto ciò che è non-cavallo) e (c) l'attività di esclusione (apohanā). L'elemento soggettivo positivo ha quindi soltanto un ruolo iniziale, mentre la possibilità di una comunicazione intersoggettiva valida è fondata dalla modalità dell'esclusione di tutto il resto che, sola, è operazione logicamente valida.

Prameya

Termine sanscr. («conoscibile») che indica ciò che è oggetto di una conoscenza valida. A seconda delle scuole, l'oggetto della conoscenza è ritenuto esterno o interno, reale o concettuale. L'approccio realista è tipico della Mīmāṃsā e del Nyāya, quello concettuale del buddismo Vijñānavāda.

Le categorie conoscibili. Nei sistemi filosofici indiani avviene una frequente sovrapposizione dei livelli linguistici, epistemologici e ontologici. Il termine padārtha («significato della parola») è usato per indicare le categorie con le quali ogni determinato sistema spiega il mondo dei fenomeni e in questo senso tali categorie possono essere considerate i p. di base di quel sistema. Il Vaiśeṣika (→) di Kaṇāda contempla sei categorie, sostanza, qualità, azione, generalità, specificità e inerenza, alle quali se ne aggiunge più tardi una settima, assenza, con l'implicazione che le prime sei sono forme di presenza. Il Nyāya (→) ammette sedici categorie, che vengono però assorbite nello schema delle sette categorie del Vaiśeṣika in seguito alla graduale fusione tra le due tradizioni. L'Advaita Vedānta riduce il mondo a due categorie, coscienza e non-coscienza (cit e acit), quello di Rāmānuja aggiunge a questi due una terza categoria, Dio, e quello dualista di Madhva divide l'esistente in categorie autonome (Dio) ed eteronome (gli altri individui e la materia inerte). Nel Sāṃkhya (→) e nello Yoga i venticinque elementi si possono ridurre a quattro categorie in base alla loro caratteristica di essere generativi o generati: un elemento generativo (la natura, prakṛti), sedici elementi generati (gli elementi primari, gli organi di senso e di azione, il senso interno), sette elementi generati e generativi (gli oggetti di senso, l'intelletto e senso dell'Io), una categoria né generata né generativa (lo spirito, puruṣa). In ambito Mīmāṃsā, la tradizione Bhāṭṭa accetta quattro categorie, sostanza, qualità, azione e generalità, mentre la tradizione Prābhākara a queste ne aggiunge altre quattro, numero, inerenza, somiglianza e capacità (śakti). Nel Nyāyasūtra il p. è elencato come seconda delle sedici categorie in un'accezione più ristretta, cioè come «ciò che è necessario conoscere per raggiungere la salvezza dal mondo fenomenico», ed è di dodici tipi: il sé, il corpo, gli organi di senso, gli oggetti esterni, la cognizione, l'organo interno, l'attività, i difetti, la rinascita, il risultato dell'azione, il dolore, la salvezza dal mondo fenomenico. L'autore del Nyāyabhāṣya («Commento al Nyāya [sūtra]»), Vātsyāyana, integra la lista dei dodici p. con altri oggetti di conoscenza tra cui le sei categorie del Vaiśeṣika. Spiega anche che il sé non è oggetto di percezione bensì di un'inferenza fondata sugli altri undici p., che sono utilizzabili come ragioni logiche in tale inferenza.

L'appercezione. La questione della conoscenza come oggetto di conoscenza e la possibile deriva in un regressus ad infinitum da un lato o la necessità di postulare un a priori dall'altro, è un tema di interesse trasversale in molte tradizioni. L'appercezione, per es. nella forma 'io so che sto avendo la percezione di un vaso', è chiamata anuvyavasāya in Nyāya. Secondo il Nyāyasūtra uno stesso oggetto può essere al contempo strumento di conoscenza rispetto a una cosa e oggetto di conoscenza (p.) rispetto a un'altra, come esemplificato dalla luce di una lampada che serve a vedere il tavolo e in quanto tale assiste la percezione, ma è al momento stesso percepita essa stessa. Vātsyāyana sostiene che il difetto del regressus ad infinitum sia evitato dal fatto che la conoscenza, come la luce della lampada, ha una posizione relativa di oggetto o strumento, a seconda dei casi, e non assoluta. L'esempio della lampada è usato da altre scuole per provare invece che la conoscenza è autoilluminante: la luce è uno strumento che illumina altri oggetti e anche sé stessa (→ jñāna). Per Vātsyāyana tale argomento è fallace, perché potrebbe essere usato allo stesso modo per provare che gli oggetti di conoscenza stessi sono autoilluminanti e che quindi non necessitano di strumenti per conoscerli, vanificando quindi l'intero schema dei pramāṇa. Jayanta Bhaṭṭa e Vācaspati Miśra adottano invece una posizione pragmatica ritenendo autovalidante una conoscenza non messa in dubbio.

Pratyakṣa

Termine sanscr. («relativo agli organi di senso») che indica la percezione come strumento conoscitivo (→ pramāṇa). Tutte le tradizioni indiane accettano il ruolo epistemologico della percezione e la maggior parte di esse le attribuiscono il ruolo di strumento principe. Secondo il Nyāya e il Vaiśeṣika la percezione è il risultato del contatto tra organi di senso e oggetti di senso, in presenza di un sé (ātman) e con la funzione coordinatrice del senso interno (manas, → puruṣa). Quest'ultimo ha dimensione atomica e mobilità e serve da anello tra il sé, che ha natura onnipervadente, e gli organi di senso, localizzati nello spazio. Il ruolo del senso interno spiega sia la possibilità di percezioni introspettive come quella del proprio piacere, sia l'impossibilità di diverse cognizioni simultanee, perché ciò presupporrebbe un'ubiquità di manas che è atomico e non diffuso. Il ruolo del senso interno è riconosciuto già nel Nyāyabhāṣya (5° sec.) dove si sostiene che, poiché ci sono oggetti di conoscenza interiori non percepibili dai cinque sensi, ci deve essere un senso interno che colga tali oggetti, come nel caso della percezione del piacere di cui manas è appunto la causa prossima. Nella percezione introspettiva (mānasapratyakṣa) gli organi di senso non hanno quindi un ruolo e il contatto avviene tra manas e il sé, poiché quest'ultimo è il sostrato delle sue qualità come piacere, dolore, desiderio, avversione, e anche del valore morale (dharma). Quest'ultimo è ritenuto trascendente (alaukika, → loka) e in quanto tale non percepibile attraverso una percezione ordinaria. Alcuni quindi postulano un tipo di percezione straordinaria, quella dello yogin onnisciente (yogipratyakṣa). Lo yogin è una persona spiritualmente realizzata che ha accesso alla percezione del valore morale. Jayanta Bhaṭṭa (9° sec.) esamina le obiezioni della Mīmāṃsā (→) contro l'esistenza della percezione yogica e conclude che manas è uno strumento che si presta a difetti come avidità, avversione ecc., tali da precludere la possibilità di una percezione limpida. Nella percezione sensibile, gli organi di senso sono o protesi verso gli oggetti, come nel caso dello strumento visivo e dei raggi che da esso dipartono e colgono forme e colori, oppure passivi ricettori degli oggetti, come nel caso dell'organo uditivo e delle onde sonore. Con l'assimilazione dell'ontologia della tradizione Vaiśeṣika (→) nel Nyāya a partire da Uddyotakara (6° sec.) vengono teorizzati sei tipi di contatto senso-oggetto

per spiegare la percezione di sostanza, qualità e delle altre categorie: contatto tra organo di senso e sostanza (samyoga), che spiega la percezione di un oggetto esterno; inerenza di una qualità o universale con la sostanza con cui l'organo di senso è in contatto (samyuktasamavāya), che spiega la percezione della qualità di un oggetto esterno; inerenza di un universale in una qualità della sostanza con cui l'organo di senso è in contatto (samyuktasamavetasamavāya), che spiega la percezione dell'universale della qualità di un oggetto esterno; inerenza (samavāya), che spiega la percezione del suono, una qualità dell'elemento primario 'etere', attraverso l'organo dell'udito, che in questa teoria è l'elemento primario 'etere' nella parte ricettiva dell'orecchio; inerenza con ciò che inerisce (samavetasamavāya), che spiega la percezione della qualità o dell'universale del suono; relazione tra qualità e qualificato (viśeṣaṇaviśeṣyabhāva), che spiega la percezione dell'assenza di un oggetto esterno. Cruciale è la distinzione in due tipi di percezione, determinata (savikalpaka) e indeterminata (nirvikalpaka) (→ jñāna). La distinzione ha un ruolo importante non solo nella definizione della percezione, ma anche nelle teorie dell'errore, della conoscenza e degli universali. La percezione nirvikalpaka è in genere considerata come la mera consapevolezza dell'oggetto, priva dell'identificazione di caratteristiche a esso specifiche o comuni tra esso e altri oggetti. La distinzione tra i due tipi di percezione sembra essere un'elaborazione realista in risposta alla teoria della percezione del Pramāṇavāda (→), secondo il quale la percezione diretta coglie le realtà particolari (svalakṣaṇa) che sono prive di attributi, mentre attributi specifici e proprietà universali altro non sono che costrutti concettuali (vikalpa). Nel Pramāṇavāda la percezione è quindi lo strumento di conoscenza principe perché l'unico che permette di cogliere lo svalakṣaṇa, la reale essenza delle cose, e in quanto fotografia del reale non è suscettibile a errore.

Puruṣa

Termine sanscr. traducibile con «uomo» (con la stessa ambiguità dell'italiano nel connotare solo il genere maschile o l'uomo in quanto essere umano), «spirito» o «persona». P. indica infatti il principio cosciente contrapposto all'aspetto materiale di cui fanno parte il corpo, ma anche gli organi di senso e le funzioni intellettuali inferiori, considerate in sé incoscienti e quindi parte della prakṛti (→). Il concetto di p. è centrale soprattutto nei sistemi Sāṅkhya e Yoga. Il Sāṅkhya riconosce una pluralità di p. tutti sullo stesso piano e distinti dall'unica prakṛti e dai suoi sviluppi. Lo Yoga come rappresentato negli Yogasūtra di Patañjali e nel loro commento, individua invece un «p. particolare», identificato con Dio, il quale ha già raggiunto l'isolamento dalla prakṛti e funge perciò da modello per tutti gli altri. Le riletture del Sāṅkhya alla luce del Vedānta ammetteranno infine un unico principio cosciente, o p., contrapposto all'unica prakṛti. Sono evoluti dalla prakṛti, secondo il Sāṅkhya, anche intelletto, senso dell'Io e mente. Il più sottile, l'intelletto, ha come attività propria il discernimento. La soggettivizzazione interviene, come (errata) nozione di un Io, nel gradino immediatamente seguente, quello del senso dell'Io. Segue poi la coordinazione dei dati sensoriali, tipica della mente (manas). Manas (→ pratyakṣa) indica nella filosofia indiana il senso interno, quello tramite il quale cogliamo per es. il piacere o il dolore. In Sāṅkhya, in partic., esso ha uno status ambivalente, perché è anche una facoltà d'azione, nel senso che coordina le facoltà d'azione, fungendo da tramite per l'intelletto. Il p., pur essendo pura coscienza (o anzi, proprio per questo), letteralmente non pensa nel senso di produrre pensieri. Poiché infatti la caratteristica della prakṛti è l'attività e la capacità di generare, è prodotto della prakṛti anche la generazione di nuovi pensieri. Il p. è invece intrinsecamente in quiete e

quindi non produce nuovi pensieri; è coscienza limpida, testimone (sākṣin) di quanto accade nella prakṛti, nel suo aspetto psichico e fisico. La pluralità dei p. non corrisponde perciò a un loro essere soggettivamente diversi; ciascuno dei p. non è che pura coscienza. Quindi, tutto quanto viene generalmente legato alla soggettività e all'attività cosciente è invece, secondo il Sāṅkhya, parte della prakṛti. Come può però il p. essere cosciente delle esperienze di cui può godere grazie alla prakṛti? Anche se la prakṛti non equivale alla materia, il dilemma è simile all'impatto cartesiano sui rapporti fra psiche e corpo. Se non c'è legame fra p. e intelletto, senso dell'io e mente, di che cosa è cosciente il p.? Le Sāṅkhyakārika («Strofe del Sāṅkhya») enunciano in merito la celebre metafora del cieco e dello storpio, per cui la natura è il cieco che porta in giro per il mondo il p., storpio, ma in grado di far esperienza di ciò che vede. Ma la metafora non è una risposta esauriente, perché in effetti il p. non è solo privo di facoltà d'azione, ma anche di facoltà conoscitive e deve perciò prendere in prestito dalla prakṛti anche gli occhi per vedere il mondo. Sua è solo la capacità di esser cosciente di quanto vede. In termini contemporanei, la prakṛti fornisce i dati sensibili già elaborati dai sensi esterni, dalla mente e dall'intelletto, come un computer che trasformasse l'immagine di un vaso di fiori nei corrispondenti stimoli elettrici neuronali. Solo un soggetto cosciente, il p., può poi essere cosciente di conoscere tali dati. Testi del Sāṅkhya successivi alla Yuktidīpikā («Fiaccola del ragionamento», che già però è consapevole del problema) descriveranno il rapporto fra il p. e le facoltà conoscitive attraverso la metafora di uno specchio. P. è lo specchio cosciente di quanto elaborato dall'intelletto. Esso non è perciò partecipe dell'attività di acquisizione ed elaborazione dei dati sensibili. Può però riceverli essendo esso stesso uno specchio che però si differenzia da uno specchio ordinario, per la consapevolezza di quanto in sé riflesso.

Puruṣārtha

Termine sanscr. («scopo dell'uomo») che indica gli obiettivi o valori della vita umana. Nell'ortodossia brahmanica generalmente si considera che tali obiettivi siano quattro: moralità (dharma), prosperità materiale (artha), gratificazione o soddisfazione di un desiderio (kāma) e salvezza (mokṣa). I quattro p. sono generalmente organizzati concettualmente in un gruppo di tre (trivarga) con la salvezza classificata e discussa separatamente da questi e talvolta, in opere più antiche, omessa del tutto. Lo schema del trivarga è ricorrente, per es., nell'epica del Mahābhārata. A ognuno di questi tre p. viene generalmente collegato un genere letterario; le opere più note sono l'Arthaśāstra di Kauṭilya, il Kāmasūtra di Vātsyāyana e il Manavadharmaśāstra attribuito al saggio Manu. Per quanto riguarda la salvezza sono rilevanti tutte le parti soteriologiche di opere filosofiche e teologiche. Il dharma indica, in quanto p., gli obblighi relativi a un dato periodo di vita di un individuo in quanto membro della comunità nell'ambito della sua classe e stato sociale. Ognuno di questi stati e classi ha un suo caratteristico dharma, codificato in testi come il Manavadharmaśāstra. Il dharma è solitamente inteso come regola di condotta anche nella ricerca di artha e kāma. Il secondo p., artha, è riferito in principio a ogni tipo di possesso materiale o successo mondano, a prescindere dall'uso morale o immorale che se ne possa fare, anche se in testi a orientamento religioso è circoscritto ai mezzi necessari alla pratica di doveri religiosi, sociali e morali. Kāma è la soddisfazione del desiderio edonistico, in particolare amoroso, o il piacere derivante da tale soddisfazione. Se il desiderio per la salvezza possa essere rubricato come kāma è oggetto di discussione da parte di alcune tradizioni. Per quanto riguarda la salvezza, infatti, è importante il concetto di azione senza desiderio che per molti autori e in testi

trasversalmente riconosciuti come la Bhagavadgītā viene indicata come l'unico tipo di azione con efficacia soteriologica. Il desiderio è necessario per intraprendere l'azione, ma è indispensabile che tale azione sia priva di desiderio per condurre alla salvezza. L'apparente paradosso è generalmente risolto distinguendo il desiderio per la salvezza dal desiderio per dharma, artha e kāma. Ma il desiderio per la salvezza è secondo alcuni autori teisti ugualmente un ostacolo, perché intrinsecamente egoista e quindi sostanzialmente non distinguibile da altri desideri pur apparentemente più bassi. La salvezza, infatti, è un'interruzione del ciclo di azioni e reazioni, mentre un'azione scaturita da un desiderio è destinata ad avere una reazione. La questione non è meramente dottrinale, ma ha invece una ricaduta sulla prassi in quanto detta l'attitudine meditativa dell'adepto. Sureśvara, un diretto discepolo di Śaṅkara, nella sua Naiṣkarmyasiddhi («Prova dell'assenza di azione»), esamina alcune possibili soluzioni pratiche, tra cui la ricerca della pura conoscenza della realtà ultima e la ricerca della conoscenza combinata all'attività rituale e morale come alternative all'azione e al desiderio che la muove. In chiave prettamente teistica, Rāmānuja considera il summum bonum come l'attitudine di servizio nei confronti di Dio, provocata unicamente da abbandono a Lui. Nella tradizione di Caitanya, in particolare negli scritti di Jīva Gosvāmin (→ Vedānta), un totalmente altruistico amore per Dio è definito come «quinto p.» ed è considerato l'unico genuino obiettivo spirituale della vita umana. Secondo B.K. Matilal, un aspetto significativo dello schema dei quattro p. è la giustapposizione su un medesimo livello di dharma, artha, kāma e mokṣa, che ridimensiona in qualche modo l'aura di religiosità e misticismo con cui viene spesso avvolto lo stereotipo odierno dell'induismo.

Rasa

Termine sanscr. polisemico che indica l'esperienza estetica nella drammaturgia e nella poetica indiane. La teoria estetica del r. nasce in ambito teatrale e si estende poi alla poetica, che ne fa il suo concetto cardine, quindi alla musica e ad altre arti.

La formulazione di Bharata. Il più antico trattato di drammaturgia indiana a noi pervenuto è il Nāṭyaśāstra («Trattato di drammaturgia», ca. 200-400 d.C.) attribuito a Bharata, autore semilegendario. In 37 capitoli e circa 5000 versi questo testo tratta nel dettaglio tecniche e convenzioni di composizione, recitazione, danza e musica. Il sesto capitolo presenta l'embrione della teoria del r. e darà luogo a una fertile tradizione esegetica con varie interpretazioni e applicazioni letterarie, psicologiche e teologiche. Bharata elenca otto tipi di r.: erotico (śrṅgāra), ilare (hāsya), tragico (kāruṇa), furioso (raudra), eroico (vīra), terribile (bhayānaka), repulsivo (bibhātsa) e meraviglioso (adbhūta). L'esperienza del r., secondo la formulazione del cosiddetto «aforisma del r.», avviene grazie alla concomitanza di quattro fattori: un'emozione primaria (sthāyin) già presente nel fruitore in potenza, condizioni causali (vibhāva), determinati sintomi (anubhāva) ed emozioni transitorie (vyabhicārin). In corrispondenza degli otto tipi di r. ci sono otto rispettive emozioni primarie. Le condizioni causali sono di due tipi: la causa materiale, ossia il sostrato del r., suddiviso a sua volta in soggetto del r. e oggetto del r., e gli stimoli scatenanti esterni, per es., nel caso del r. erotico, i profumi della primavera, il canto del cuculo, la luna piena, ecc. I sintomi del r. sono descritti in liste di trasformazioni emotive e fisiche tipiche di ognuno dei r., per es. brividi, pelle d'oca, sudorazione, ecc. nel caso del r. erotico. Le emozioni transitorie sono stati mentali come apprensione, gelosia, impazienza, ecc. Gli autori successivi accettano in gran parte questo schema, pur interpretandolo e applicandolo in modo diversificato soprattutto in merito

all'eziologia e alla priorità dei quattro tipi di fattori, alle condizioni necessarie per la presenza dello stato stabile (innata o culturalmente indotta) e alla disposizione alla fruizione da parte dei possibili soggetti implicati nell'esperienza estetica, cioè l'autore, l'attore, il personaggio rappresentato e lo spettatore. Ānandavardhana nello Dhvanyāloka (9° sec.) e Abhinavagupta (10°-11° sec.) nei suoi commenti allo Dhvanyāloka e al Nāṭyaśāstra aggiungono agli otto r. di Bharata il r. della quiete interiore (śānta).

L'anima della poesia. La definizione di composizione poetica è un tema molto sentito nella poetica indiana e i trattati iniziano per lo più proprio con un dibattito sull'essenza distintiva della poesia. A differenza di altri autori che vedono lo specifico poetico nella struttura formale, nelle caratteristiche ornamentali o in fattori stilistici, Ānandavardhana individua tale specificità in una particolare funzione linguistica che chiama vyañjanā, «suggerione» o «manifestazione» di un significato non esplicito. I grammatici (→ Vyākaraṇa) avevano già individuato due funzioni linguistiche, una latrice del significato letterale e l'altra del significato traslato (→ lakṣaṇā). Nell'espressione 'il villaggio sul Gange', per es., il significato letterale è escluso per l'impossibilità della presenza fisica del villaggio sopra il fiume e induce a propendere per il senso traslato del villaggio sulla riva del fiume. La suggerione poetica, grazie a elementi contestuali, aggiunge ulteriori strati semantici come la purezza e la santità del villaggio, dovuto alla sua prossimità al fiume sacro. Ānandavardhana chiama questo riverbero di significati dhvani («risonanza») e lo identifica come anima della poesia. Nel suo commento ad Ānandavardhana Abhinavagupta sviluppa l'idea che l'essenza dello dhvani è proprio il rasa. Abhinavagupta è considerato il più autorevole commentatore sia di Bharata sia di Ānandavardhana e la sua interpretazione è il modello di partenza di gran parte della speculazione successiva.

L'applicazione teologica. Ad Abhinavagupta si deve anche la concezione di esperienza del r. assimilata a esperienza ultramondana dell'Assoluto, poi ripresa da importanti autori successivi come Mammāṭa Bhaṭṭa, Viśvanātha e Gaṅgādhara, con una descrizione di tale esperienza che utilizza un lessico mutuato da quello utilizzato in Advaita Vedānta per indicare lo stato di identificazione con il brahman. Il climax dell'assorbimento nell'opera d'arte è per Abhinavagupta l'assaporamento del r. in cui si hanno una pace interiore (ātmaviśranti) e una suprema beatitudine (paramānānda) libera da dualità e condizionamenti mondani.

L'applicazione teologica del r. diventa un elemento importante anche in tradizioni teistiche più tarde, in partic. nei trattati del pensatore dell'Advaita Vedānta Madhusūdana Sarasvatī e del kṛṣṇaita Rūpa Gosvāmin (16° sec.) (→ Vedānta). Se nel caso di Abhinavagupta l'esperienza del r. era detta trascendente (alaukika, → loka) e veniva paragonata alla realizzazione dell'Assoluto in chiave monistica, nella teologia kṛṣṇaita di Rūpa Gosvāmin la teoria del r. diventa la chiave interpretativa di ogni atto divino e mondano, con una distinzione tra r. materiali e spirituali, l'introduzione della devozione (bhakti) come r. ultimo e l'estensione dell'esperienza estetica al theatrum mundi, al di là dei confini dell'arte.

Śabda

Termine sanscr. che indica il linguaggio sotto il profilo linguistico ed epistemologico, ossia in quanto mezzo di valida conoscenza (pramāṇa). Le scuole filosofiche indiane si dividono fra chi interpreta ś. (in quanto pramāṇa) come la testimonianza di un autore degno di fede (āptavacana) e chi lo interpreta come comunicazione linguistica prescindente da un autore (śāstra). In questo secondo caso, ś. di fatto coincide con il Veda, cui alcune scuole teiste (per

es., il Viśiṣṭādvaita Vedānta) aggiungono i propri testi sacri. All'origine di tale direzione interpretativa è la riflessione della Mīmāṃsā, che riconosce a ś. un valore intrinseco, legato al suo naturale potere di evocare un significato, potere che può essere interrotto solo provvisoriamente dai dubbi legati al suo autore, umano e quindi fallibile in quanto umano. Il valore di śāstra, inoltre, viene da queste scuole limitato alla sfera dell'ultrasensibile. Śāstra diviene quindi il corrispettivo della percezione sensibile (pratyakṣa) e i loro campi di applicazione (ultrasensibile e sensibile) sono complementari e privi di ogni possibile sovrapposizione (→ Mīmāṃsā). Tale complementarità è accentuata dalla Mīmāṃsā dal riconoscere all'ultrasensibile una dimensione diversa dal sensibile, poiché, mentre il sensibile è per definizione presente, l'ultrasensibile è detto essere intrinsecamente futuro (così per Kumārila) o esistente soltanto in quanto 'dover essere' (così per Prabhākara). Ś. come āptavacana è invece accettato come mezzo di valida conoscenza distinto, da Nyāya, Sāṅkhya, Giainismo e alcune scuole buddiste (per es., lo Yogācāra), mentre è ricondotto a un caso di inferenza (anumāna) da Vaiśeṣika e Pramāṇavāda. Queste ultime considerano l'āptavacana un'inferenza perché per accettare una testimonianza linguistica è necessario – sostengono – passare per il tramite dell'affidabilità del suo autore. Si sostiene cioè che per passare da «Y dice che x» a «x» si debba utilizzare come probans (liṅga, → anumāna) l'affidabilità di Y, ottenendo uno schema di questo tipo: x è vero, perché lo ha detto Y, il quale è affidabile, come si è dimostrato nel caso della sua frase z. Replica il Nyāya, principale sostenitore di āptavacana come mezzo di valida conoscenza distinto, che l'affidabilità è sì un criterio indispensabile per un āptavacana valido, ma non è possibile formulare un'inferenza corretta riguardo una testimonianza linguistica giacché per poter passare da una frase pronunciata al dato di fatto che esprime ci si troverebbe ad avere a che fare con due probans: l'affidabilità del parlante e la relazione fra un vocabolo e il suo significato. Per tutti i sostenitori di ś. come āptavacana, a ogni modo, non esiste una differenza radicale fra comunicazioni linguistiche ordinarie e testi sacri, giacché anche questi fondano la propria validità sul loro autore (Dio, Mahāvīra Jina o il Buddha). Ne consegue anche una non distinzione radicale fra l'ambito dell'una e dell'altra. Non a caso il Nyāya fonda la validità del Veda mostrandone l'affidabilità in ambiti ordinari, per es., la cura di veleni (contro i quali alcuni mantra vedici si dimostrano efficaci). Peculiare è infine la posizione della Prabhākara Mīmāṃsā, che sostiene la validità del Veda per quanto riguarda l'ultrasensibile, mentre nega la validità autonoma delle comunicazioni linguistiche riguardanti l'esperienza ordinaria (loka), che considera casi di inferenza.

Śaivasiddhānta

Scuola religiosa e filosofica nata nel Kashmī'r e da lì diffusasi nel Sud dell'India, dove viene profondamente influenzata da correnti locali di bhaktī. È difficile collocare cronologicamente gli esordi della scuola, ma è possibile delineare un'evoluzione comune ad altre scuole kashmīre (→ Abhinavagupta; Utpaladeva) e indiane in genere (→ Rāmānuja) per cui a un primo momento prettamente religioso, in cui si riflette solo sui testi sacri riconosciuti dalla scuola, si passa a una speculazione filosofica più ampia e in grado di competere con i vari darśana indiani. Fra i primi autori della scuola c'è Sadyojyotiḥ (il cui terminus ante quem è una citazione in Somānanda, collocabile fra fine 9° e prima metà del 10° sec.), mentre posizioni filosoficamente più elaborate si trovano in Bhaṭṭa Nārāyanakaṅṭha, autore di un commento a uno dei testi sacri dello Ś., e più ancora in suo figlio Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha (950-1000 ca.), autore di commenti a testi sacri e a opere di Sadyojyotiḥ. Ultimo grande

esponente della scuola in Kashmī'r è Aghoraśivācārya (una delle cui opere è datata 1157-58). Lo Ś. si distingue dall'Advaita Vedānta e dalla maggioranza delle scuole scivaite kashmīre per il suo dualismo. Dio, il mondo e le anime individuali, sostiene lo Ś., sono entità distinte. Dio è distinto dal mondo e non entra direttamente in contatto con la materia, ma colloca a plasmarla un'anima già emancipata. Inoltre, la distinzione fra Dio e le anime individuali non è illusoria, poiché Dio solo è caratterizzato da sempre da illimitatezza spaziale e temporale e da onniscienza e onnipotenza. Al contrario, le anime individuali possono ottenere onniscienza e onnipotenza una volta eliminati i legami cui sono sottoposte, ma anche una volta raggiunta la liberazione (mokṣa) restano distinte da Dio in cui tali aspetti erano da sempre presenti. Appartengono a Dio cinque tipi di operazioni: creazione, mantenimento e distruzione (riferite al mondo), offuscamento e grazia (riferite alle anime individuali). Le anime individuali sono dette paśu (letteralmente «bestie in cattività») per enfatizzare la loro totale dipendenza da Dio e perché vincolate da tre legami: karma, māyā e il fondamentale, mala. Mala («maculazione») ottenebra infatti l'anima individuale oscurando l'onniscienza e l'onnipotenza che altrimenti le sarebbero proprie. Mentre le altre scuole scivaite kashmīre considerano tale limitazione dell'anima individuale una conseguenza di avidyā (nescienza, ossia l'oblio della fondamentale identità con Dio), per lo Ś. mala è una sostanza materiale e non può quindi essere eliminata semplicemente con una conoscenza corretta, ma richiede un'azione che la cancelli. Gli autori dello Ś. ricorrono alla similitudine di una cataratta che debba essere rimossa da un medico e spiegano che Dio stesso deve operare sull'anima (eventualmente per il tramite di un maestro) per eliminare mala. Il legame dell'anima con mala è senza inizio (→ saṃsāra). L'esistenza del mondo è dunque necessaria e dettata dalla Grazia di Dio per permettere alle anime individuali di liberarsi di mala. Una volta calate nel mondo, le anime acquisiscono gli ulteriori legami di karma e māyā, ma allo stesso tempo tramite la fruizione (bhoga) possono consumare il karma accumulato e far maturare mala fino al punto in cui sia possibile per Dio o per il maestro suo intermediario cancellarla mediante l'iniziazione. Nell'opera che dedica alla liberazione, il commento alle Mokṣakārikā di Sadyojyotiḥ, Rāmakaṇṭha dimostra l'esistenza di Dio sulla base di argomenti cosmologici (soprattutto perché il mondo è un prodotto e richiede quindi una causa).

Sāṃkhya (PROPR. SAÑKHYA)

Sistema filosofico indiano.

Storia. Il S. è probabilmente il più antico fra i sistemi filosofici indiani. Elementi di S. si trovano già nelle Upaniṣad più antiche (soprattutto nella Chāndogya Upaniṣad, 6.4), e un sistema già definibile come S. ma teista è esposto nel Mahābhārata. Il S. è inoltre la filosofia di riferimento dei Purāna (testi mitologico-religiosi fondamentali nella vita religiosa indiana). La scuola viene poi sistematizzata successivamente (ed è a questo livello che si farà riferimento qui), ma elementi di filosofia del S. permangono inoltre in gran parte dei sistemi indiani, dallo Yoga classico (che si fonda sulle Sāṃkhyakārikā) al Vedānta e alle scuole scivaite. Il testo base del S. come sistema si chiama Sāṃkhyakārikā («Succinta esposizione metrica del Sāṃkhya», di Īśvaraḥṛṣṇa, collocabile almeno a 350 ca., terminus ante quem è la traduzione cinese del 560, che già contiene un commento e deve perciò essere parecchio successiva alla loro composizione) e, al contrario dei testi fondamentali degli altri sistemi, è in versi e non in sūtra e non è il più antico testo che faccia riferimento alla scuola Sāṃkhya.

Sul piano filosofico, il suo principale commento è la *Yuktidīpikā* («La lampada del ragionamento», di Rajana Gopalaka, forse 6° sec.). Forse del 14° sec. è l'altro commento di rilevanza filosofica, il *Jayamaṅgala*, forse di Śāṅkarārya, un keralese autore anche di un subcommento allo *Yogasūtra*. Successivamente, il S. non viene più rappresentato come scuola autonoma e trova spazio soltanto all'interno delle riletture di autori vedāntin, i quali enfatizzano gli elementi di somiglianza fra il S. e il proprio sistema (→ *puruṣa*).

Epistemologia. Del S. preclassico sono rimasti solo frammenti preservati in altre opere (soprattutto in *Dignāga* e nel giainista *Mallavādin*), da cui comprendiamo però la centralità che esso ebbe nell'evoluzione dell'epistemologia indiana, e specialmente della teoria dell'inferenza. Risale a *Varṣaganya* (forse 1°-4° sec.) la prima definizione di percezione sensibile come «il funzionamento dell'organo auditivo e degli altri» e la teoria delle sette connessioni (proprietario-proprietà, ecc.) sulla base delle quali formulare un'inferenza corretta. Nel S. classico, le *Sāṃkhyakārikā* riconoscono tre mezzi di conoscenza: percezione sensibile (*pratyakṣa*), inferenza (*anumāna*) e testimonianza autorevole (*āptavacana*, → *śabda*). Come il *Nyāya*, il S. accetta perciò la parola come strumento conoscitivo purché pronunciata da un parlante esperto e affidabile. Il S. si caratterizza però fra i sistemi indiani per la centralità dell'inferenza (*anumāna*). Le *Sāṃkhyakārika* spiegano infatti che l'inferenza può conoscere anche ciò che non è percepibile, e ciò sulla base di un procedimento che generalizza a partire da quanto è percepibile (un esempio è la generalizzazione della relazione di causa-effetto). In questo il S. si pone in aperto dissenso rispetto all'atteggiamento delle altre scuole brahmaniche che sostengono invece che l'inferenza si applichi solo agli oggetti conoscibili tramite percezione o che facciano riferimento alla parola come strumento conoscitivo (*śabda*), mentre il trascendente deve essere conosciuto solo per il tramite della parola come strumento conoscitivo e/o dell'intuizione intellettuale (*yogipratyakṣa*). Di fatto nelle *Sāṃkhyakārika* l'inferenza è usata sistematicamente per fondare gli assunti principali della metafisica e dell'ontologia della scuola, primi fra tutti *puruṣa* e *prakṛti* (che è immanifesta, → oltre *Ontologia*).

Ontologia. S. significa letteralmente «enumerazione», e il termine allude a una delle caratteristiche della scuola, ossia l'enumerazione di 25 principi. Di questi, i primi due sono (1) *puruṣa*, o «spirito», la pura coscienza; (2) *prakṛti*, la natura primordiale. Solo questi due primi principi esistono indipendentemente e sono per sempre separati l'uno dall'altra. I restanti 23 principi, in ordine dal più sottile al più grosso, sono evoluzioni di *prakṛti*. Questi sono, a livello psichico: (3) intelletto (*buddhi*); (4) senso dell'io (*ahaṅkāra*); (5) mente come senso interno (*manas*). Seguono i sensi: (6) udito; (7) tatto; (8) vista; (9) gusto; (10) olfatto. Seguono le facoltà di azione: (11) parola; (12) prensione (*pāṇi*, letteralmente «mano»); (13) mozione (*pāda*, letteralmente «piede»); (14) escrezione; (15) procreazione. Poi, i cinque elementi sottili, oggetto dei sensi: (16) suono (*śabda*); (17) qualità tangibile; (18) forma-colore; (19) gusto; (20) odore. Infine, i cinque elementi grossi: (21) spazio o etere; (22) vento o aria; (23) fuoco; (24) acqua; (25) terra. *Puruṣa* (→) e *prakṛti* (→) esistono al di fuori di spazio e tempo e sono increati e coeterni. Sono di conseguenza anche semplici, indivisibili, senza parti. La loro relazione è di compresenza, nel senso che esistono affiancati, per così dire (poiché in realtà non esistono nello spazio), ma senza entrare in rapporto. La pura coscienza è intrinsecamente inattiva, mentre la natura è intrinsecamente attiva. Essa è cioè intrinsecamente una natura *naturans*, costantemente generante e genera appunto i 23 principi al di sotto di sé. Questi sono ordinati, come accennato, dal più sottile al più grosso. Quindi, fino agli ultimi cinque si sta parlando ancora di funzioni o di qualità, a prescindere dalla loro

materialità. L'opposizione fra prakṛti e puruṣa non è quindi un'opposizione fra psiche e materia. La natura naturans esiste inoltre al di fuori dello spazio, che appare solo come ventunesimo elemento. Essa è appunto chiamata anche avyakta, o «immanifesto», in contrapposizione ai successivi 23 principi che sono manifesti, vyakta. Solo poi i principi dal 21 al 25 occupano uno spazio fisico. Le facoltà sensoriali e le facoltà d'azione, invece, denominano una facoltà a prescindere dal suo locus fisico. La vista, cioè, esiste a prescindere dal suo localizzarsi nell'occhio fisico (il quale è costituito, come ogni corpo, dagli elementi grossi) e così la mozione o la prensione. Un esempio immediatamente evidente è quello del gusto, dato che è chiaro che la facoltà del gusto esista a prescindere dalla sua localizzazione materiale nella lingua, giacché è possibile perdere il senso del gusto pur mantenendo la lingua. Similmente, forma, colore, odore, ecc. esistono a prescindere dal sostrato materiale in cui poi si trovano di fatto nel mondo.

Liberazione. La liberazione (mokṣa o kaivalya, letteralmente «isolamento») equivale per il S. proprio al riconoscimento della separazione da sempre e per sempre di prakṛti e puruṣa. Ciò significa che di fatto non 'avviene' alcuna liberazione. La liberazione è solo il riconoscimento di uno stato che già era presente ab aeterno. Come però può avvenire tale riconoscimento? Ciascuno di noi in quanto puruṣa è in realtà già libero, ma in quanto esseri individuali ci crediamo legati perché ci pensiamo individuati in un corpo fisico, ci riconosciamo in quanto 'io', ossia siamo all'interno del quarto principio, o ahankāra. L'inattività del puruṣa fa però sì che, di fatto, per riconoscere che siamo da sempre liberi possiamo contare solo su prakṛti. È questa che, allo stesso tempo, ci imprigiona e ci libera. In quanto 'io' individuali siamo parti di prakṛti e quindi suoi prigionieri, ma in quanto essenzialmente coscienza siamo da sempre e per sempre liberi. Dobbiamo solo acquisire coscienza di tale stato e quindi della separazione eterna fra noi (non in quanto 'io' individuali, bensì come pure coscienze) e prakṛti. Possiamo realizzare tale separazione nel momento in cui prakṛti ci si mostra e vediamo quanto essa sia diversa dal nostro essere coscienza. Prakṛti è quindi il nostro carceriere, ma anche l'impresaria di uno spettacolo grandioso (l'intera creazione e il suo dispiegarsi) che ha come unico scopo quello della nostra liberazione. Il suo mostrarsi a noi nella sua creatività ha infatti appunto lo scopo che noi prendiamo coscienza del nostro essere differenti. Ci si potrebbe chiedere perché prakṛti operi in direzione della nostra liberazione. In senso stretto, prakṛti non opera a tale scopo poiché, in quanto incosciente, non ha scopi. Tale è però la natura delle cose, da sempre.

Samsāra

Concetto chiave delle religioni e filosofie indiane, designa il ciclo delle rinascite opposto all'uscita da questo (mokṣa o nirvāṇa). Il s. è considerato senza inizio. Fino all'arrivo di influenze cristiane, infatti, l'intera filosofia indiana tende a rifuggire dal concetto di creazione e rigetta l'idea di un inizio nel tempo, che le appare come un postulato indimostrabile e spesso contraddittorio poiché presuppone un passato diverso dal presente a noi noto, ma per il quale non è possibile ottenere alcuna prova, giacché è per definizione irraggiungibile dai mezzi di valida conoscenza (pramāṇa). Quelli fra i pramāṇa che si basano direttamente o indirettamente sui dati sensibili, infatti, non possono cogliere se non il presente, mentre la comunicazione linguistica (śabda) non parla di un inizio del tempo. Per le scuole buddiste, coinvolti nel s. sono esseri umani e divini, mentre il giainismo allarga il s. a piante ed esseri apparentemente inanimati come le rocce. Tracce di tali idee sono presenti anche nei Purāṇa,

mentre la maggioranza delle scuole filosofiche (darśana) contestano tali affermazioni sulla base dell'assenza, in piante e rocce, della capacità di esperienza (bhoga) consapevole. Possono uscire dal s., di regola, solo gli esseri umani, giacché solo nell'esistenza umana sofferenza (duḥkha) e piacere si bilanciano. Nelle esistenze divine, il piacere è tanto intenso che nessuno si dedica all'uscita dal s., mentre nelle esistenze animali (o vegetali e minerali) la sofferenza è troppo intensa per permettere di dedicarsi ad altro che alla sopravvivenza.

Saṃskāra

Traslitt. del termine sanscr. (letteralmente «fattore purificante») usato in varie accezioni tra cui «disposizione interiore», «traccia mnestica» e «purificazione rituale». Nel buddismo (→ Theravāda) i s. sono le impressioni lasciate del karma passato che causano i fenomeni presenti. In partic., per i Vijñānavādin (→ Yogācāra) i s. formano la «coscienza deposito» (ālayavijñāna) in cui si accumulano le tracce delle azioni passate; ciò che accade nel presente è una modificazione di tale coscienza. In Nyāya e in Vaiśeṣika (→), a partire da Praśastapāda (5° sec. d.C.), il s. è la disposizione latente, una delle 24 qualità, e si suddivide a sua volta in tre tipi: inerzia, elasticità e traccia psichica (bhāvanā). La prima e la seconda sono considerate qualità inerenti a universali. L'inerzia spiega la continuità del moto di una sostanza in una determinata direzione, mentre l'elasticità è la tendenza di certi oggetti, come il ramo di un albero, a riprendere autonomamente la posizione originale quando la sollecitazione esterna viene meno. La traccia psichica è la disposizione attitudinale degli individui, una qualità inerente al sé (ātman), che è prodotta da esperienze singole o abitudinarie ed è anche un elemento cardine del meccanismo della memoria. Nel senso di purificazione rituale, in Mīmāṃsā il s. è considerato una caratteristica degli ingredienti sacrificali, per es. la purificazione dei chicchi di riso tramite aspersione, qualità necessaria per il loro uso a scopo rituale. Per il Nyāya, invece, il s. inerisce comunque al fruitore del sacrificio e non all'oggetto purificato, perché è la persona a beneficiare del karma positivo accumulato mediante la purificazione. Il termine s. ha anche rilevanza linguistica, in partic. nella teoria fonemica della significazione tematizzata in prima istanza da Śābara (→ Mīmāṃsā) e discussa soprattutto nel dibattito successivo che coinvolge Mīmāṃsā, Vyākaraṇa e Nyāya (→ sphoṭa): la percezione uditiva di ogni fonema produce in sequenza i s. dei singoli fonemi di una parola; tali s. rendono possibile la memoria sequenziale dei fonemi, che insieme alla percezione dell'ultimo fonema permette la veicolazione del significato dell'intera parola.

Scivaismo

Corrente religiosa dell'induismo che riconosce Śiva come divinità somma. Sul piano filosofico, le scuole dello s. si oppongono a quelle del viṣṇuismo per una più o meno accentuata tendenza monista, la cui forma estrema nega ogni differenza fra coscienza individuale e coscienza universale, identificata con Śiva (→ Abhinavagupta, Śaivasiddhānta, Utpaladeva).

Upamāna

Strumento di valida conoscenza (→ *pramāṇa*) consistente in un'analogia e accettato come strumento indipendente da *Nyāya* e *Mīmāṃsā*, mentre le altre scuole filosofiche lo riconducono a parola come strumento conoscitivo (*śabda*) e inferenza (*anumāna*). Nella sua forma di base, viene definito nel *Nyāyasūtra* come «lo strumento che permette di stabilire ciò che si vuole stabilire in base alla somiglianza con qualcosa di ben noto». Secondo l'esempio che poi diverrà standard, si conoscerebbe così un *gavaya* (bovino selvatico) sulla base della sua somiglianza con una mucca. Ma tale impostazione può essere criticata, perché in effetti la conoscenza che si ha del *gavaya* prima di averlo visto è solo vaga. Il commento al *Nyāyasūtra* illustra perciò l'esempio parlando di un cittadino cui venga detto che un *gavaya* è simile a una mucca e che poi si rechi effettivamente nella foresta. Nel vedere un *gavaya*, capisce che a questo si riferivano le parole che ha udito e lo conosce come *gavaya*. Nel commento al *Mīmāṃsāsūtra*, però, si sostiene che la conoscenza del *gavaya* una volta giunti nella foresta è dovuta a percezione sensibile (*pratyakṣa*) e non a u.; questo deve perciò riferirsi alla conoscenza del fatto che «una mucca è simile a un *gavaya*» conseguita da chi, precedentemente edotto sulla somiglianza del *gavaya* a una mucca, veda finalmente un *gavaya*. Infatti, un mezzo di valida conoscenza deve, secondo la *Mīmāṃsā*, permettere di conoscere qualcosa di nuovo, ma la conoscenza del *gavaya* una volta visto è dovuta alla percezione diretta, mentre quella della sua somiglianza a una mucca è dovuta alla Parola come strumento conoscitivo di chi abbia detto al cittadino che «un *gavaya* è simile a una mucca». L'unico oggetto che resta all'u. è perciò la somiglianza della mucca con il *gavaya*. Nel suo subcommento, Kumārila specificherà ulteriormente che l'oggetto di u. è la mucca in quanto qualificata dalla somiglianza con un *gavaya*, così come l'oggetto dell'inferenza (→ *anumāna*) è una montagna qualificata dal fuoco (il quale, nella sua forma generale, è già noto). Forse proprio a causa di queste limitazioni, l'u. ha avuto un ruolo secondario nell'epistemologia indiana.

Upaniṣad

Classe di testi parte del Veda e afferenti perciò ciascuno a una delle quattro *Samhitā* (→ Veda), la cui composizione attraversa vari secoli. Le U. sono anche dette *vedānta*, termine che significa letteralmente «fine del Veda» nel senso di «parte finale», ma interpretato da alcune scuole come «compimento del Veda». Con lo stesso nome di *Vedānta* viene chiamata anche la scuola dell'Uttara *Mīmāṃsā* (→ *Mīmāṃsā*), poiché questa si concentra sull'esegesi delle U. e non della parte sacrificale del Veda. Sul piano formale, molte U. si caratterizzano per la forma dialogica (→ *Yājñavalkya*). Fra le più autorevoli (anche per i commenti che dedicheranno loro i fondatori delle varie correnti del *Vedānta*) sono alcune delle più antiche U., la *Bṛhadāraṇyaka*, la *Chāndogya*, la *Taittirīya*, l'*Aitareya*, la *Kauṣitaki* e la *Kena*. Esse contengono elementi che verranno diversamente sviluppati e interpretati, ma che resteranno essenziali per il successivo sviluppo della filosofia indiana. Anzitutto, la riflessione sul sacrificio condotta nei *Brāhmaṇa* (→ Veda) e che tendeva a interiorizzarsi negli *Āraṇyaka* si traduce in una lettura mistica e cosmica del sacrificio, interpretato come metafora del mondo o come attività interiore. Dalla corrispondenza fra un'attività creatrice interna ed esterna derivano detti leggibili in chiave non dualista (*advaita*), come il famoso *tat tvam asi* («Tu sei quello»), in cui il principio soggettivo viene equiparato al *brahman* universale. Le varie correnti del *Vedānta* si divideranno sul diverso grado di realtà riconosciuto a queste due entità e sul modo di intendere la loro equiparazione. A tal fine, le correnti del *Vedānta*, oltre alle U. su menzionate, citeranno varie altre U., prediligendo a seconda della propria impostazione

quelle a tendenza teista o monista. In generale, nelle U. si preferisce alla via di salvezza consistente nel sacrificio rituale (karmamārga) implicita nei Brāhmaṇa una via che si basa sulla conoscenza (jñānamārga). Il contenuto di tale conoscenza salvifica è l'illusorietà (variamente interpretata) del mondo fenomenico e la realtà assoluta del brahman (identificato con Dio o con un ātman universale). Pure upaniṣadica è la risemantizzazione del termine karma (→) che non indica più soltanto l'atto sacrificale, bensì anche l'azione individuale e il suo costituire per ognuno la causa di conseguenze future (anche se manca nelle U. una teoria della retribuzione karmica pienamente sviluppata). Altri fra gli studiosi contemporanei interpretano invece le U. come originate principalmente da correnti religiose alternative ai Veda e legate agli ambienti da cui successivamente sorsero anche buddismo e giainismo. A favore di tale interpretazione, fra l'altro, è la presenza fra gli interlocutori nelle U. di molti personaggi non di casta brahmaṇica.

Vaiśeṣika

Tradizione filosofica indiana fondata sui Vaiśeṣikasūtra (probabilmente precedenti al 1° sec. d.C.) attribuiti al saggio Kaṇāda. Il più antico trattato successivo pervenuto è quello di Praśastapāda (6° sec.), il Padārthadharmasaṅgraha, ispirato ai Vaiśeṣikasūtra e a sua volta commentato da importanti autori successivi come Vyomaśiva e Śrīdhara (10° sec.). Tra le più influenti opere V. ci sono anche la Kiraṇāvalī di Udāyana (11° sec.), anch'essa un commento del Padārthadharmasaṅgraha, e la Nyāyalīlāvātī di Vallabha (12° sec.), un trattato indipendente. Un'altra opera degna di nota è il Daśapadārthaśāstra di Candramati (5° sec.), una versione modificata del sistema di Kaṇāda. Il V. si presenta già dagli albori come complementare al Nyāya (→), del quale tende ad assorbire i dettami epistemologici e al quale trasmette idee metafisiche e ontologiche. La principale preoccupazione del V., infatti, è l'indagine del mondo alla ricerca delle categorie (padārtha) (→ prameya) primarie della realtà, che è concepita come indipendente dall'esperienza soggettiva. Nella formulazione di Kaṇāda, esistono sei categorie: sostanza, qualità, movimento, generalità, specificità e inerenza. A queste se ne aggiungerà più tardi una settima, cioè assenza, con l'implicazione che le prime sei sono invece forme di presenza. L'inclusione dell'assenza nella lista delle categorie primarie avviene nel periodo di Śrīdhara e Udayana, benché fosse già compresa come categoria indipendente nel sistema in dieci categorie di Candramati. Tali categorie, a loro volta suddivise in sottocategorie, sono derivate da constatazioni empiriche o ragionamenti inferenziali e sono intese in senso estensionale e realista. Il V. identifica nove tipi di sostanza, cinque materiali e capaci di moto (terra, aria, fuoco, acqua e manas) (→ puruṣa), e quattro immateriali e onnipervadenti (tempo, spazio, etere e ātman, il sé). La seconda categoria, la qualità, comprende colore, sapore, odore, tatto, numero, dimensione, separazione, contatto, disgiunzione, lontananza, prossimità, peso, fluidità, viscosità, suono, conoscenza, piacere, dolore, attrazione, avversione, sforzo, merito, demerito, attitudine disposizionale. Di queste 24, però, Kaṇāda ne elenca solo 17 e autori più tardi, come Raghunātha Śiromaṇi (→), presentano dubbi sulla congruità della lista e della qualità come categoria indipendente. La terza categoria, il movimento, non è accettata come categoria indipendente da alcuni autori, tra cui Bhāsarvajña, che ritengono più logica una sua inclusione tra le qualità in quanto come queste anche il moto inerisce a una sostanza; il dibattito sulla natura sui generis del moto verte soprattutto sulla scansione dei momenti elementari di un dato movimento, che se inteso come temporalmente statico può essere assimilato alla qualità, mentre se concepito come composto da una serie di momenti,

acquisirebbe uno status separato da essa. La quarta categoria, generalità, e la quinta, specificità, nel primo V. erano probabilmente intese come concetti relativi di genere e specie. In seguito, però, la generalità finirà per denotare gli universali, considerati reali, indipendenti e permanenti (→ universali, teorie indiane degli); come la generalità anche la specificità (viśeṣa, da cui il termine V.), diventa concetto da relativo ad assoluto, inteso come la specificità ultima che permette di distinguere l'individualità di ogni sostanza, fino al livello atomico. La sesta categoria, inerenza, è alla base della teoria delle relazioni di Nyāya e V.; l'inerenza è definita da Praśastapāda come la relazione tra due entità inseparabili (ayutasiddha) e invariabilmente compresenti, e spiega la relazione con la sostanza delle categorie qualità, moto, generalità e particolarità, oltre alla relazione della generalità con qualità e movimento. La settima categoria, l'assenza, è secondo la maggior parte degli autori di quattro tipi: assenza antecedente all'origine di un'entità; assenza posteriore alla distruzione di un'entità; assenza reciproca tra due entità; assenza assoluta nel passato, presente e futuro. Ogni assenza, per es. l'assenza di un vaso sul tappeto, ha necessariamente un «contropositivo» (pratiyogin) realmente esistente, il vaso, e un sostrato, il tappeto. Quindi non si potrà parlare, in senso tecnico, di «assenza del figlio di una madre sterile», a causa dell'incongruenza tra contropositivo e sostrato (→ anche Navyanyāya).

Veda

Insieme di testi sacri indiani. Il V. si articola in varie parti: le Saṃhitā (Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, cui si somma più tardi l'Atharvaveda), i Brāhmaṇa, gli Āraṇyaka e le Upaniṣad (dette, per via della loro posizione, vedānta, ossia «fine del V.»). Dal punto di vista storico e linguistico, tali classi di testi sono separate da intervalli di secoli e rappresentano punti di vista anche assai diversi. La filologia odierna colloca il più antico testo vedico, il Ṛgveda, tra la seconda metà del 2° millennio a.C. e l'inizio del 1°, ma l'assenza di dati archeologici impedisce di confermare tali datazioni e le scuole filosofiche e religiose indiane non prendono in alcuna considerazione la stratificazione cronologica del V., interpretandola in modo sincronico, e considerando questi testi come un'unità che affronta da vari punti di vista un unico tema, il sacrificio. Ciò fa sì che i testi di Grammatica (Vyākaraṇa) come il Mahābhāṣya di Patañjali descrivano il sanscrito come diviso in due livelli, da una parte il linguaggio vedico, dall'altra quello della comunicazione ordinaria (loka). Tale divisione ha un'efficacia sociolinguistica dal momento che la classe sacerdotale utilizza il V. per la celebrazione di sacrifici, pur non parlando normalmente in vedico. L'interpretazione unitaria del V. si basa sul fatto che dalle Saṃhitā sono tratti i mantra, ossia le formule pronunciate durante i sacrifici, i Brāhmaṇa descrivono invece i sacrifici stessi e gli Āraṇyaka e le Upaniṣad presentano un'interiorizzazione del sacrificio attraverso, in primis, il controllo del respiro. Secondo la Mīmāṃsā, il V. si compone principalmente di formule rituali (mantra), passaggi narrativi - (arthavāda) e prescrizioni. Solo queste ultime hanno un valore epistemologico autonomo, mentre gli arthavāda sono ancillari alle prescrizioni e possono essere compresi solo assieme a queste. Per es., passi come «Vāyu è il più rapido fra gli dei» non parlerebbero di un dio effettivamente esistente e andrebbero compresi come complementi della prescrizione di offrire a Vāyu un certo sacrificio, essendo rassicurati che il risultato connesso nel V. al sacrificio verrà ottenuto celermente. Tramite tale principio ermeneutico, la Mīmāṃsā può conciliare, fra l'altro, le proprie posizioni realiste con l'apparente illusionismo di vari passi delle Upaniṣad. Secondo la Mīmāṃsā e il Vedānta, il V. trae la propria validità dal non dipendere da un autore personale, sia egli un uomo o Dio stesso, e non poter quindi essere

condizionato dai suoi difetti (→ Kumāṛila). Il Nyāya, invece, lega il valore epistemologico del V. al suo essere stato pronunciato da un autore affidabile, Dio stesso. Il V. è collettivamente noto come śruti e considerato il fondamento dell'autorità dei testi indicati come smṛti («memoria»), ossia Itihāsa (fra cui il Mahābhārata), Purāṇa, ecc. L'elenco delle smṛti varia a seconda delle scuole e alcune scuole teiste aggiungono anche i propri testi sacri alla śruti.

Vedānta

Denominazione comune a varie correnti filosofiche (→ anche Śāṅkara; Madhva; Rāmānuja; Vedānta Deśika) che si richiamano esplicitamente alle Upaniṣad, di cui sistematizzano in vari modi gli spunti. Particolarmente citato è il detto upaniṣadico tat tvam asi («questo sei tu»), normalmente letto come un'affermazione dell'identità fra il brahman e l'anima individuale. Variamente interpretato dalle varie correnti è il senso di tale identità (uguaglianza assoluta o caratterizzazione reciproca?), fino all'estremo dualismo di Madhva. Il testo aforistico alla base del V. è invece il Brahmasūtra (→), anche detto Vedāntasūtra, frutto di una lunga elaborazione, forse terminata solo nel sec. 5°. Il Brahmasūtra sembra avversare il dualismo del Sāṅkhya sostenendo invece che il mondo fenomenico sia frutto solo dell'evoluzione del brahman. Upaniṣad, Brahmasūtra e Bhagavadgītā costituiscono insieme il triplice fondamento delle scuole vedāntiche, i cui esponenti commentano tutti e tre questi testi, pur divergendo in parte circa le Upaniṣad da accettare come autorevoli.

Advaita Vedānta. È la corrente del V. più nota in Occidente e spesso identificata con il V. tout court. Il primo testo ascrivibile a questa sono le Māṇḍūkya Kārikā (strofe di commento alla Māṇḍūkya Upaniṣad, di cui però non esiste una trasmissione indipendente) attribuite a Gauḍapāda, di cui nulla si sa, ma che si presume vissuto nel sec 6°. Il testo propone un monismo assoluto, secondo cui il mondo fenomenico non è che apparenza (māyā) e la realtà è invece nonduale (advaita). La teoria della causalità (→ causalità, dottrine indiane della) presupposta da Gauḍapāda è dunque un ajātivāda («dottrina della non nascita») poiché in senso stretto nulla sorge realmente dal brahman, che, data la propria natura nonduale, è anche identico all'ātman (principio cosciente). Le Māṇḍūkya Kārikā, specie nel quarto capitolo, mostrano una forte influenza della terminologia del buddismo Mahāyāna, la quale è evidente anche nel più noto esponente della scuola, Śāṅkara (→). Nel panorama della filosofia indiana fino al 10° sec., molto più citato di Śāṅkara è però Maṇḍana Mīśra, a lui coevo e poco successivo a Kumāṛila e Prabhākara, che scrive opere di Advaita V. (soprattutto la Brahmasiddhi), ma anche di Mīmāṃsā (Vidhiviveka e Bhāvanāviveka), oltre alla più citata difesa filosofica dello sphoṭa e del non-dualismo linguistico (śabda-advaita) evocato da Bhartṛhari, la Sphoṭasiddhi. Responsabili della fortuna successiva di Śāṅkara sembrano essere stati i suoi discepoli Sureśvara e Padmapāda e il poligrafo Vācaspati Mīśra (9°-10° sec. ca.), che individuò nell'Advaita V. di Śāṅkara il compimento di tutta la filosofia. Riconducibili all'Advaita V. sono poi Śrīdhara (13° sec.) e Madhusūdana Sarasvatī (16° sec.), ai cui insegnamenti si rifà però anche l'Acintyabhedābheda-vāda. In generale, nella filosofia indiana moderna e contemporanea l'Advaita V. viene spesso letto come la sintesi superiore dei vari punti di vista espressi dai darśana, cioè negli altri sistemi filosofici (→ in proposito Mādhava; Hiriyanna; Mahadevan; Radhakrishnan). Sul piano dottrinale, secondo l'Advaita V. di Śāṅkara il mondo è un'apparenza illusoria (māyā) del brahman, creata dall'ignoranza (avidyā) dell'identità fra sé (ātman) e brahman. Esistono due livelli di realtà (→

Madhyamaka), la realtà pratica e illusoria e quella non-duale, visibile solo dal punto di vista dell'esperienza del brahman. Solo nella prima ha senso parlare di Dio e di mondo.

Svābhāvīkabhedābheda. Per poter render conto dei passaggi dualisti e non-dualisti contenuti in diverse Upaniṣad, Nimbārka teorizza un'intrinseca (svābhāvīka) differenza-nondifferenza (bheda-abheda) fra brahman, anime individuali e materia incosciente. Materia e anime individuali dipendono dal brahman, che è invece assolutamente libero e non contaminato dalle limitazioni di materia e anime. Esso è identificato con Dio ed è il creatore della materia e l'autore per le anime di legami e liberazione (→ Śaivasiddhānta), sicché Nimbārka lo chiama «controllore», mentre l'anima è il fruitore e la materia il fruibile. La teoria della causalità proposta da questa scuola è perciò il pariṇāmavāda del Sāṅkhya, secondo cui l'effetto è una trasformazione della causa. Conseguentemente, Dio è la causa immanente del mondo (inteso come l'insieme di anime e materia incosciente), come per un vaso l'argilla (e non il vasaio, che sarebbe una causa esterna), pur non esaurendosi in questo, come un ragno crea la propria ragnatela da sé stesso pur non identificandosi con questa. La materia e le anime sono reali poiché esistono in Dio come sue potenzialità, non sono cioè mere qualificazioni di Dio (come, secondo gli appartenenti a questa scuola, sosterebbe Rāmānuja). In partic., l'anima esiste come una parte, ossia una potenza, di Dio ed è in questo senso differente e nondifferente da lui. In quanto parte di Dio, ha tutti i suoi attributi, ma velati per l'influenza del karma, che ne determina lo stato di legame. Essa è invece distinta dalla materia (e quindi anche dagli organi di senso e dal corpo che, solo, decade e muore), è di dimensione atomica ed eterna. Dio è percepibile direttamente ai devoti che meditino intensamente su di lui in accordo con i testi vedici (→ Rāmānuja). Sul piano etico, Nimbārka sostiene che la liberazione (mokṣa) sia possibile anche senza rinunciare al mondo, purché si continui a compiere i propri doveri con spirito disinteressato. La datazione controversa di Nimbārka rende difficile stabilire la direzione delle influenze reciproche fra le varie scuole del V. teista. Il commento di Nimbārka al Brahmasūtra è estremamente semplice e non cita altre forme di V., mentre il commento di Rāmānuja confuta una forma di bhedābheda che potrebbe essere ricondotta a Nimbārka. Tuttavia, la maggior parte degli studiosi tendono a considerare Nimbārka debitore di Rāmānuja e a collocarlo prima o dopo Madhva.

Śuddhādvaita. Vallabhācārya (1479 ca. - 1532) è considerato il fondatore di questa corrente che letteralmente si chiama «puro nondualismo», ma il cui autore dedica molta attenzione alla bhakti, considerandola il cammino più alto verso la liberazione (sopra karmamārga e jñānamārga), e analizzandola anche filosoficamente in tutte le sue componenti. Vallabha, che scrisse anche opere di Mīmāṃsā, accetta quattro mezzi di valida conoscenza (pramāṇa): comunicazione linguistica (śabda, ossia Veda, Bhagavadgītā, Brahmasūtra, Bhāgavatapurāṇa – un testo mitologico-religioso che ha al suo centro la figura divina di Kṛṣṇa – e Mīmāṃsāsūtra), percezione diretta (pratyakṣa), inferenza (anumāna) e tradizione (aitihya, che comprende testi di autorità secondaria, le smṛti, → Veda). Śabda è elencato per primo invece che per terzo come negli elenchi delle altre scuole, compresa la Mīmāṃsā, perché secondo Vallabha tutti gli altri mezzi di valida conoscenza dipendono da questo. Sul piano ontologico, Vallabha definisce il brahman allo stesso tempo qualificato e non qualificato (→ guṇa), poiché in quanto Dio personale è qualificato, ma non è qualificato da caratteristiche negative. Nel suo stadio di Akṣara, il brahman consiste di prakṛti e puruṣa (→ anche Sāṅkhya) ed è la causa materiale del mondo. Dei tre attributi riconosciuti dal V. al brahman, sat (esistenza) si manifesta anche nella materia, cit (coscienza) anche nelle anime individuali e ānanda (beatitudine) all'interno dell'anima (può per es. essere esperito durante il sonno profondo).

Sul piano della realtà ultima, però, non esiste che un unico puruṣa, perché unico è il principio cosciente (cit); la parvenza di una pluralità di anime individuali è dovuta a māyā. La distinzione fra ātman/puruṣa e brahman consiste solo nel fatto che nel brahman i tre suddetti attributi siano completamente disvelati.

Acintyabhedābheda. È così denominata la forma di V. teista ricondotta a Śrī Kṛṣṇa Caitanya (1486-1533), cui sono attribuiti solo otto versi, e sistematizzata dai suoi discepoli Rūpa e Sanātana Gosvāmin e dal loro nipote e discepolo Jīva Gosvāmin. Anche per questa forma di V., śabda (che comprende anche i Purāṇa, in partic. il Bhāgavatapurāṇa, considerati da Jīva più adatti alle generazioni attuali, dato che la tradizione vedica è interrotta) è l'unico strumento per conoscere la realtà ultima, giacché gli altri mezzi di valida conoscenza (spiega Jīva) sono soggetti ai difetti umani e possono quindi solo coadiuvare śabda, che è invece considerato perfetto perché non dipendente da un autore personale (→ Kumārila).

Un'eccezione è la percezione priva di difetti del perfetto devoto, una forma di yogipratyakṣa (→ pratyakṣa). Il brahman consiste secondo Jīva di potenze che da questo dipendono, fra cui le principali sono esistenza-coscienza-beatitudine (sat-cit-ānanda), māyā e anime individuali - (jīva), dette rispettivamente potenza interna (poiché costituisce la natura fondamentale di Dio), potenza esterna (poiché māyā è deputata alla gestione del mondo e non costituisce quindi la natura di Dio, né può influenzarlo in alcun modo) e potenza marginale (poiché le anime individuali si trovano 'sulla riva' tra le due altre potenze e possono trascendere māyā abbandonandosi a Dio). Rifacendosi a un verso del Bhāgavatapurāṇa, gli autori di questa scuola sottolineano come Dio appaia in modo diverso a seconda degli occhi di chi lo guarda. Il brahman non-duale, quindi, è un aspetto di Dio, anche se la sua manifestazione somma è quella di Kṛṣṇa, completa di tutti i suoi attributi. Rūpa e Jīva elaborano inoltre un'estetica teologica in cui gli strumenti della riflessione estetica (→ rasa) vengono messi al servizio della bhakti.

Autori

Abhinavagupta

Filosofo e teorico indiano dell'estetica, vissuto fra il sec. 10° e l' 11°. Di famiglia brahmana del Kashmir, fu il sistematore e uno dei più alti rappresentanti della scuola scivaita della Pratyabhijñā («riconoscimento») – il cui caposcuola è comunemente riconosciuto in Somānanda (9°-10° sec.) – per la quale Dio (Śiva) è identico all'io o coscienza e il molteplice non è altro che un suo dispiegamento; la liberazione consiste appunto nel «riconoscimento» di tale inscindibile unità del molteplice con l'io e perciò con Śiva, e nel riconoscimento dell'assoluta libertà e autonomia (svātantrya) con cui Śiva si obiettiva nel mondo. Il mondo fenomenico, dunque, condivide in realtà la stessa natura di soggetto agente di Śiva e non è materia inerte. Ciò è provato dal processo conoscitivo, descritto come un'illuminazione da parte del soggetto conoscente nei confronti dell'oggetto conosciuto. Tale illuminazione non sarebbe possibile se anche l'oggetto non condividesse la natura intrinsecamente luminosa che caratterizza il soggetto e che è l'essenza stessa di Śiva (questo argomento deriva dalla scuola buddista Yogācāra). Fra le opere filosofiche di A. vanno ricordati soprattutto i commenti all'opera principale di Utpaladeva, le Īśvarapratyabhijñākārikā («Stanze sul riconoscimento del Signore»), e il Tantrāloka (trad. it. Luce dei Tantra), uno dei più importanti trattati

dedicati all'esegesi e sistematizzazione dei testi sacri scivaiti (tantra). A. si occupò anche di estetica, rielaborando la teoria dello dhvani («risonanza», intesa come essenza della poesia rispetto al discorso ordinario) alla luce della teoria del rasa («esperienza estetica») concepita in ambito teatrale. Per A. l'esperienza estetica è affine a quella religiosa e mistica, in quanto anch'essa, benché solo temporaneamente, proietta il soggetto conoscente al di là delle limitazioni spazio-temporali dell'esperienza ordinaria, costituendo un'anticipazione dell'esperienza della soggettività assoluta di Śiva.

Bādarāyaṇa

Esponente della scuola Mīmāṃsā in epoca precedente la scissione che avrebbe poi portato alla formazione delle due scuole Mīmāṃsā e Vedānta, le cui dottrine sono riportate nel Mīmāṃsā-sūtra e nel Brahmasūtra. È tradizionalmente riconosciuto come l'autore di quest'ultimo testo.

Bhartrhari

Grammatico e filosofo indiano (ca. 5° sec.). Il suo opus magnum, il Vākyapadīya («[Trattato] sulla frase e sulla parola») ha un ruolo centrale nella cultura e filosofia indiane. Da una parte, nonostante Bh. non abbia avuto allievi, la sua influenza è essenziale per la scuola grammaticale (→ vyākaraṇa) successiva, che attraverso Bh. assume dignità filosofica, tanto da essere riconosciuta fra i sistemi filosofici (→ darśana). Dall'altra, sono stati influenzati da Bh. sia pensatori vedāntici, quali presumibilmente lo stesso caposcuola dell'Advaita Vedānta, Śāṅkara, sia filosofi legati a scuole tantriche come Utpaladeva. Bh. è invece stato influenzato da elementi buddisti, in partic. dalla Mādhyamaka (→), e dalla distinzione di due livelli di realtà. Sul piano grammaticale, Bh. approfondisce alcune intuizioni del grammatico Patañjali circa il processo di significazione individuando nello sphoṭa (→) l'elemento significante. Sebbene sia teoricamente possibile parlare di uno sphoṭa per ogni singola parola, giacché ogni parola, al contrario dei morfemi che la costituiscono, comunica un significato, Bh. sostiene che tale sphoṭa della parola sia solo, in ultima analisi, un'astrazione. Come infatti fonemi e morfemi non hanno realtà effettiva nel linguaggio e sono solo il risultato dell'analisi attuata dai grammatici, allo stesso modo anche le parole sono solo astrazioni a partire da unità più ampie, quali le frasi. Comprendiamo infatti un significato non sommando i significati delle singole parole che udiamo, bensì in un'unica intuizione, a partire dalla frase nel suo insieme. Sarebbe possibile obiettare che allora anche le frasi potrebbero essere considerate un'astrazione rispetto a unità testuali più ampie. In effetti, sebbene per gran parte della sua opera Bh. si occupi fondamentalmente di grammatica, il primo libro del Vākyapadīya sembra prevedere e accettare una simile conseguenza. Il linguaggio, infatti, vi è descritto come una realtà unitaria, cui le differenze sono solo sovrimposte.

Bhattacharya (o Bhattacharyya), Krishna Chandra

Filosofo indiano (Serampur, Bengala Occidentale, 1875 - ivi 1949). Nato in una famiglia brahminica di sanscritisti, studiò a Calcutta e insegnò filosofia in varie università del Bengala. Come Gandhi, Aurobindo, R. Tagore, J. Nehru, Radhakrishnan, B. visse al termine

dell'occupazione coloniale, ma più di loro seppe elaborarne filosoficamente la ferita. Si confrontò lucidamente con la propria tradizione culturale, pur senza sottovalutare l'influenza dell'impatto occidentale (rilevanti furono per lui soprattutto Kant e Hegel) e senza azzardare connessioni sulla base di mere sovrapposizioni o identificazioni. Il suo stile arduo e occasionalmente oscuro è il risultato di un continuo sforzo di fusioni di orizzonti diversi (India e Occidente, India classica e India contemporanea, diverse correnti filosofiche all'interno del pensiero classico indiano). Considera l'Advaita Vedānta come la massima espressione indiana della tensione religiosa verso la libertà e, in questo senso, come una sintesi dei sistemi filosofici indiani. Fondamentale per l'epistemologia e la metafisica di Bh. è il rapporto soggetto-oggetto, in base al quale Bh. distingue quattro livelli progressivi di pensiero: empirico (in cui l'oggetto appare come un fatto ed è concepito come percepito o percepibile ma indipendentemente dal suo essere pensato), oggettivo (in cui l'oggetto è concepito in riferimento al soggetto), soggettivo o spirituale (in cui è negato ogni riferimento a un oggetto e il contenuto del pensiero è soggettivamente fruito e non più oggettivamente contemplato), trascendentale (in cui la distinzione soggetto-oggetto è trascesa). Il pensiero empirico è dominio della scienza, mentre la filosofia fa riferimento ai successivi tre stadi. Si ascende al livello successivo negando il precedente; infine, il contenuto del pensiero trascendentale non può essere concepito se non come negazione, dato che ogni attribuzione lo definirebbe come un contenuto oggettivo. In *The subject as freedom* (1930), Bh. spiega come l'oggetto possa essere significato perché ha generalità (tutti possono riferirsi allo stesso oggetto come a un 'questo'), mentre, sebbene sia possibile parlare del soggetto, esso non possa essere significato (il termine 'io' non è generalizzabile). Dunque, il soggetto non può essere conosciuto se non attraverso una negazione dell'oggetto e la soggettività può essere definita come il moto di liberazione dall'oggettività. A ogni stadio di progressiva liberazione, ciò che si libera dall'oggetto è il soggetto mentre ciò da cui il soggetto si libera è l'oggetto, il che mostra come i due concetti siano interrelati. In relazione al mondo delle cose, il corpo sarà il 'soggetto', mentre in relazione allo psichico, il corpo sarà 'oggetto'. Infine, nel livello ultimo di liberazione non esiste più una distinzione fra soggetto e oggetto, poiché anche la consapevolezza della loro diversità sarebbe un limite alla libertà del 'soggetto in quanto libertà'.

Bhattacharyya, Sibajiban

Filosofo e logico indiano (n. forse 1927). A lungo prof. di filosofia in India e all'estero, è fra i massimi esponenti e interpreti della scuola del Nāvyā Nyāya. Attraverso un dialogo aperto fra filosofia contemporanea occidentale e filosofia classica indiana ha analizzato temi linguistici (l'identificazione del significato; la natura della frase; la comunicazione linguistica come mezzo di valida conoscenza) e gnoseologici (l'autoconsapevolezza di ogni atto conoscitivo; l'identità individuale come contenuto conoscitivo; la natura dell'autocoscienza; l'errore). Attento interlocutore di Hintikka, si pone il problema della possibilità di ampliare la conoscenza in un Universo di discorso finito e di conseguenza del ruolo della logica, affrontando anche il tema dell'induzione. In particolare, sostiene l'impossibilità logica di distinguere fra conoscenza e credenza vera, invitando ad abbandonare la necessità della giustificazione. Si è occupato di autori classici del Nāvyā Nyāya applicando ai loro testi il linguaggio estensionale della logica contemporanea.

Dasgupta, Surendranath

Filosofo e storico indiano della filosofia (Kushtia, Bengala, 1887 - Lucknow 1952). Figura tra le più rappresentative per la diffusione e l'interpretazione della filosofia indiana, insegnò fra l'altro a Cambridge e a Calcutta ed ebbe tra i propri allievi Mircea Eliade e il filosofo materialista Debiprasad Chattopadhyaya. Come filosofo, sostenne che materia, coscienza, vita e mente, seppur apparentemente in contraddizione, emergono in modo mutualmente dipendente. La comprensione del legame sottostante che li unisce equivale alla realizzazione della verità. La sua opera principale è una monumentale *History of Indian philosophy* (5 voll., 1922-55).

Daya, Krishna

Filosofo, logico, sociologo ed economista indiano (Meerut 1924 - Jaipur 2007). Oltre ad aver insegnato in alcune università statunitensi (Northfield, Hawaii), fu a lungo prof. di filosofia presso l'univ. del Rajasthan e membro dell'Indian council of philosophical research e dell'Indian council of social science. In *The nature of philosophy* (1955) identifica il compito del filosofo nel far chiarezza, rinunciando al pomposo e inutile ideale di 'verità'. Contesta con forza gli stereotipi con cui si guarda normalmente alla filosofia indiana, poiché sostiene che prima di averne allentato i vincoli non sia possibile considerare nuovi punti di vista. Riscattando il pensiero indiano dalle ricerche spirituali con cui è stato assimilato dalla fine del 18° fino alla prima metà del 20° sec., D. vuole prendere sul serio il passato filosofico indiano e correlarlo agli interessi attuali della filosofia in India e all'estero, preoccupato di come anche la stessa riflessione indiana contemporanea tenda a ignorare il proprio retaggio classico, o quanto meno a ignorarne la portata propriamente teoretica. Tali osservazioni si tradussero in D. in un impegno operativo nel promuovere incontri e dibattiti – sempre animati dal suo spirito provocatorio – fra filosofi indiani e occidentali, in inglese e in sanscrito. Non soddisfatto dalle tradizionali divisioni disciplinari, D. tese a forzarne i limiti, utilizzando, per es., modelli matematici nel discutere di libertà e utopia, investigando le concezioni politiche e sociali di testi poco considerati da tali punti di vista (come Vèda e Upàniṣad), o mostrando i conflitti derivanti dall'accostare realtà logica e realtà empirica. Circa quest'ultimo tema D. s'interrogò sulla possibilità di referenti esperibili per matematica e logica e su come, d'altra parte, la stessa 'realtà' sia una costruzione teoretica. Autore originale e instancabile, D. scrisse e curò un numero elevatissimo di volumi in ambiti molto diversificati, privilegiando il contributo critico rispetto alla precisione filologica.

Dharmakīrti

Filosofo e logico indiano (n. 600 ca.-m. 660 ca.).

Vita e opere. Poco sappiamo della vita di Dh., che secondo la tradizione nacque nell'India meridionale da una famiglia brahmanica e ricevette perciò un'istruzione brahmanica. Si sarebbe poi convertito al buddismo e avrebbe vissuto a Nālandā (insieme a Vallabhī il principale centro di studi, come anche di attività rituali, buddisti). Proseguendo l'opera di Dignāga (480 ca. - 540 ca.), maestro del suo maestro Īśvarasena, portò la scuola epistemologica buddista al suo apice. Le sue opere sono state oggetto di numerosi commenti

in India e in Tibet, dove sono tuttora parte della formazione superiore. Secondo le ricostruzioni, la sua prima opera fu il *Hetuprakaraṇa («Trattato sulla ragione logica»), pervenutoci come primo capitolo del Pramāṇavārttika («Commento al [Compendio] sui mezzi di valida conoscenza»), opera dedicata a commentare il Pramāṇasamuccaya («Compendio sui mezzi di valida conoscenza») di Dignāga. I suoi quattro capitoli si occupano rispettivamente: (1) delle inferenze non formalizzate in forma sillogistica che ognuno mette in atto per sé (svārthānumāna, → anumāna); (2) del Buddha come mezzo di valida conoscenza (pramāṇa); (3) della percezione diretta (pratyakṣa); (4) delle inferenze in forma sillogistica utilizzate nella comunicazione con gli altri (parārthānumāna). Molto del materiale testuale del Pramāṇavārttika è stato poi riutilizzato da Dh. per un'opera dedicata agli stessi temi, il Pramāṇaviniścaya («Discriminazione concernente i mezzi di valida conoscenza»), di cui il Nyāyabindu («Goccia/essenza della logica») è un compendio. Seguono il Hetubindu («Goccia/essenza della ragione logica»), dedicato allo stesso tema del *Hetuprakaraṇa, e il Vādanyāya («Regole del dibattito»). Appare chiaro già da questo elenco che l'opera di Dh. verte principalmente sul tema dei mezzi di valida conoscenza, tema centrale per l'epistemologia indiana in genere, che fa dipendere dalla loro corretta applicazione la realizzazione della 'conoscenza valida' (→ pramāṇa). Le origini dialettiche di logica ed epistemologia sono invece responsabili dell'interesse per il dibattito (vāda), che Dh. dichiara dover esser volto a stabilire un'opinione certa e non (solo) alla sconfitta dell'avversario. Il fondamento propriamente buddista della scuola epistemologica appare invece evidente soprattutto nel secondo capitolo del Pramāṇavārttika (→ oltre).

Epistemologia: percezione diretta e inferenza. La dottrina della scuola epistemologica buddista (→ Pramāṇavāda) circa percezione e inferenza ha ricevuto da Dh. la sua impronta fondamentale. Rispetto a Dignāga, un'innovazione di Dh. consiste nell'aver fissato a due le relazioni sulla base delle quali sia possibile condurre un'inferenza corretta. Sulla base di una relazione di identità fra probandum (sādhya, → anumāna) e probans si hanno inferenze valide basate sulla ragione logica di natura essenziale (svabhāva) e non percezione (anupalabdhi). Sulla base di una relazione di causalità fra probandum e probans si hanno invece inferenze valide riguardanti una causa a partire dal suo effetto. Sulla base della ragione logica costituita dalla natura essenziale si può concludere, per es., che la śiṃśapā (l'albero dalbergia sissoo) è un albero. La non percezione serve a spiegare casi di conoscenza valida quali la conoscenza dell'assenza di un vaso qualora si veda un pavimento vuoto, senza dover ricorrere a un mezzo conoscitivo ad hoc, come fanno invece Kumārila e la sua scuola. La relazione causale, infine, permette di inferire che, per es., in un dato luogo c'è del fuoco perché si vede fumo, ossia che, dato un evento, se ne può inferire la causa. Tali relazioni danno luogo a inferenze valide, spiega Dh., perché sono relazioni di cui si fa esperienza nella realtà mondana (in cui il fuoco è la causa del fumo, ecc.).

Autorità del Buddha. La trattazione di questo tema in Dh. prende le mosse da un verso di Dignāga in cui il Buddha è detto pramāṇabhūta. I commentatori di Dh. e i suoi interpreti contemporanei si sono a lungo interrogati su questo composto, e lo hanno glossato dicendo o che il Buddha è «come un mezzo di valida conoscenza», o che il Buddha è «diventato un mezzo di valida conoscenza», in seguito al raggiungimento del risveglio (bodhi). Nel primo caso (adottato da Jinendrabuddhi, Devendrabuddhi, Śākyabuddhi) il senso sarebbe che la

parola del Buddha non può essere detta direttamente un mezzo di valida conoscenza, giacché la scuola epistemologica buddista non accetta la comunicazione verbale (→ śabda) come strumento conoscitivo a sé, ma di fatto può essere stabilita inferenzialmente come fonte di conoscenza valida, una volta che si sia stabilita l'affidabilità del suo autore, il Buddha. A questo compito è in effetti dedicato il secondo capitolo del Pramāṇavārttika. Nella seconda interpretazione del composto (propria di Dh.), invece, risalterebbe il fatto che il Buddha sia 'diventato' autorevole. La sua autorità è quindi molto più adeguatamente fondata rispetto a quella dei Veda (principale alternativa come fonte di conoscenza del dharma →), supposti eterni, ma la cui non eternità, secondo Dh., è dimostrabile. Più in generale, il rapporto fra il singolo verso di Dignāga e il capitolo del Pramāṇavārttika che funge da suo commento mostra come l'apologetica abbia un ruolo maggiore nell'opera di Dh., che contiene fra l'altro un tentativo esplicito di fondare la validità del cammino buddista tramite la fondazione inferenziale delle quattro nobili verità (→ buddismo). Può forse essere intesa in quest'ottica anche l'accettazione, da parte di Dh., dello yogipratyakṣa («percezione dello yogin», → pratyakṣa), una forma di intuizione intellettuale sorta in contesto meditativo che potrebbe essere stata introdotta nel sistema proprio per spiegare con quale mezzo conoscitivo il Buddha possa aver acquisito contezza di ambiti inaccessibili ai sensi, quali le quattro nobili verità.

Ontologia. Commentatori indiani e tibetani e interpreti contemporanei hanno variamente dibattuto circa l'ontologia di riferimento di Dignāga e Dh.; nell'opera di entrambi è infatti possibile rintracciare elementi della scuola Sautrāntika e altri della scuola Yogācāra. L'opinione prevalente, ma assolutamente non unica, è che i primi siano accettati soltanto a livello provvisorio, mentre in ultima analisi Dignāga e Dh. aderirebbero allo Yogācāra. In tal caso, i passi in cui lo svalakṣaṇa sembra esser inteso come i dharma della scuola Dārṣṭāntika (→ Abhidharma) sarebbero da intendersi solo funzionalmente alla spiegazione di percezione e inferenza, mentre la realtà sarebbe in ultima analisi soltanto un flusso di attimi coscienziali, privi di ogni oggettualità.

Apoha. Un'ulteriore innovazione di Dh. consiste nell'elaborazione di una teoria del linguaggio che prescindendo dal postulare universali reali e che d'altra parte spieghi come mai sia possibile la comunicazione ordinaria. Infatti, è chiaro che i significati del linguaggio non sono singoli oggetti, né si riferiscono agli svalakṣaṇa o ad attimi di un flusso coscienziale. Essi sono quindi costruzioni concettuali, distanti dalla realtà. Ma se gli oggetti di cui parliamo non esistono se non come concettualizzazioni (vikalpa), la comunicazione dovrebbe non avere alcuna efficacia (come nel caso in cui si dicesse 'Portami un cerchio quadrato'). Come mai, invece, la comunicazione è efficace? A cosa si riferiscono i termini che adoperiamo e che ci permettono di capirci? Secondo la teoria dell'apoha («esclusione») ogni vocabolo non significa un referente, bensì l'esclusione di tutti gli altri possibili referenti. 'Mucca' non indica perciò un referente concreto avente corna, mammelle, zoccoli, ecc. (né potrebbe indicarlo, dato che un tale referente, secondo la scuola epistemologica buddista, non esiste), ma piuttosto l'esclusione di tutti gli altri possibili significati, l'esclusione di tutti i dati diversi. Il termine 'mucca' significa quindi 'non non-mucca'.

Kabīr

Pensatore religioso indiano (forse 15° sec.).

I contorni della figura storica di K., tradizionalmente considerato un sarto, tendono a sfumare ed è possibile che gli siano stati attribuiti versi di suoi seguaci o di altri esponenti della corrente religiosa dei Sant. Vissuto nell'India settentrionale in un momento in cui le religioni indiane erano costrette a confrontarsi con l'invasione islamica, K. propone una religiosità che prescindendo dai dogmi, dai testi sacri e quindi anche dalla teologia personale. Al contrario, il Dio concepito da K. è un Dio senza attributi (nirguṇa → guṇa) che può essere avvicinato tramite un autentico sentimento religioso, il quale non solo non è facilitato, ma spesso è anzi ostacolato dalla teologia e dalle contrapposizioni solo umane che questa proietta su Dio. K. è considerato un precursore della sintesi fra religioni indiane e Islam tentata nel sikhismo, nel cui testo fondamentale sono citati più di 500 versi di K. e a cui lo accomunano il rifiuto di un Dio personale, l'accento posto sul trasporto del fedele, l'abolizione dei dogmi.

Krishnamurti, Jiddu

Filosofo indiano (Madanapalli, Madras, 1895 - Ojai, California, 1986). Adolescente, fu 'scoperto' dal teosofo C.W. Leadbeater (1909) e nel 1910 condotto in Europa e adottato dalla presidentessa della Società teosofica, Annie Besant, che lo aveva riconosciuto come il futuro 'maestro universale' (allo stesso modo di Mosè, Buddha, Zoroastro, Gesù e Maometto). Besant fondò intorno a lui l'Ordine della stella d'oriente, in cui presto si riunirono oltre centomila persone. Tuttavia K., divenuto adulto, respinse il ruolo che gli era stato affidato e sciolse (1929) l'Ordine. L'invito etico a essere autonomamente responsabili nei confronti di sé stessi che caratterizza il suo pensiero attirò nuovi aspiranti discepoli, ma K. rifiutò sempre il ruolo di maestro e predilesse lo stile della conversazione a quello della lezione. Evitò perciò di formalizzare un suo 'insegnamento': le sue parole dovevano solo servire come specchio perché le persone potessero osservarsi ed, eventualmente, cambiare. Fondò varie scuole ispirate dal principio che i pregiudizi sociali non dovessero condizionare le menti dei bambini e finalizzate non soltanto all'acquisizione di conoscenze, ma soprattutto al «risveglio dell'intelligenza». Si prodigò molto per il dialogo fra religione e scienza (cfr. la conversazione con il fisico D. Bohm raccolta in *The ending of time*, London 1985; trad. it. Dove il tempo finisce). Non esiste, secondo K., un unico metodo che valga per tutti, nessuno può perciò evadere dai propri problemi affidandosi a un maestro o a un'istituzione («la verità è una terra senza sentieri», disse nel discorso di scioglimento dell'Ordine). Allo stesso modo tentare di migliorare la società è aggirare il problema, poiché non è questa a determinare l'uomo bensì il contrario. Per evitare di portare confusione e quindi dolore nel rapporto con il prossimo è invece centrale la conoscenza di sé, che può e deve essere realizzata immediatamente: «Capire me stesso non è questione di tempo; posso capirmi in questo esatto momento» (*The first and last freedom*, 1954; trad. it. La prima ed ultima libertà).

Kumarasvami (o Coomaraswamy), Ananda Kentish

Filosofo e storico indiano dell'arte (Colombo, Sri Lanka, 1877 - Needham, Massachusetts, 1947). Unico figlio di un eminente personaggio locale e di un'inglese, nel 1879, in seguito alla morte del padre, si trasferì con la madre in Inghilterra, dove studiò con eccellenti risultati

geologia. Tornò in Sri Lanka nel 1903, inizialmente interessato alla sua storia geologica, ma dedicandosi sempre più alla riscoperta del patrimonio artistico e culturale dell'isola e poi dell'intera India. Dal 1916 alla morte fu responsabile della sezione di arte indiana nel museo di Boston. L'interesse per la storia dell'arte si trasforma sempre più, nella biografia di K., in uno studio iconografico e simbolico dell'opera d'arte, che a sua volta veicola un interesse per la storia delle religioni e la metafisica. A prescindere e a volte anche in contrasto con i soggetti rappresentati, K. distingue arte religiosa e profana in base ai loro intenti e alla loro capacità simbolica. L'arte profana mira all'effimero presente e all'individualità, mentre l'arte religiosa è quella capace di trasfigurare il reale cogliendo la forma ideale che ne è la ragione d'essere. Ogni elemento rappresentato nell'arte religiosa, infatti, è in effetti un simbolo di altro e non una copia naturalistica. Dunque, anche all'interno della produzione artistica, le dimensioni metafisica e teologica sono prioritarie rispetto a quella naturalistica. Così è stato, continua K, anche nell'arte occidentale fino al Rinascimento, mentre l'Occidente moderno, dimentico della propria storia, ha abbracciato il naturalismo e la visione scientifica e tecnologica del mondo. K. critica perciò l'attitudine occidentale a dimenticare la propria tradizione e difende i valori spirituali indiani in un momento storico in cui la modernità occidentale pare destinata a divenire l'unica possibile. Negli anni Trenta incontra l'opera di Guénon, che gli appare simile alla propria. K. non abbandona però mai gli strumenti e il rigore della filologia.

Kumārila Bhaṭṭa

Filosofo indiano (7° sec. ca.). Aderente alla scuola Mīmāṃsā, fu fondatore al suo interno della corrente Bhāṭṭa. Con i suoi commenti (Ślokaṅkāra, Tantravārttika, Tūptīkā e Bṛhāṭṭīkā) all'opera di Śabara (il primo commentatore dei Mīmāṃsāsūtra), K. sistematizza e struttura teoreticamente la scuola Mīmāṃsā, che con lui entra in pieno nel dibattito filosofico fra le scuole indiane, distinguendosi soprattutto per la polemica contro le scuole buddiste (fondamentale è la critica di K. a Dignāga, → Pramāṇavāda) e, in misura minore, contro la scuola Nyāya. Sul piano epistemologico, K. riconosce sei mezzi di valida conoscenza (pramāṇa), ossia percezione sensibile (pratyakṣa), inferenza (anumāna), comunicazione linguistica (śabda), analogia, cogenza (arthāpatti), assenza (abhāva). Quest'ultimo è riconosciuto solo da K. e dalla sua scuola e serve a conoscere l'assenza di qualcosa. L'esempio tipico della speculazione dei Bhāṭṭa è quello dell'«assenza» di un vaso, che non è conoscibile tramite percezione sensibile (tramite la quale percepiamo solo la nuda superficie del pavimento), né tramite inferenza (perché sarebbe impossibile costruire un sillogismo valido che porti dalla nuda superficie del pavimento all'assenza di un vaso). K. si concentra però soprattutto sulla difesa della comunicazione linguistica come strumento conoscitivo, sottolineando come, oltre al Veda, anche la comunicazione mondana possa essere uno strumento conoscitivo. La difesa della validità epistemologica del Veda si lega in K. alla sua teoria della validità intrinseca di ogni conoscenza (svataḥ prāmāṇya). Secondo tale teoria, le cause che determinano il sorgere di una conoscenza (jñāna) sono anche le stesse che ne determinano la validità, che non necessita quindi di ulteriori fattori. Una conoscenza deve quindi essere considerata valida fin dal momento in cui sorge, senza attendere verifiche esterne. Viceversa, le scuole Nyāya e Pramāṇavāda sostengono che una conoscenza non possa essere considerata valida finché non se ne abbia una riprova esterna, per es. tramite una prova della sua efficacia. Si potrà così dire che si ha davanti a sé dell'acqua solo dopo aver provato a dissetarsi. Tuttavia, sostiene K., tale teoria è contraddittoria. Chi ci assicura infatti

della validità della seconda cognizione (la percezione dell'estinzione della sete nell'esempio citato), che dovrebbe garantire la validità della prima? Se nessuna cognizione è intrinsecamente valida, allora anche la seconda cognizione dovrà essere verificata da una terza e così via all'infinito. Se invece si sostiene che sia lecito fermarsi a un certo numero di verifiche, perché non fermarsi subito e considerare ogni cognizione valida fino a prova contraria? Nel caso di una comunicazione linguistica, la sua intrinseca validità può venir inficiata se si venga a sapere di un difetto nella sua fonte (ossia nel parlante o nel testo da cui proviene) o qualora il suo contenuto venga contraddetto da un altro strumento conoscitivo. Entrambe le possibilità sono però escluse a priori nel caso del Veda. Questo è infatti senza autore (e quindi non è possibile immaginare un difetto nella sua fonte) e tratta argomenti che trascendono la dimensione ordinaria (loka →) e che non sono quindi conoscibili tramite altri strumenti conoscitivi. Infatti, secondo l'intera Mīmāṃsā, a parte il Veda gli altri strumenti conoscitivi condividono lo stesso ambito di applicazione della percezione, ossia il sensibile.

Mādhava

Filosofo e uomo politico indiano (1302 ca. - 1386).

Aderente all'Advaita Vedānta, fu attivo nell'India del Sud-ovest e collaborò alla costituzione dell'impero di Vijayanagara come bastione della cultura indù in opposizione agli invasori islamici. Tale impero ebbe un ruolo determinante nella definizione dell'identità culturale indiana, fra l'altro elaborando la centralità dell'Advaita Vedānta come nucleo di tale identità. M. è tradizionalmente riconosciuto come l'autore della più nota dossografia indiana, il Sarvadarśanaśāstra («Compendio di tutti i sistemi filosofici»), che ha potentemente influenzato la storiografia filosofica indiana e occidentale, contribuendo a cristallizzare l'uso del termine darśana (→), oltre a definire quali fossero darśana e quali no. Ciononostante, nelle descrizioni più comuni della filosofia indiana il numero dei darśana è generalmente fissato a sei (oltre a buddismo, giainismo e materialismo) e molti fra i sistemi riconosciuti da M. sono considerati sottoscuole (è il caso delle tradizioni afferenti a Madhva o a Rāmānuja), o addirittura espunti dal panorama propriamente filosofico (così fra gli altri la Grammatica, o Vyākaraṇa, per influsso della scarsa propensione filosofica della grammatica greca e latina). L'opera distingue sedici darśana ordinandoli a partire dal più imperfetto (il materialismo) cui seguono buddismo, giainismo, Viśiṣṭādvaita Vedānta, Dvaita Vedānta, Pāśupata, Śaivasiddhānta, Pratyabhijñā (→ Utpaladeva, Abhinavagupta), alchimia, Vaiśeṣika, Nyāya, Mīmāṃsā, Vyākaraṇa, Sāṅkhya, Yoga; culmine di tutti i darśana è l'Advaita Vedānta. Rispetto a quest'ultimo, ciascuno degli altri quindici rappresenta perciò una verità, seppure parziale. Ogni nuovo capitolo esordisce infatti mostrando i punti di contatto e quelli di distinzione fra il darśana di cui si sta per trattare e quello di cui si è appena trattato. È da notare, a testimonianza dell'assenza di una comunanza di scuola che avvicini in modo privilegiato le varie diramazioni del Vedānta, la posizione relativamente bassa delle scuole teiste del Vedānta, considerate da M. inferiori in quanto sostenitrici di un brahman saṅga («dotato di qualità», → guṇa) e più o meno esplicitamente legate al ragionamento (tarka). Man mano che ci si innalza nella scala gerarchica prevalgono da una parte l'accettazione di un assoluto nirguṇa («senza qualità», → guṇa), dall'altra la distanza dal ragionamento umano e il pieno affidamento ai soli testi sacri.

Madhva

Filosofo e teologo indiano (n. Pājakakṣetra, Karnāṭaka, 1238 ca. - m. 1317).

È autore di 37 opere, fra cui un commento alla Bhagavadgītā, commenti al Brahmasūtra e a varie Upaniṣad, un commento al Mahābhārata, uno al Rāmāyaṇa e alcuni trattati di teologia, fra cui il Viṣṇutattvanirṇaya («Discernimento circa la realtà di Viṣṇu»), e di ritualistica. All'interno del Vedānta, M. prende le distanze dalle posizioni non dualiste di Śāṅkara e afferma che invece l'assoluto brahman va concepito come un Dio personale (chiamato da M. Viṣṇu) e non come un'entità astratta. Anzi, nei termini di M., esistono cinque differenze radicali: fra Dio e le anime individuali, fra le varie anime individuali, fra Dio e le sostanze inanimate, fra le anime individuali e le sostanze inanimate, fra le varie sostanze inanimate. La sua interpretazione del Vedānta è perciò detta Dvaita Vedānta (Vedānta dualistico, espressione che però non si trova negli scritti di M. stesso), in riferimento alla diversità irriducibile e non illusoria di Dio, mondo e anime individuali, per dimostrare la quale M. fa appello – in chiara opposizione all'Advaita Vedānta – all'esperienza comune e alla percezione sensibile come strumenti epistemici. Māyā (→), in tale ottica, non indica più l'illusione che ci cela la realtà effettivamente non duale (advaita →) del brahman, bensì diviene il nome della volontà libera di Dio che si esprime nel mondo. Dio è distinto da anime individuali e sostanze materiali perché Egli solo esiste autonomamente, mentre tutto il resto esiste in modo eteronomo, dipendendo in ultima analisi da Lui. Dio è autonomo dal punto di vista del tempo (non ha inizio né fine), dello spazio (è onnipervadente) e della natura propria (a causa della pienezza delle Sue qualità). La trasposizione del brahman in termini di un Dio personale equivale infatti al riconoscimento di un Dio dotato di qualificazioni, contrapposto all'idea śāṅkariana del nirguṇa brahman (→ guṇa), cui nessuna qualificazione poteva essere attribuita. Come ogni altro pensatore vedāntico, anche M. riconosce i testi sacri (il Veda, e al suo interno in particolar modo le Upaniṣad) come il principale strumento epistemologico e come nel Viśiṣṭādvaita Vedānta di Rāmānuja anche M. ritiene che il Veda abbia un valore descrittivo, ossia sia in grado di far conoscere la realtà così com'è. In questo, M. e Rāmānuja si oppongono alla dottrina della Mīmāṃsā (→) secondo cui il Veda ha solo un valore prescrittivo. M. segue invece la Mīmāṃsā nell'affermare che il Veda abbia come ambito di applicazione solo il trascendente, ossia il dharma, e nel legare il valore epistemologico del Veda al suo non dipendere da un autore. Questa dottrina non contraddice l'assoluta supremazia di Dio giacché M. ritiene che il Veda sia presente da sempre e per sempre nella mente di Dio e sia da Lui enunciato a ogni nuova ciclica creazione del mondo. Tale Veda nelle sue quattro suddivisioni fondamentali è la base del cosiddetto quinto Veda, che consiste in Mahābhārata (la maggiore epica indiana, di cui è parte la Bhagavadgītā), (Mūla)rāmāyaṇa (l'altra principale epica sanscrita, che racconta le gesta di un avatāra di Viṣṇu), Purāṇa (classe di testi mitico-religiosi sanscriti) e scritture Pañcarātra. Infatti, M. ha in comune con il Viśiṣṭādvaita Vedānta di Rāmānuja anche, sul piano religioso, il riconoscimento delle scritture Pañcarātra e l'idea che l'anima individuale debba servire Dio. La totale dipendenza dell'anima individuale da Dio fa sì che la salvezza sia operata esclusivamente dalla grazia di Dio, che predestina alcuni alla salvezza e altri alla dannazione. M. conferma le proprie affermazioni con passi delle Upaniṣad, della Bhagavadgītā e di numerose altre scritture in cui dimostra un rapporto con i testi spesso fortemente innovativo rispetto alla prassi indiana, così come innovativo è l'autoproclamarsi avatāra di Dio nel suo aspetto di Vāyu (mentre comune è l'attribuzione di qualifiche divine al proprio maestro da parte dei suoi fedeli). Fra le letture innovative si distingue soprattutto il mutamento del celebre detto upaniṣadico tat tvam asi

(«tu [anima] sei quello [brahman]») in *atāt tvam asi* («tu non sei quello»), lettura giustificabile separando in modo diverso *tat* dalla parola che lo precede (nei manoscritti indiani non è generalmente indicata la fine di una parola), ma che si oppone all'intera tradizione di commenti alle Upaniṣad. Nel suo commento al Mahābhārata M. contesta invece il testo tradito e propone esplicitamente emendazioni. Infine, contrariamente all'uso indiano di reinterpretare testi sacri, sūtra, ecc. (che sono perciò stati usati per difendere posizioni opposte da, per es., Śāṅkara o Rāmānuja), M. utilizza a sostegno delle proprie tesi citazioni puntuali da numerosissime fonti scritturali, di cui però spesso non abbiamo alcuna altra attestazione o che non risultano rintracciabili nelle opere (soprattutto Purāṇa) da cui dovrebbero essere tratte.

Mahadevan, Telliavaram Mahadevan Ponnambalam

Filosofo indiano (Madras 1911- ivi 1983). Formatosi alla Ramakrishna Mission e poi all'univ. di Madras, dove si laureò in filosofia nel 1933, insegnò negli USA e in Messico, ma soprattutto all'univ. di Madras e al Radhakrishnan centre for advanced study in philosophy, da lui diretto fin dalla fondazione. Esponente dell'Advaita Vedānta, vi guarda come al compimento della filosofia. Questa scuola, ritiene infatti M., è sommamente tollerante poiché recepisce e accetta al proprio interno ogni altro punto di vista, in base al principio secondo cui diverse affermazioni possono essere contemporaneamente vere a diversi livelli di esperienza. In tal senso, l'Advaita Vedānta supera ogni filosofia e credenza specifica ponendosi al di là dell'apparente divenire. L'unica realtà assoluta, il sé (*ātman*), è infatti l'elemento costante fra tutte le variazioni. Rifacendosi alla tradizione vedāntica che identifica il sé con l'assoluto brahman (→) e lo caratterizza come *sat* (esistente), *cit* (coscienza) e *ānanda* (beatitudine), M. afferma che il sé è conoscenza, ma non «conoscenza di» (la quale pertiene alla mente, che è in costante mutazione e quindi illusoria); è la coscienza che rende autoconsapevole ogni «conoscenza di». L'esistenza, precisa, non è un predicato del sé, poiché il sé è esso stesso esistenza. In questo senso, il linguaggio può essere ingannevole, dato che sembra presupporre una dualità (in questo caso, fra soggetto e predicato) in effetti solo illusoria; tuttavia tra ciò che diciamo esistere e ciò che esiste effettivamente permane un rapporto dato dalla stessa illusione (*māyā*, →), la quale allo stesso tempo cela e rivela. Giacché ogni legame cui è sottoposto il sé è illusorio, non è necessaria alcuna azione per raggiungere la liberazione (*mokṣa*), che è già identica al sé anche se l'ignoranza (*avidyā*, letteralmente «non-conoscenza») ci impedisce di comprenderlo. La distruzione dell'ignoranza avviene attraverso l'eliminazione progressiva degli illusori contenuti della realtà empirica dalla coscienza/sé. Una volta raggiunto il sé profondo, che rappresenta l'unità fondamentale fra tutti i fenomeni, si esperisce un'assoluta pace (*ānanda*).

Nāgārjuna

Filosofo indiano (ca. 2°-3° sec. d.C.). È considerato il fondatore della scuola del buddismo Madhyamaka (→).

Rilevanza e collocazione storica. Sia i seguaci del Madhyamaka sia gli studiosi contemporanei di quella scuola riconoscono N. come il suo fondatore. Più in generale si può

dire che sia stato uno dei primi e principali pensatori originali del Mahāyāna, di cui sistematizza l'idea – già presente in nuce nel Canone pāli – della non sostanzialità di tutti i dharma (o elementi ultimi della realtà fenomenica, → dharma). Pur nella difficoltà di collocazione tipica della storiografia indiana, gli studiosi concordano nel ritenere che N. sia vissuto nella porzione meridionale dell'India centrale all'inizio del primo millennio della nostra era.

Opere. A N. sono attribuite moltissime opere, relative a diversi momenti dell'evoluzione della scuola Madhyamaka, cosa che ha indotto gli studiosi a ipotizzare l'esistenza di più di un autore (forse tre) con lo stesso nome. La difficoltà di conciliare tesi diverse in opere attribuite allo stesso N. è stata invece risolta dalla tradizione tibetana ipotizzando che N. abbia abbracciato diverse posizioni nel corso di una vita eccezionalmente lunga. L'opera principale del N. fondatore del Madhyamaka è la Mūlamadhyamakakārikā («Strofe fondamentali della [via] mediana», ma il titolo, come spesso accade in India, non è esplicitato nel testo e deriva in questo caso dalla denominazione tibetana e da alcuni colophon). L'opera è preservata in sanscrito all'interno del commento di Candrakīrti, che la divide in 27 capitoli e 447 versi in tutto (più due stanze introduttive dedicate al Buddha in quanto insegnante dell'origine mutualmente dipendente di tutti i fenomeni, pratī tyasamutpāda). Essa è anche la principale responsabile della denominazione di Madhyamaka, cristallizzatasi negli studi buddistici a proposito della corrente fondata da N.; a quest'opera sono dedicati numerosi commenti, il primo dei quali, l'*Akutobhayā («[Commento] che non teme [attacchi] di nessuna provenienza»), è attribuito a N. stesso, ma più probabilmente è di poco successivo. Fondamentale è anche il commento di Candrakīrti, il cui stile relativamente piano e discorsivo non rifugge dal confrontarsi con temi filosoficamente importanti e rimasti impliciti nell'opera commentata. Di N. è poi la Vīgrahavyāvartanī («Sterminatrice di dissensi») con autocommento. Vengono poi comunemente riconosciute come opere di N. la Yuktiṣaṣṭikā («Le sessanta [strofe] sul ragionamento»), la Śūnyatāsaptati («Le settanta [strofe] sulla vacuità») e il Vaidalyaprakaraṇa («Trattato della polverizzazione [delle dottrine avversarie]»).

Metodo dialettico. Per mostrare che ogni ente, compresi i dharma, è privo di natura propria (svabhāva) e quindi vuoto (śūnya), N. mostra le aporie logiche cui l'ipotesi contraria condurrebbe. Che si parli di oggetti spazialmente estesi o di facoltà sensoriali, la loro ammissione è comunque, spiega N., logicamente inaccettabile perché foriera di conseguenze in contraddizione con le tesi di fondo della scuola che vorrebbe sostenerne l'esistenza o con il buon senso. Oltre che per lo scetticismo nei confronti delle entità comunemente accettate, anche sul piano metodologico è possibile notare somiglianze fra il metodo di N. e il modo in cui il Buddha nel Canone pāli arriva a provare l'inconsistenza di alcune questioni e il loro essere in ultima analisi solo sofismi. Similmente (come mostrato da Alex Wayman), N. riduce ogni quesito a un tetralemma, ossia a quattro posizioni possibili (è, non è, è e non è, né è né non è), per poi però negarne ognuna mostrando le conseguenze indesiderate (prasaṅga) che deriverebbero dall'accettazione di ciascuna di queste opzioni. La conclusione è che il concetto così esaminato semplicemente sia privo di ogni realtà propria, sia solo convenzionalmente dato e ultimamente vuoto. Per es., nel primo capitolo delle Mūlamadhyamakakārikā, N. spiega come le cose non siano prodotte da sé stesse, né da altro, né sia da sé stesse sia da altro, e infine né da sé stesse né da altro. N. prosegue ulteriormente la propria opera critica negando anche il nichilismo cui si potrebbe pervenire. Infatti, non è legittimo affermare 'gli oggetti esistono' o 'gli atomi esistono' o 'i dharma esistono', ma neanche 'nulla esiste', poiché anche questa proposizione si rivela logicamente inammissibile.

N. non propone infatti la vacuità (*śūnyatā*) di ogni fenomeno come una tesi alternativa a quelle che via via esamina. Al contrario, il metodo di N. prevede che di ogni posizione sia possibile mostrare l'incongruenza. Il concetto di vacuità non è anch'esso un contenuto dottrinale, bensì solamente un antidoto alle altre dottrine.

I due livelli di realtà e il silenzio del Buddha. Accanto al procedere rigidamente negativo di cui si è detto, si trova, negli inni attribuiti a N. e in parte anche nelle *Mūlamadhyamakakārikā*, una descrizione almeno parzialmente positiva di una realtà assoluta (*paramārtha-satya*) contrapposta alle parvenze di realtà (*saṃvṛti-satya*) che esperiamo. Tale differente approccio è probabilmente spiegabile sulla base della distinzione fra una posizione filosofica e una religiosa e accomuna N. a molti altri autori (per es., Śāṅkara e Utpaladeva) che pur abbracciando filosoficamente una posizione monista hanno scritto anche testi devozionali. Si aggiunge però in N. una terza via, ossia il silenzio. Questo travalica la via negativa sopra esposta e prende le mosse dall'idea che il linguaggio è inevitabilmente illusorio in quanto prodotto di concettualizzazioni (*vikalpa*). Il tema canonico del silenzio del Buddha, che rifiuta di rispondere a questioni inessenziali per il cammino spirituale, viene così ad acquisire una nuova connotazione e un proprio valore semantico.

Prabhākara Mīśra (detto Guru) Filosofo ed esegeta indiano (forse 6°-7° sec.).

Problemi di datazione. Esponente della *Mīmāṃsā* (→), P. è considerato il fondatore della corrente della *Prābhākara Mīmāṃsā*, dalle posizioni spesso fortemente divergenti dalla rivale *Bhāṭṭa Mīmāṃsā*, fondata da Kumārila Bhāṭṭa (→). La cronologia relativa dei due autori è tema molto dibattuto, giacché nonostante la disputa fra le due scuole sia accesissima già nella generazione seguente (per es., negli scritti di Maṇḍana Mīśra, ritenuto allievo di Kumārila), né P. né Kumārila fanno esplicito riferimento l'uno all'altro. È perciò possibile che fossero contemporanei e che non fossero al corrente l'uno dell'opera dell'altro. Di P. ci è pervenuta solo la prima parte del commento (noto come *Bṛhatī*, «Grande [esplicazione]») allo *Śābarabhāṣya* («Commento di Samara [ai *Mīmāṃsāsūtra*]», → *Mīmāṃsā*).

Rilevanza storica. In modo ancora più netto rispetto a Kumārila e alla tradizione filosofica indiana in genere, P. presenta il proprio apporto alla *Mīmāṃsā* come un commento al testo fondante per la scuola, che segue da vicino e spesso commenta anche letteralmente. Questo approccio si applica anche alle tesi filosoficamente più originali di P., che sono proposte come derivanti direttamente dalla lettura dello *Śābarabhāṣya* e non sono collocate esplicitamente sul proscenio del dibattito filosofico fra scuole avverse, come avviene invece negli scritti di Kumārila. Ciò pone serie difficoltà esegetiche, le quali, assieme al linguaggio denso e ricco di implicite e a edizioni del testo ancora insoddisfacenti, rendono la *Bṛhatī* scarsamente accessibile. Già gli autori della filosofia indiana classica e poi i loro interpreti contemporanei basano perciò la comprensione di P., come accade anche per molti altri autori della filosofia indiana classica e postclassica, sul suo principale commentatore, Śālikanātha Mīśra (9° sec.), che espone le tesi di P. contrapponendole alla scuola epistemologica buddista (*Pramāṇavāda*), *Vyākaraṇa*, *Bhāṭṭa Mīmāṃsā*, *Vaiśeṣika* e *Nyāya*. La *Prābhākara Mīmāṃsā* sembra aver goduto di minore fortuna rispetto alla corrente rivale ed è ancora poco studiata. Il complesso capitolo dell'influenza di P. sul *Viśiṣṭādvaita Vedānta*, per es., resta tutto da indagare.

Epistemologia. P. attribuisce un ruolo fondamentale come mezzo di valida conoscenza (pramāṇa, →) al Veda. Questo soltanto è in grado di farci conoscere il kārya, ossia «ciò che deve essere fatto». Tale contenuto deontico è, infatti, inaccessibile agli altri strumenti conoscitivi ed è perciò apūrva, completamente nuovo (letteralmente «non preceduto [da alcun altro strumento conoscitivo]»). Mentre infatti gli altri strumenti conoscitivi dipendono dalla percezione sensibile e quindi possono solo descrivere la realtà come è già data, il Veda può permetterci di conoscere ciò che sarà o – cosa più importante per P. – ciò che dovrebbe essere (l'ambito deontico può essere oggetto di conoscenza perché l'epistemologia indiana non ritiene che il proprio dominio sia riferito solo ai dati percepibili, → pramāṇa). Al contrario, nel caso di un parlante umano la comunicazione linguistica (śabda) non è un mezzo di valida conoscenza indipendente poiché non permette di conoscere qualcosa di prima ignoto. Infatti, nel caso della comunicazione vedica le parole indicano direttamente i propri significati, cui sono secondo la Mīmāṃsā intrinsecamente legate, mentre nel caso di un parlante umano tale processo è interrotto, nella coscienza di chi ascolta, dal dubbio circa la validità di quanto affermato. Prima di poter conoscere qualcosa in base a un'affermazione umana si rende dunque necessario un preliminare accertamento dell'affidabilità del parlante, che si basa sulla corrispondenza fra quanto dice e i dati di fatto. Se tale accertamento ha esito positivo, l'interruzione viene meno e le parole del parlante umano affidabile tornano a comunicare conoscenza valida. Non sono però un mezzo di valida conoscenza indipendente, giacché quanto comunicano è già stato conosciuto durante la fase di accertamento preventivo descritta. Similmente, P. nega che la conoscenza di un'assenza (abhāva) sia un mezzo di valida conoscenza a sé. A partire infatti da un passo troppo breve per essere chiaro dello Śābarabhāṣya e a differenza di Kumārila, P. sostiene che casi quali «sul pavimento non c'è un vaso» siano spiegabili come inferenze basate su quanto viene visto al posto dell'oggetto assente (nell'esempio, la nuda superficie del pavimento). Un punto di contrasto fra la scuola epistemologica buddista (Pramāṇavāda) e la corrente di Kumārila consiste nella natura autoriflessiva (svaprakāśa) di ogni atto cognitivo (→ jñāna), sostenuta dalla prima e negata dalla seconda. La posizione di P. si distingue da entrambe, poiché riconosce in ogni cognizione tre aspetti (operazione cognitiva, soggetto conoscente e oggetto conoscibile) di cui contemporaneamente si fa esperienza.

Teoria dell'errore. P. si distingue nel panorama filosofico indiano per la radicale riduzione dell'errore a un caso di non-conoscenza. La conoscenza erronea è infatti, secondo P., semplicemente una conoscenza incompleta. Nel caso di un pezzo di madreperla scambiato per argento a causa della sua brillantezza (l'esempio di errore spesso citato dagli epistemologi indiani), P. sostiene che assistiamo a una conoscenza valida del pezzo di madreperla, correttamente individuato come qualcosa di brillante seppur non riconosciuto come madreperla, unita a una memoria dell'argento visto in un'altra occasione e correttamente ricordato, ma non riconosciuto come contenuto di un atto di memoria e non di percezione diretta. Dalla somma di queste due conoscenze corrette, ma incomplete, deriva l'errore.

Linguistica ed esegesi. P. guarda al Veda come al linguaggio per eccellenza e di conseguenza sostiene che tutto il linguaggio comunichi essenzialmente significati di carattere prescrittivo – che indicano cioè qualcosa che debba essere realizzato (sādhyā) – invece di descrivere dati di fatto (come dato per scontato dalla linguistica occidentale). Le frasi apparentemente descrittive possono essere intese solo come sussidiarie di frasi prescrittive. In ambito vedico ciò si accorda bene al principio esegetico della Mīmāṃsā per cui solo le prescrizioni (vidhi) hanno un significato a sé, mentre i passaggi mitici o poetici del Veda, detti arthavāda, non

hanno un significato indipendente e possono essere compresi solo in quanto completano una prescrizione, per es. elogiando il risultato che sarà raggiunto e invitando perciò a intraprendere l'azione prescritta. Ne deriva una lettura del Veda che ha al centro l'ortoprassi e non l'ortodossia. Più in generale, il processo di significazione si basa secondo P. sulle parole (in opposizione alle teorie di Bharṭṛhari), le quali non comunicano però alcun significato finché non vengono collegate in una frase, nell'ambito della quale i significati di ogni parola si completano a vicenda. Il significato di mucca sarà perciò diverso in frasi come «Lega la mucca!», «La mucca è alla base dell'economia della regione» e «La carne di mucca è insalubre». Da questo consegue che il significato di una singola parola equivale a un'entità inafferrabile perché incompleta. Śalikanātha definisce questa teoria anvitābhīdhānavāda, ossia «tesi secondo cui [le parole] esprimono [il significato della frase solo] una volta connesse».

Radhakrishnan, Sarvepalli Filosofo indiano (Tirutani, Madras, 1888 - Madras 1975).

Vita. Nato in una famiglia profondamente religiosa, si formò all'interno di missioni cristiane, dove entrò in contatto con un'intensa spiritualità che metteva in discussione i fondamenti della sua fede tradizionale. Avvertì allora la necessità di uno studio critico delle proprie convinzioni, sottoponendole alla doppia critica secondo cui i pensatori indiani sarebbero credenti ciechi e inoltre si disinteresserebbero ai problemi sociali ed etici. R. procedette così fin dalla sua prima opera, *Ethics of Vedānta* (1908), a una difesa critica dell'induismo. Nel 1909 iniziò una carriera accademica che lo avrebbe portato a insegnare in India (Madras, Mysore, Calcutta) e all'estero (Oxford) oltre che ad approfondire anche la filosofia occidentale. Attento organizzatore culturale, fu tra i fondatori dell'Indian philosophical congress. Fu membro dell'Assemblea Costituente dell'India, presidente della Commissione dell'Unesco a Parigi, ambasciatore nell'URSS, vicepresidente (1952) e poi (1962-67) presidente dell'Unione Indiana.

Una filosofia idealista. R. descrive la propria filosofia come un idealismo monista, poiché sostiene che la realtà sia una e sia di natura spirituale. Analizza però il termine idealismo anche in un secondo modo. Quando, in relazione a un'azione o a un oggetto, ci chiediamo quale ne sia l'idea, la risposta che cerchiamo è lo scopo verso cui tende. Di conseguenza, conclude R., siamo idealisti se affermiamo che l'Universo non sia un movimento irrazionale, bensì una tensione costante verso un ideale superiore. Un idealista, in questo senso, è un teleologista (*An idealist view of life*, 2a ed. 1947). E nella teleologia affonda le radici anche il monismo, giacché i processi che percorrono il mondo mostrano nella loro non casualità un'unità sottostante. La spiegazione naturalistica è invece rifiutata in quanto si basa sulla presupposizione della realtà del tempo ed è quindi a priori limitata all'ambito dei fenomeni temporali. La spiegazione naturalistica, inoltre, cerca di fornire una spiegazione per l'ordine che riscontra nella natura, ma trascura il fatto che tale ordine non è meccanicamente determinato. La prospettiva teleologica, quindi, non contraddice, ma comprende al suo interno quella scientifica e anche quella meccanicistica.

L'Assoluto. R. segue il Vedānta nel chiamare brahman la realtà ultima, fondamento logico di tutto ciò che esiste, ma utilizza anche il termine hegeliano «Assoluto». L'influenza hegeliana è riscontrabile anche nella terza caratterizzazione dell'Assoluto, definito come pura coscienza, pura libertà e infinita potenzialità. È pura coscienza perché non possiamo pensare a nessuno stato dell'esistenza senza connetterlo con la coscienza, che è quindi onnipervadente e onnipresente, ed è libero perché in ogni momento in cui una potenzialità viene attualizzata,

a determinarla è un atto libero, non esiste infatti alcun 'altro' che possa ostacolare l'Assoluto. Se tutto l'esistente non fosse, ci sarebbe solo il nulla. Il nulla rientra quindi tra le possibilità dell'Assoluto, il quale trascende e fonda l'esistente. L'Assoluto è inoltre eterno nel senso di atemporale, poiché trascende il tempo. Tutte queste caratterizzazioni, tuttavia, alludono all'Assoluto, ma non lo descrivono. Al contrario del Vedānta, R. non riduce la distinzione tra Assoluto e Dio all'opposizione fra punto di vista empirico e trascendente (→ Nāgārjuna, Śāṅkara). Come Whitehead, egli sostiene infatti che l'aspetto dinamico e creativo dell'Universo non possa essere spiegato senza far ricorso a un Essere creatore. La realtà suprema viene concepita secondo due aspetti e Dio rappresenta l'Assoluto in azione, l'Assoluto in quanto oggetto della tensione religiosa e l'Assoluto in prospettiva umana. Dio non è quindi un prodotto illusorio di māyā, Dio crea il mondo e non ne è separato, pur rimanendone distinto. Infatti, la creazione è l'attualizzazione di una delle possibilità inerenti all'Assoluto ed è reale pur essendo accidentale, ossia non necessaria.

L'uomo. Nell'uomo R. distingue aspetti finiti e infiniti (che non coincidono con l'opposizione fra corpo e anima) accettando le spiegazioni scientifiche solo per quanto riguarda i primi. Anche nel suo aspetto finito, l'uomo si distacca comunque da ciò che può essere descritto in termini naturalistici in quanto (al contrario di un cristallo o di un animale molto semplice) l'individuo non è interamente determinato dall'appartenenza a una classe. L'uomo ha inoltre la capacità di riflettere e pianificare; può vivere oltre sé stesso, ponendosi degli obiettivi al di sopra della sua portata secondo quella che R. chiama «autotrascendenza». La stessa coscienza della propria finitezza e temporalità significa che l'uomo è consapevole dell'eternità. L'aspetto infinito dell'uomo coincide con la sua spiritualità. Il termine spirituale indica per R. qualcosa di superiore all'empirico e poiché caratteristica del mondo empirico è la distinzione fra soggetto e oggetto, lo spirituale deve necessariamente trascenderla. Un esempio di tale trascendimento è l'autoconsapevolezza, in cui, fra l'altro, l'uomo percepisce la propria unità nonostante i cambiamenti di età, aspetto fisico ecc. Questa possibilità, come ogni altra azione disinteressata (un gesto altruistico, la dedizione dello scienziato, l'esperienza estetica, ecc.) mostrano la presenza del divino nell'uomo. Hanno realizzato intuitivamente questa presenza divina profeti come Buddha, Zoroastro, Maometto e Gesù. L'intuizione, infatti, al contrario dell'intelletto discorsivo e della percezione sensoriale è l'unica facoltà che possa permettere una comprensione diretta e priva della distinzione soggetto-oggetto.

La salvezza. Il destino dell'uomo è la realizzazione piena della divinità, la salvezza, in cui i confini dell'individualità cadono, come a volte può capitare già nella contemplazione artistica (→ Abhinavagupta). Chi ha raggiunto tale stadio si dedica perciò alla salvezza degli altri (non più percepiti come diversi da sé), collaborando al fine ultimo, la liberazione di tutti i viventi. Tale fine ultimo corrisponde anche alla fine dei tempi, poiché il processo cosmico non è un fine in sé. Si potrebbe allora pensare che, dato che la salvezza di tutti è il destino ultimo, sia inutile spendersi e basti aspettare. Ma tale inerzia ritarderebbe la salvezza universale e il momento storico non permette ritardi. È necessario perciò risvegliare il senso del divino dentro di noi, ossia praticare la più alta forma di religione, la pratica della presenza di Dio.

Rāmānuja, Śrī

Filosofo e teologo indiano (secondo la tradizione n. Perumbudur, Tamil Nadu, 1017- m. 1137; secondo alcuni studiosi n. 1077 - m. 1157; secondo altri, n.1056 - m. 1137). È considerato il principale esponente del Viśiṣṭādvaita Vedānta, la dottrina filosofica degli aderenti allo Śrī Viṣṇuismo. Nato in una famiglia di brahmani, seguendo le tradizioni familiari, R. sposò a sedici anni una giovane della stessa casta. I racconti agiografici narrano però della sua ammirazione per la devozione di un maestro viśiṣṭādvaitin di infima casta, che non lo accettò per questo come proprio discepolo. R. fu quindi a lungo discepolo di Yādavācārya, un esponente dell'Advaita Vedānta. Il loro diverso approccio portò però a dissapori, in seguito ai quali R. si recò dal celebre Yāmunācārya (ca. 926-1028), il sistematizzatore del Viśiṣṭādvaita Vedānta, per chiedergli di accettarlo come discepolo, ma lo trovò già morente. R. divenne perciò discepolo di un discepolo di Yāmuna e subito dopo asceta rinunciante (sannyāsin). A R. sono attribuite nove opere, di cui le principali sono il Vedārthasaṅgraha («Compendio del significato dei Veda», un commento a passi delle Upaniṣad), il commento alla Bhagavadgītā e il suo opus magnum, il commento al Brahmasūtra noto come Śrībhāṣya («Commento del venerabile [Rāmānuja]»). Questo rappresenta un punto di riferimento essenziale per la filosofia indiana successiva, sia per la forma di Vedānta teista che vi viene proposta e dettagliatamente esaminata sia per la forma dialettica del trattato, articolato in una lunga esposizione della posizione avversaria (pūrvapakṣa, → Mīmāṃsā) seguita da una lunga esposizione della propria tesi (siddhānta). L'oppositore principale di R. è l'Advaita Vedānta di Śāṅkara e in misura minore la corrente bhedābheda del Vedānta (→), sostenitrice della tesi che fra brahman, mondo e ātman esista un rapporto di differenza e di non-differenza allo stesso tempo. Spiega invece R. che il brahman è il «controllore», l'anima del mondo inteso come il suo corpo poiché come il corpo dipende per vivere dall'anima, così il mondo dipende dal brahman. Il brahman è inoltre dotato di qualità (saṅga, → guṇa) ed equivale a un Dio personale, al contrario di quanto affermato dall'Advaita Vedānta. I passi delle Upaniṣad che affermano che il brahman è esistenza (sat), coscienza (cid) e beatitudine (ānanda) equivalgono infatti a dire, continua R., che queste sono attributi di quello e non che fra i due non ci sia alcuna distinzione. La pluralità del mondo è anche dimostrata sulla base del fatto che ogni conoscenza è necessariamente intenzionale, ossia rivolta a un oggetto esterno, è sempre 'conoscenza di'. Nel fondare la conoscenza, quindi, si fonda anche necessariamente l'esistenza di un suo contenuto. R. può così mantenere una posizione realista, per la quale esistono una pluralità di anime individuali e oggetti inanimati. Il termine viśiṣṭādvaita (letteral. «non dualità del [brahman] qualificato»), successivo a R., allude alla reale esistenza delle qualificazioni del brahman/Dio, di per sé non duale. Anime individuali e sostanze inanimate esistono in forma sottile in Dio e vengono manifestate nel momento della creazione (per R., come per ogni altro pensatore indiano, creazione e distruzione del mondo si alternano ciclicamente) in accordo con un Suo desiderio. Come un attributo non esiste a prescindere dalla sostanza in cui inerisce, così anime individuali e sostanze inanimate non esistono a prescindere dal brahman che quindi può esser detto non-duale (advaita). Per la dottrina della causalità, Svābhāvika-bhedābheda (→) Vedānta, con riferimento alla scuola. La dottrina di R. sarà ulteriormente elaborata da Vedānta Deśika.

Ratnakīrti

Filosofo indiano (ca. 990-1050). Attivo presso il centro monastico buddista di Vikramaśīlā, R. fu allievo di Jñānaśrīmitra, esponente di punta dell'ultima fase della storia indiana della scuola epistemologica buddista (Pramāṇavāda) e autore di varie opere dallo stile spesso

arduo, ma determinanti per la storia delle idee in India. Essenziale è perciò l'apporto di R., che elucida il pensiero del proprio maestro e lo amplia affrontando ulteriori temi e avversari. Infatti, in una serie di operette tematiche R. si occupa dei temi più importanti del Pramāṇavāda, dalla prova dell'onniscienza del Buddha alla confutazione delle prove dell'esistenza di Dio, alla dimostrazione dell'apoha (→ Pramāṇavāda), alla prova dell'istantaneità di ogni realtà. All'interno di queste operette sono poi presenti ampi excursus, fra cui famoso è quello dedicato al modo per stabilire un nesso logico certo (vyāpti) fra probans e probandum (→ anumāna) non legati da una relazione di identità (come invece in inferenze del tipo 'questo è un albero perché è un banano'). In polemica con Mīmāṃsā e Nyāya, R. afferma che il nesso fra probans e probandum è affidabile solo se è presente fra i due una relazione causale. R. è esplicitamente legato allo Yogācāra (→). Nella Sarvajñasiddhi («Dimostrazione dell'onniscienza [del Buddha]»), dopo aver affrontato il tema dell'onniscienza del Buddha sulle linee di Dharmakīrti (come quindi un'onniscienza qualitativa, legata all'ambito della liberazione, e non un'onniscienza quantitativa) e averla fondata sull'intuizione intellettuale del Buddha (yogipratyakṣa), mostra come, in ultima analisi, il Buddha stesso equivalga a un singolo atto conoscitivo. Seguendo questa linea, nel Santānāntaraduṣana («Confutazione [dell'esistenza] di altri continua [di cause ed effetti costituenti un individuo]») nega l'esistenza indipendente di soggettività individuali, affermando invece un idealismo estremo che è stato definito «solipsismo» da alcuni studiosi, ma che del solipsismo manca il riferimento fondante a un Io individuale.

Śaṅkara

Filosofo indiano (Kaladi, India meridionale, 788-820 ca.). È il più noto esponente dell'Advaita Vedānta. Secondo la tradizione, Ś. nacque in una famiglia brahminica scivaita; contrariamente ai costumi del tempo, divenne già da giovane un asceta rinunciante (sannyāsin), viaggiò attraverso l'India, fondò monasteri (i più importanti, ancora oggi, sono Śṛṅgeri e Kanchipuram in India meridionale) e sconfisse in dibattiti i più importanti filosofi del suo tempo. Commentò il Brahmasūtra rifacendosi alle tesi di Gauḍapāda (→ Vedānta), e inoltre un folto numero di Upaniṣad e la Bhagavadgītā. Gli è inoltre attribuita un'opera indipendente, l'Upadeśasāhasrī e numerosissime altre opere, in partic. un commento allo Yogabhāṣya e alcuni inni devozionali a Śiva. Nel commento al Brahmasūtra (a 1.1.4) spiega come il brahman sia senza qualificazioni (nirguṇa, → guṇa), onnipervadente, causa unica e conscia del mondo. Esso è identico al sé (ātman), il quale è unico (non esiste cioè una pluralità di anime individuali), non qualificato e immutabile, ed equivale a una coscienza autoconsapevole. È perciò definito «testimone» (sākṣin), inattivo ma cosciente (→ puruṣa). Esso è innegabile poiché ogni negazione comunque presuppone un soggetto negante. La parvenza di pluralità del mondo fenomenico, māyā, è causata dalla non conoscenza (avidyā), la quale consiste nell'erronea sovrapposizione di una diversità illusoria sul brahman senza qualificazioni. Il brahman resta non toccato da tale sovrapposizione illusoria, così come (secondo un esempio di Ś.) l'acqua di uno stagno non è modificata dagli oggetti che vi si riflettono. La liberazione (mokṣa) si realizza tramite la conoscenza dell'identità fra sé e brahman. Poiché però tale identità è già data, la liberazione di fatto non ha inizio e non è raggiunta come un obiettivo esterno tramite un'azione. Al contrario, la rimozione della non conoscenza è solo un cambiamento di prospettiva (→ nirvāṇa). Ś. non ritiene necessario risolvere tutti i problemi legati al rapporto fra brahman e māyā e allo status di māyā (completamente inesistente? e allora perché è possibile la comunicazione ordinaria, che la

presuppone? esistente? allora il brahman non sarebbe l'unica realtà), ritenendo che essi pertengano solo a una sfera illusoria e non abbiano quindi alcuna importanza sul piano dell'unica realtà del brahman. Per conoscere questa, si dipende solo dalla comunicazione linguistica (śabda) come mezzo di valida conoscenza (pramāṇa), principalmente dalle Upaniṣad, giacché l'intelletto umano è invece vincolato dal fatto di essere immerso nella prospettiva di māyā. Gli altri strumenti conoscitivi sono invece validi nella sfera dell'esperienza ordinaria (loka) e in tal senso Ś. riprende e rafforza l'idea della Mīmāṃsā di una divisione fondamentale fra sensibile e ultrasensibile. Sul piano della teoria della causalità, Ś. elabora l'idea del Sāṃkhya dell'immanenza della causa nell'effetto sostenendo però che il brahman è sì l'unica causa del mondo, ma che il suo trasformarsi nel mondo è in realtà solo illusorio e che l'essenza del brahman resta indenne da ogni reale mutamento, come una corda non è modificata dall'essere scambiata per un serpente.

Udayana

Autore indiano (11° sec.) appartenente alla tradizione del Nyāya. È considerato tra i principali fautori della convergenza tra Nyāya e Vaiśeṣika e dell'evoluzione graduale che portò dal Nyāya al Navya Nyāya. Oltre a essere un autorevole commentatore di opere Nyāya e Vaiśeṣika, è anche autore di due importanti trattati originali, l'Ātmatattvaviveka, in cui esamina e confuta dal punto di vista del Nyāya quattro argomenti buddisti che negano l'esistenza del sé come entità continua nel tempo e ontologicamente indipendente, e la Nyāyakusumāñjali, la sua opera più nota e studiata. La Nyāyakusumāñjali si presenta come l'esame di cinque obiezioni all'esistenza di un dio: (1) non esiste una causa soprannaturale dietro le leggi morali, la retribuzione karmica e il destino dopo la morte; (2) nozioni relative a realtà ultrasensibili possono essere apprese dal Veda e non è necessario ipotizzare un dio come fonte di tali informazioni; (3) la non-percezione (anupalabdhi), che per la Mīmāṃsā è un valido strumento di conoscenza, prova che non esiste un dio: se egli esistesse, sarebbe percepibile, ma non è percepito, quindi non esiste; (4) non si potrebbe considerare come epistemologicamente valida la conoscenza che un dio possiede, perché per definizione una conoscenza valida di un oggetto implica una non conoscenza precedente di quell'oggetto; la conoscenza di un dio dovrebbe essere eterna, rendendo impossibile per dio il momento precedente di non conoscenza e quindi la validità di tale conoscenza; è peraltro assurda l'ipotesi di un dio incapace di valida conoscenza; (5) non esistono validi strumenti cognitivi che attestino l'esistenza di un dio. Al primo argomento U. contrappone la teoria generale delle cause di Nyāya e Vaiśeṣika, senza la quale l'obietto sarebbe incapace di spiegare la natura eterna del mondo, la catena senza inizio di cause ed effetti (→ saṃsāra), la varietà dei fenomeni e le leggi morali. Al secondo replica che lo strumento conoscitivo della testimonianza verbale prevede come criterio di validità l'esistenza di un parlante autorevole, e il Veda non fa eccezione; poiché il Veda è eterno, il suo promotore può essere solo un essere atemporale e non un autore umano. Al terzo risponde che lo strumento conoscitivo della non-percezione può essere applicato solo a oggetti potenzialmente percepibili, mentre un dio non può essere oggetto di percezione sensibile. Al quarto, che implica il criterio di novità nella validità della conoscenza (accettato dalla Mīmāṃsā, ma non dal Nyāya, → pramāṇa), risponde che questa non è una caratteristica necessaria della conoscenza valida e vi contrappone la definizione classica del Nyāya di conoscenza valida, che deve essere «corrispondente all'oggetto tale qual è nella realtà» (yathārtha), applicabile anche alla conoscenza eterna da parte di dio. In risposta alla quinta obiezione, che attribuisce a

oppositori del Sāṅkhya e della Mīmāṃsā, U. propone otto argomenti basati su presupposti cosmologici, linguistici ed epistemologici come «l'Universo ha un creatore, perché è un effetto, come un vaso che è creato dal vasaio», «ci deve essere un primo motore degli atomi materiali di cui l'Universo è costituito, il primo motore è un dio, quindi un dio esiste», «l'uso delle parole prevede un insegnante, ci deve essere un primo insegnante, tale insegnante può essere solo dio», «il Veda è opera di un essere senziente, perché è un libro, come il Mahābhārata» e altri. Sebbene l'obiettivo dichiarato della Nyāyakusumāñjalī sia dimostrare l'esistenza di dio, il trattato contiene anche importanti elementi epistemologici e metodologici, che avranno una grande influenza sulla tradizione successiva.

Utpaladeva

Filosofo indiano (900/925 - 950/975). Discepolo di Somānanda, U. sviluppa il pensiero del maestro attraverso un confronto con quello di Bhartrhari. La scuola della Pratyabhijñā («riconoscimento»), fondata da Somānanda e divenuta famosa soprattutto attraverso gli scritti di Abhinavagupta, prende il nome dall'opera fondamentale di U., le Īśvarapratyabhijñākārikā («Stanze sul riconoscimento del Signore», d'ora in poi ĪPK). Rispetto alla Śivadrṣṭi di Somānanda, queste escono al di fuori dell'ambito scivaita, confrontandosi con il Pramāṇavāda buddista invece che con lo Śaivasiddhānta e portando avanti le proprie tesi su un piano argomentativo, senza ricorrere ai testi sacri scivaiti (la discussione dei quali è limitata al terzo capitolo) come autorità ultima. U. esprime inoltre il proprio afflato religioso nei suoi inni e non nelle ĪPK. Così facendo, U. può utilizzare gli strumenti filosofici elaborati dal Pramāṇavāda contro le scuole realiste, soprattutto il Nyāya. Seguendo il Pramāṇavāda, U. nega la separazione fra atto conoscitivo e soggetto conoscente, mostrando che l'idea di soggetto difesa dal Nyāya può essere resa filosoficamente invulnerabile agli attacchi buddisti solo dagli assunti della Pratyabhijñā. Infatti, anche la posizione del Pramāṇavāda non è in ultima analisi accettabile, giacché non riesce a render conto della nostra esperienza ordinaria (→ loka). Fenomeni come la memoria mostrano invece, agli occhi di U., che la realtà non è istantanea. La costanza della realtà e la non distinzione ontologica fra soggetto e oggetto sono invece spiegabili dalla Pratyabhijñā in base all'idea che un'unica coscienza crei e pervada l'intero mondo dell'esperienza. La natura di coscienza di ogni cosa spiega la possibilità stessa della conoscenza, giacché altrimenti sarebbe impossibile che un oggetto di natura non conoscitiva possa divenire il contenuto di un atto conoscitivo (→ Abhinavagupta). La conoscenza, continua U., non è un attributo di un soggetto di per sé incosciente (come, secondo U., il soggetto del Nyāya una volta raggiunta la liberazione e quindi la separazione dagli organi conoscitivi), bensì costituisce la sua stessa essenza. Tale coscienza non può che essere non duale (advaita), proprio perché il Pramāṇavāda ha dimostrato che le distinzioni fra oggetto e soggetto e fra vari soggetti e oggetti sono solo illusorie. Con un ulteriore passaggio, U. afferma che tale coscienza è inoltre libera e quindi attiva ed è perciò uguale a Dio, Śiva. Proseguendo l'idea di Somānanda per cui Dio è ovunque, anche nella differenziazione, U. (e Abhinavagupta dopo di lui) tende a non rifiutare le altre Weltanschauungen, bensì a ordinarle gerarchicamente di modo che ognuna rappresenti un aspetto parziale della realtà che sul piano assoluto è non duale ed equivale a Dio stesso. Il riconoscimento di cui parlano le ĪPK è appunto il riconoscimento della propria sostanziale identità con tale coscienza assoluta e libera. Da notare è che il riconoscimento avviene nei confronti di una soggettività personale, un 'Io' che si autoafferma come tale, e non con un assoluto indistinto. U. utilizza i tre gradi della parola descritti da Bhartrhari, interpretandoli alla luce dell'identità fra linguaggio e

pensiero implicita anche in gran parte delle opere del tantrismo. Bhartṛhari parla di parola corporea (quella effettivamente pronunciata), parola mediana (quella già formulata, ma non materialmente pronunciata) e parola «veggente» (quella non ancora formulata e quindi equivalente al pensiero stesso). A queste, un passaggio più controverso sembra aggiungere un ulteriore livello – secondo uno schema 3+1 frequentissimo in India, a partire dalle Saṃhitā (→ Veda) – considerato da U. come un accenno al livello supremo di Śiva stesso, di cui gli altri livelli sarebbero emanazioni. Esce parimenti rafforzato dal confronto con Bhartṛhari l'assunto di una coscienza onnipervadente e costituiva del mondo (che Bhartṛhari afferma essere di natura linguistica e U. identifica con Dio).

Vācaspati Miśra

Filosofo indiano (la sua acme si colloca nel 850, o secondo altri tra il 900 e il 980). Aderente alla scuola dell'Advaita Vedānta, inaugura la tendenza di questa scuola a includere in sé tutte le altre (→ Mādhava). V. compose infatti – caso unico nella filosofia indiana – commenti anche a opere di Sāṅkhya, Nyāya, Mīmāṃsā e Yoga, ogni volta difendendo le posizioni della rispettiva scuola, tanto che le sue opere divennero tutte classici della scuola in cui si collocano. Particolarmente significativo, in tal senso, è il suo commento alle Sāṅkhyakārikā, poiché esso rivoluzionò la lettura del Sāṅkhya che da allora è stato interpretato nell'ottica dell'Advaita Vedānta. In partic., V. utilizza la metafora del riflesso per spiegare il rapporto fra intelletto (buddhi) (→ prakṛti, Sāṅkhya) e spirito (puruṣa). Secondo V., il puruṣa può influenzare la prakṛti pur rimanendo completamente inalterato perché riflette, come uno specchio, le attività dell'intelletto, il quale reagisce poi a tale riflesso (l'intelletto ha bisogno del passaggio consistente nel riflettersi delle proprie attività nel puruṣa perché è di per sé incosciente di tali attività). Influenzato dall'Advaita Vedānta è anche l'insistere sulla base upaniṣadica del Sāṅkhya. All'interno del Nyāya, V. compose un subcommento al testo fondamentale della scuola, in cui difende l'inerenza dagli attacchi dei buddisti. Sul piano teologico, V. segue Uddyotakara nell'affermare che Dio come inteso nel Nyāya non ha karma o dharma positivi. L'assenza di attributi morali fa sì che il problema dell'esistenza del male si configuri quindi in modo assai diverso rispetto alla teologia occidentale. V. si distingue anche per gli argomenti sull'esistenza di Dio (→ Udayana), cui aggiunge, precedendo o forse seguendo Jayanta Bhaṭṭa (→ Nyāya), quello del «grande consenso», diversamente interpretato come consensus gentium o consenso delle persone più importanti (fra le quali, ovviamente, non verrebbero annoverati materialisti, buddisti e giainisti).

Vasubandhu

Filosofo buddista indiano (4°-5° sec.). A V. la tradizione attribuisce tre classi di testi: l'Abhidharmakośa («Tesoro dell'Abhidharma», d'ora in poi AK) e il suo commento (testi filosofici del buddismo Abhidharma), la Triṃśikā, «Trentina», e la Viṃśatikā, «Ventina» (testi filosofici Yogācāra), e alcuni testi religiosi Yogācāra. Lo storico della filosofia indiana Erich Frauwallner ha proposto che si tratti di due personaggi diversi, ipotizzando la datazione 320-380 per il fratello di Asaṅga (→ Yogācāra) e autore di testi religiosi dello Yogācāra, e quella 400-480 per l'autore dell'AK e delle opere filosofiche Yogācāra. Non esistono elementi definitivi in merito, ma lo studio delle influenze della Triṃśikā su un testo del «primo» V. inducono a pensare che si tratti di un'unica persona, convertitasi dal buddismo

Abhidharma a quello Yogācāra. V. fu così probabilmente il filosofo buddista più influente della prima metà del primo millennio. L'AK riorganizzò dogmatica e scolastica e divenne un testo di riferimento fondamentale per ontologia e soteriologia anche nel buddismo Mahāyāna, in India e in Tibet. Esso è la fonte principale per ricostruire la posizione delle varie scuole dell'Abhidharma. Vi si descrive, per es., l'atomismo della scuola Sautrāntika, secondo cui i singoli atomi sono inconoscibili, ma le aggregazioni di atomi possono essere colte dagli organi di senso. Il paradosso è risolto da V. sostenendo che un singolo atomo non è in grado di essere causa di una conoscenza, ma non è contraddittorio sostenere che un gruppo di atomi possa esserlo, così come un uomo da solo non è in grado di trasportare un carro, ma un gruppo di uomini sì. È descritto poi quello che fu probabilmente il maggior contributo dei Sautrāntika, ossia l'opposizione fra *prajñāpti-satya* (realtà empirica, che ha solo esistenza convenzionale) e *paramārtha-satya* (realtà assolutamente esistente). Tale opposizione sorge dalla necessità di distinguere il tipo di esistenza di oggetti convenzionali (per es., «vaso») e oggetti assolutamente esistenti (i singoli atomi che compongono il «vaso») e sarà decisiva nel pensiero di Nāgārjuna (→) e, attraverso lui, di Śāṅkara. Nell'AK si citano anche degli asceti meditanti, detti *yogācāra* («praticanti di yoga»). Tali asceti sono distinti dai filosofi speculativi, ma le loro idee vengono prese in considerazione nella sistematizzazione filosofica, per es., nell'ordine delle quattro nobili verità (seguendo la pura logica, la causa della sofferenza dovrebbe precedere nell'elenco la sofferenza, ma, risponde V., l'ordine con la sofferenza come primo anello è confermato dalla meditazione degli *yogācāra*, i quali si concentrano dapprima sulla sofferenza e soltanto successivamente sulla sua causa). Fra le opere che seguono la conversione allo *Yogācāra*, due operette si concentrano sulle regole del dibattito e, secondo la testimonianza di un commentatore cinese, due opere perdute si occupano di logica. Anche in questi campi, V. fu un innovativo sistematizzatore. Secondo le ricostruzioni di Frauwallner, infatti, V. organizzò la trattazione intorno alla prova e alla sua refutazione – al contrario di quanto accade, per es., nel testo fondamentale del Nyāya, il *Nyāyasūtra*, e nelle opere buddiste precedenti, (→ *Pramāṇavāda*), in cui gran parte dello spazio è lasciato a categorie dialettiche quali l'elencazione dei punti deboli dell'argomentazione. Infine, *Vimśatikā* e *Triṃśikā* sono dedicate alla negazione dell'esistenza di un mondo esterno (→ *Yogācāra*). Celeberrimo è l'esordio della prima: «Tutto non è che rappresentazione (*viññāpti*)». L'opera procede con la dimostrazione di come l'idea dell'esistenza di un oggetto esterno sia insostenibile. Esso potrebbe infatti essere o un tutto unitario distinto dalle sue parti (come per il *Vaiśeṣika*), o un aggregato di atomi con spazi vuoti intermedi (come per la scuola *Sarvāstivāda* del buddismo *Abhidharma*), o infine un aggregato di atomi senza spazi intermedi (come per il *Sautrāntika*). La prima ipotesi è scartata perché non ha senso postulare un tutto diverso dalle parti (→ *Abhidharma*). Contro la seconda, V. obietta che atomi separati da spazi intermedi dovrebbero sparpagliarsi non appena l'aggregato di cui sono parti venga, per es., scosso al vento. La terza è scartata perché gli atomi sono per definizione senza estensione e la somma di entità senza estensione è necessariamente ancora senza estensione (come nel caso del paradosso di Zenone, anche i *Sautrāntika* non hanno la risorsa della teoria newtoniana degli infinitesimi).

Vedānta Deśika (noto anche come Veṅkaṭanātha Mīśra)

Filosofo indiano (Tooppul, vicino Kanchipuram, Tamil Nadu, 1268 - ivi 1369). È, dopo Śrī Rāmānuja, il principale esponente del Viśiṣṭādvaita Vedānta. Nato in una famiglia viṣṇuita e legata direttamente a Rāmānuja, V. studiò con lo zio materno Ātreya Rāmānuja, autore di

un'opera in cui il Viśiṣṭādvaita Vedānta si confronta con le teorie della Prābhākara Mīmāṃsā. V. fu autore di numerosissime opere filosofiche, teologiche e poetiche, per lo più in sanscrito ma anche in tamil, dedicate a temi filosofici e teologici. A una lettura teistica della Mīmāṃsā sono dedicate la *Seśvaramīmāṃsā* («Mīmāṃsā teista»), un commento al testo fondamentale della Mīmāṃsā, in cui V. mostra come Mīmāṃsā e Vedānta siano un unico sistema filosofico, e la *Mīmāṃsāpādukā*, in cui Dio è la causa della liberazione, e non il merito (apūrva) accumulato con i sacrifici. La *Nyāyapariśuddhi* mostra invece la conciliabilità di Nyāya e Viśiṣṭādvaita Vedānta. Altre opere sono dedicate alla confutazione dell'Advaita Vedānta e all'elucidazione di opere di Rāmānuja e di Yāmuna. L'opus magnum di V. è l'enciclopedico *Tattvamuktākālāpa*, che elabora e sistematizza ontologia, epistemologia e soteriologia del Viśiṣṭādvaita Vedānta trattandole fianco a fianco con quelle degli altri darśana indiani. Sul piano ontologico, V. classifica per primo ogni realtà entro le due categorie (padārtha) di sostanza e non-sostanza. La prima si suddivide ulteriormente in materiale (prakṛti e il tempo) o immateriale (Dio, le anime individuali, la conoscenza – jñāna – e la «manifestazione eterna» di Dio, una sostanza spirituale in cui risiedono da sempre le anime liberate) ed è definita come il sostrato di ogni modificazione. Una sostanza può cioè essere un attributo di un'altra, ma per essere sostanza dev'essere sostrato di modificazioni (nel caso della conoscenza, che è attributo dell'anima, le modificazioni consistono nell'espandersi e contrarsi). Nella seconda categoria rientrano le qualità (guṇa, → anche Vaiśeṣika), le quali non possono essere sostrato di modificazione. Sostanza e attributi sono distinti ma inseparabili (non è infatti possibile percepire una sostanza senza i suoi attributi). Conseguentemente, V. può spiegare la posizione del Viśiṣṭādvaita Vedānta dicendo che il brahman è la causa sostanziale dell'Universo, ma resta immodificato, poiché le modifiche pertengono a prakṛti, che ne è un attributo. Sono attributi del brahman anche le anime individuali.

vikalpa

Termine sanscr. che significa «concettualizzazione», l'operazione intellettuale mediante la quale un dato bruto della percezione sensibile viene appreso in quanto, per es., sostanza dotata di determinati attributi e legato a un universale e al vocabolo che lo esprime. La distinzione fra nir-v. pratyakṣa e sa-v. è probabilmente dovuta a Dignāga (→ Pramāṇavāda). Nir-v. pratyakṣa indica il primo momento in cui viene appreso un oggetto ed è necessariamente non concettuale. Esso precede perciò qualsiasi giudizio sul contenuto conoscitivo appreso, che non può quindi essere descritto a parole. Secondo la scuola Pramāṇavāda tale nir-v. pratyakṣa non può essere erroneo, giacché l'errore è legato all'errata sovrainposizione di un concetto inappropriato ed è quindi legato al momento seguente, quello del vikalpa. Ancora secondo il Pramāṇavāda, rientrano nel v. casi patenti di errore, ma anche l'inferenza (anumāna), che parte da dati già concettuali (per es., l'universale «fumo» e non il dato bruto di una massa grigia o di un'oppressione nel respirare). Secondo Kumārila, invece, esiste all'interno di pratyakṣa un successivo momento, ancora di natura percettiva, ma già concettuale, detto sa-v. pratyakṣa. Sa-v. pratyakṣa è la porta attraverso la quale un contenuto conoscitivo può entrare nell'universo comunicativo e divenire un elemento di ulteriori operazioni mentali (quali l'inferenza) pur senza perdere la certezza che gli deriva dalla percezione sensibile. Secondo l'esempio di Kumārila, in una giornata di pieno sole, entrando in un ambiente chiuso e poco illuminato, dapprima cogliamo solo forme indistinte (nir-v. pratyakṣa), ma subito dopo e all'interno dello stesso atto percettivo distinguiamo tavoli

e stuoie (sa-v. pratyakṣa). I sistemi filosofici indiani si dividono circa l'accessibilità del primo momento (nir-v. pratyakṣa), spesso considerato un caso limite, che va necessariamente postulato per poter fondare la validità epistemica di inferenza, ma che in quanto tale non può essere né descritto (perché il linguaggio è necessariamente intriso di v.) né oggetto di un atto conoscitivo autoriflessivo. Secondo però lo śabdādvaita (→ Vyākaraṇa) di Bhartṛhari e le scuole che a questo si rifanno (→ Utpaladeva), il linguaggio è sempre presente, seppure in forma sottile, anche nella percezione sensibile e non esiste quindi alcun nir-v. pratyakṣa.

Vyākaraṇa

Termine sanscr. («analisi grammaticale») che indica la tradizione grammaticale indiana.

Storia. Il linguaggio è sin dall'antichità una delle preoccupazioni fondamentali della filosofia indiana. Già alcuni inni del Ṛgveda si occuparono della forza e dei limiti del linguaggio, ipostatizzato in una potente e influente divinità (Vāc). Delle sei discipline propedeutiche allo studio del Veda, tre erano linguistiche, l'analisi grammaticale (vyākaraṇa), l'analisi etimologica (nirukta) e la fonetica (śikṣā). Il nucleo essenziale del linguaggio fu individuato nelle radici verbali, dalle quali derivano le parole grazie alla combinazione delle radici con preverbi, suffissi, desinenze nominali e verbali. I primi abbozzi di grammatica descrittiva della lingua vedica e sanscrita furono portati a un alto grado di perfezionamento nell'Aṣṭādhyāyī di Pāṇini (→) (5° sec. a.C.). Pāṇini si occupò principalmente di morfologia, ma diede spazio anche a problemi sintattici e, in misura minore, semantici. I sūtra di Pāṇini furono in seguito integrati da aforismi aggiuntivi, i cosiddetti vārttika, da parte di Kātyāyana, e commentati nel Mahābhāṣya («Grande commento») di Patañjali (2° sec. a.C.), che diventerà la principale autorità interpretativa nella tradizione pāṇiniana. La sezione iniziale del Mahābhāṣya introduce alcuni tra i più importanti problemi di filosofia del linguaggio e in tal senso può essere considerato il primo testo indiano di filosofia della grammatica. Fu tuttavia Bhartṛhari (5° sec. d.C.) a portare la grammatica nell'alveo filosofico, creandone i presupposti di sistema indipendente. Risale al 7° sec. d.C. un altro influente commento all'Aṣṭādhyāyī, la Kāśikāvṛtti, composta dai due autori Jayāditya e Vāmana. In seguito la complessità del sistema di Pāṇini portò al sorgere di varie grammatiche di più facile comprensione rispetto all'Aṣṭādhyāyī, tra le quali la più diffusa e ancora oggi molto studiata è la Siddhāntakaumudī di Bhaṭṭoji Dīkṣita (16° sec.).

Il significante. Uno dei principali problemi trattati nella linguistica indiana è la natura della relazione tra elementi linguistici (śabda) e significati (artha). I grammatici indiani distinguono tra suoni inarticolati o rumori, come il suono di uno strumento a percussione, e suoni linguistici, le vocali e le consonanti; questi sono, secondo alcuni autori, le unità linguistiche di base, che insieme formano le parole, che a loro volta formano unità di significato più ampie. Questa teoria atomistica, però, presenta il problema del ruolo della sequenza dei fonemi nell'apprendimento del significato, in quanto sequenze diverse degli stessi fonemi possono produrre significati differenti (per es., nadī, «fiume» e dīna, «povero»). Al momento dell'ascolto dell'ultimo fonema di una parola, inoltre, i fonemi precedenti non sono più udibili; se la percezione uditiva produce direttamente il significato nella mente di chi ascolta, come spiegare allora la significazione? Due sono le possibili spiegazioni, una che prevede la mediazione della memoria e l'altra che considera i suoni non come i veri significanti, bensì come fattori nella graduale manifestazione di un significante latente, lo sphoṭa (→).

Bhartṛhari introduce le nozioni di sphoṭa della frase, della parola e del fonema, quest'ultimo

utile a spiegare la significazione di elementi atomici come prefissi o affissi. L'individuazione della minima unità di significato è un tema assai dibattuto e risolto in modi diversi dalle varie scuole filosofiche. La semantica di Bharṭṛhari prevede inoltre la centralità della frase, ma quest'idea è contestata sia dalla Mīmāṃsā della scuola Bhāṭṭa, sia dal Nyāya, che invece cercano di giustificare la significazione di parole e fonemi anche indipendentemente dalla frase.

Il significato. Il referente esterno e il concetto mentale sono entrambi denotati dal termine artha. Non è quindi sempre possibile interpretare il punto di vista degli autori indiani circa la distinzione della relazione diretta tra parola e referente rispetto alla relazione indiretta, mutuata dal concetto mentale del referente. Se per taluni i referenti delle parole sembrano essere oggetti esterni e reali, secondo altri, come Bharṭṛhari e i buddisti, sono costrutti mentali. L'importanza delle radici verbali nella lingua sanscrita portò i grammatici ad approfondire anche la loro funzione semantica. Fu Bharṭṛhari a notare come un unico verbo possa implicare una serie di operazioni che hanno luogo in una determinata sequenza. L'espressione «cuoce», per es., include una serie di attività come accendere il fuoco, riempire un recipiente, porlo sul fuoco, mescolare ecc. La parola «cuoce» racchiude tutte queste azioni, che possono a loro volta essere analizzate in gruppi di altre azioni più elementari. A partire da queste e altre riflessioni di Bharṭṛhari sul tema, grammatici successivi sono giunti ad analizzare la radice verbale in due significati essenziali, una funzione attiva (vyāpāra) e un risultato (phala). Il verbo «cuocere», per es., implica l'attività di cottura dell'ingrediente crudo, per es. il riso, che culmina nel risultato di tale attività, il riso cotto. C'è divergenza di opinioni sulla natura dei due significati di «attività» e «risultato», cioè se siano due significati principali della radice verbale, se uno dei due vada inteso come accessorio e se le desinenze verbali abbiano un ruolo primario nella significazione; Maṇḍana Miśra, per es., ritiene che il risultato sia denotato dalla radice e che l'attività lo sia dalla desinenza. La tradizione grammaticale ebbe anche grande influenza sullo sviluppo della teoria dei molteplici strati di significato, primario, secondario e suggerito (→ rasa, lakṣaṇā), che ha origine nella distinzione tra significazione diretta e indiretta delle espressioni linguistiche.

La relazione tra significante e significato. I grammatici considerano in genere la relazione tra significante e significato in termini di capacità o potenza significante (śakti) e accettano l'idea, forse mutuata dalla Mīmāṃsā, di una relazione significante- significato originaria o fissa, in virtù della sua regolarità nel tempo, pur lasciando un certo spazio anche alla teoria della convenzione linguistica proposta dal Nyāya. Infatti, se da una parte la relazione tra un'espressione linguistica e il suo significato va ritenuta fissa perché tramandata da sempre in modo univoco, dall'altra è fissa perché consiste nella capacità, inerente al linguaggio, di esprimere un significato, senza con questo contraddire necessariamente l'idea che l'origine della relazione tra significante e significato dipenda da una convenzione.

Lo yoga della grammatica e il monismo linguistico. Con Bharṭṛhari la grammatica acquisisce anche una funzione soteriologica. Bharṭṛhari parla di uno «yoga del linguaggio» (śabdapūrvayoga) in tre fasi: la prima è la purificazione del linguaggio dalle sue forme corrotte, che porta all'acquisizione di un merito morale e spirituale e alla comprensione dell'unità dello sphoṭa, cioè all'abbandono dell'illusione della lingua come composta di parti; la seconda è la concentrazione sull'assoluto linguistico (śabdabrahman); la terza è l'unione con tale assoluto che corrisponde alla liberazione finale. Il superamento dell'illusione di parti linguistiche avviene grazie a un movimento graduale dal linguaggio esteriore a quello interiore, concepito da Bharṭṛhari in tre livelli: linguaggio parlato

(vaikhārī), linguaggio interiore (madhyamā) e linguaggio allo stato puro (il livello di completa realizzazione dello sphoṭa, chiamato paśyantī) (→ Utpaladeva). Nello yoga del linguaggio le parole e i pensieri verbalizzati sono solo riflessi più o meno perfetti di un'unica entità linguistica e assoluta. L'Advaita Vedānta sostiene che il linguaggio non sia possibile senza una dicotomia parola-oggetto, che è solo empiricamente reale, mentre al livello trascendente non ci può essere linguaggio. Per Bhartṛhari, invece, la distinzione tra significante e significato si colloca a un livello superficiale di consapevolezza linguistica, mentre in stati di coscienza più sottili parola e oggetto diventano via via più omogenei fino a fondersi in un'unità linguistica (śabda-advaita) al livello più profondo di identità con la coscienza.

Yājñavalkya

Saggio indiano (n. forse 800 a.C.) che appare come interlocutore in varie Upaniṣad (→). Nelle Upaniṣad Y. propone argomenti idealisti circa l'esistenza di un unico assoluto che chiama brahman e che dice essere identico al sé (ātman) che pervade ogni cosa pur rimanendone distinto. In una delle Upaniṣad più antiche, la Brhadāranyaka Upaniṣad, davanti al re Janaka, Y. reinterpreta il sacrificio, conferendo a ogni elemento una dimensione cosmica e interiore insieme (per es., il respiro/vento è detto equivalere al sacerdote udgātṛ). Nella stessa Upaniṣad, Y. allude anche all'impossibilità di una rinascita individuale, parlando invece del brahman come di un oceano in cui un blocco di sale (l'anima individuale) si scioglia, rendendo l'oceano salato. Più oltre, Y. parla del sé come del creatore del mondo interno (piacere e dolore) ed esterno, spiegando però tale creazione mediante l'esempio (poi ricorrente nei Vedānta e nel buddismo Madhyamaka) del sogno come metafora dello status irreali del mondo fenomenico. L'ātman creerebbe il mondo come la coscienza crea un sogno, ne gode e poi se ne ritrae. L'ātman sarebbe quindi allo stesso tempo coscienza e anche causa materiale immanente al mondo fenomenico, il quale però ha un'esistenza solo illusoria. Pertanto, raggiunta l'identità con il brahman, la distinzione fra azioni giuste e malvagie (entrambe in ultima analisi illusorie) si perde e viene meno ogni desiderio. Le idee di Y. saranno poi elaborate e sistematizzate da vari sistemi filosofici indiani (→ Sāṃkhya, puruṣa, Vedānta).

Opere

Abhidharma

Raccolta di testi poi divenuti canonici, ma composti intorno al 1° sec. a.C., alcuni secoli dopo la vita del Buddha. Per estensione il termine designa anche la metodologia delle prime scuole filosofiche sviluppatesi in seno al buddismo.

Contenuto e forma dei testi. Al contrario dei discorsi (sutta) attribuiti al Buddha, che formano lo strato più antico del Canone, i testi dell'A. si caratterizzano per lo stile tecnico e analitico e per la tendenza a investigare e classificare il reale. Storicamente, i testi dell'A. si sviluppano a partire dalle liste di elementi (mātrkā) elaborate probabilmente per memorizzare concetti

affini. Tali liste appaiono già sporadicamente nei discorsi attribuiti al Buddha e poi nel Vinaya (la seconda delle tre parti in cui si articola il Canone buddista), ma solo nei testi A. le spiegazioni relative ai vari termini cominciano a venir messe per iscritto e le liste a introdurre una discussione analitica del proprio contenuto. Queste analisi fungono da fondamento per la successiva filosofia buddista, sia Mahāyāna sia Yogācāra e Pramāṇavāda. È presumibile che ogni scuola avesse propri testi di A., anche se solo due raccolte si sono conservate, quella in pāli della scuola Theravāda e quella in sanscrito della scuola Sarvāstivāda, che si diffuse nell'India del Nord e in Asia Centrale. Di entrambe le scuole si conserva anche un commento (rispettivamente chiamato Kathāvatthu e Mahāvibhāṣā) che confuta le opinioni di altre scuole e permette così di immaginare quanto ampio fosse il dibattito in merito. Ulteriori elementi provengono da frammenti, altre opere (soprattutto l'A.-kośa di Vasubandhu) e dalle numerose traduzioni in cinese e tibetano. Sul piano formale, i testi dell'A. si articolano intorno a discussioni fra esponenti di varie scuole buddiste (mentre più tardi, per es. nei testi del Pramāṇavāda, le discussioni avverranno soprattutto fra buddisti ed esponenti di scuole che si rifanno al Veda) e le argomentazioni prevedono l'utilizzo di ragionamento e autorità del Buddha. Il primo è nei testi più antichi applicato solo all'interno di dibattiti su passi scritturali, ma tende vieppiù ad assumere valore autonomo e a essere giudicato anche secondo criteri esterni, quali l'assenza di fallacie argomentative.

L'analisi dei dharmas. Le discussioni ontologiche preservate nei testi dell'A. vertono sull'elencazione e la discussione dei dharmas (per questa e altre accezioni del termine → dharmas). Il termine è virtualmente intraducibile perché fa riferimento a un'ontologia profondamente diversa da quella sottesa alle lingue in cui si vorrebbe tradurlo, ossia priva di enti solidi e persistenti nel tempo. La dottrina buddista dell'impermanenza e dell'insostanzialità (anatta) guarda infatti con scetticismo a qualsiasi concretizzazione, refutando l'idea che esista un tutto (per es., un vaso) al di là delle parti che lo compongono. Tali parti, tuttavia, non vanno a loro volta considerate come piccoli 'oggetti' dotati di estensione spazio-temporale. Ogni volta, infatti, che si immagina qualcosa dotato di tale estensione quello che si sta attuando è una sintesi fra diversi dati conoscitivi, sintesi che deve essere nuovamente sciolta se si vuole arrivare a qualcosa di realmente esistente. Gli elementi atomici con cui tale analisi termina sono appunto i dharmas. Questi sono stati interpretati diversamente a seconda delle scuole e sono variamente intesi anche dalla critica occidentale, giacché mostrano natura mista, a cavallo fra quelle che potremmo chiamare psicologia e ontologia, nel senso che non indicano 'oggetti' indipendenti dal loro comparire nell'esperienza. È stato perciò proposto un accostamento fra i dharmas e i 'dati' come intesi in fenomenologia. Tali entità minime pongono però ulteriori problemi, giacché il buddismo sostiene anche la loro interdipendenza. Com'è però possibile immaginare che dharmas privi di estensione spazio-temporale, e quindi istantanei e isolati, possano legarsi in concatenazioni causali? La scuola Sarvāstivāda postula perciò che i dharmas abbiano un duplice aspetto, da una parte, la loro natura propria, costante in passato, presente e futuro, dall'altra, la loro attività, che è necessariamente solo istantanea in quanto dipende da una concatenazione di circostanze. Invece gli oggetti come appaiono nell'esperienza ordinaria sono sempre e solo momentanei in quanto risultato della composizione di vari elementi semplici (per es., i dharmas 'colore', 'qualità tattile', ecc. permettono la nostra percezione di un 'vaso'). Al contrario, la scuola Dārṣṭāntika nega che i dharmas abbiano una natura propria al di là e al di sopra del proprio manifestarsi nell'esperienza con una determinata attività, casualmente determinata dall'ininterrotto flusso delle concatenazioni causali che costituisce il mondo

fenomenico. Postulare una natura propria per i dharma, quindi, significherebbe ricadere nella concettualizzazione (→ vikalpa).

La conoscenza dei dharma. Sul piano epistemologico, i Sārvāstivādin distinguono tre fattori in ogni processo percettivo, ossia un organo di senso, un elemento percepibile (per es., il colore o il suono) e un precedente momento coscienziale. Nel caso della mente intesa come senso interno, capace cioè di percepire elementi percepibili interni, quali il piacere o il dolore, il precedente momento coscienziale funge da organo di senso per cogliere un successivo momento (dato che anche la mente non può essere intesa come un'entità perdurante nel tempo). La mente può cogliere sia elementi realmente esistenti, quali i dharma, sia gli oggetti composti della nostra esperienza ordinaria. I Dārṣṭāntika replicano che tale distinzione di tre elementi è esplicativa, ma priva di qualsiasi valore ontologico, giacché nel flusso delle concatenazioni causali i tre elementi non sono realmente distinguibili. Se lo fossero, dal momento che ogni attimo non ha estensione e non può quindi accogliere più di un elemento, un successivo momento coscienziale conoscerebbe un elemento percepibile già dissoltosi e, di conseguenza, inesistente. La percezione sensibile non avrebbe allora nessun valore conoscitivo.

Bhagavadgītā

Poema in 18 canti contenuto nell'epica indiana Mahābhārata e che rappresenta il dialogo fra Kṛṣṇa, forma umana di Dio (→ avatāra), e il guerriero Arjuna pochi istanti prima della battaglia in cui Arjuna, i suoi fratelli e il loro esercito combatteranno contro i propri cugini e il loro esercito. Nonostante la causa di Arjuna sia giusta, all'inizio della Bh. egli afferma di non voler combattere contro propri parenti e maestri e di preferire l'umiliazione e una vita da asceta rinunciante. Kṛṣṇa risponde ricordandogli l'illusorietà della morte fisica, ma anche la necessità, per un guerriero, di adempiere al proprio dharma. Kṛṣṇa contrappone alla via della rinuncia all'azione, vagheggiata inizialmente da Arjuna, la via dell'azione (karman), unita però all'affidamento a Dio (→ bhakti) cui solo compete di decidere quale esito debba avere l'azione intrapresa. Dunque, la responsabilità umana si limita all'intrapresa dell'azione, mentre i suoi frutti non dipendono dall'uomo. L'azione corretta sarà quella che mira solo all'esecuzione del proprio dovere (o sva-dharma, → dharma) e non al raggiungimento di un certo frutto, il quale è comunque fuori dall'influenza umana. Chi agisca in questo modo, ossia privo di attaccamento per i frutti dell'azione, non porta le conseguenze karmiche negative dell'azione compiuta. La Bh., che raccoglie probabilmente materiali di origine (Sāṅkhya, Yoga e bhakti) ed età diverse, è diventata il testo più venerato dell'induismo. Assieme a Bhāgavatapurāṇa e Brahmasūtra rappresenta il 'triplice fondamento' delle scuole vaiṣṇava. È stata oggetto di molteplici commenti, da Abhinavagupta fino ad Aurobindo Ghose. In particolare, molte scuole vedāntiche hanno elaborato un proprio commento alla Bh. in cui la interpretano alla luce della propria visione del rapporto fra anima individuale e assoluto. Śāṅkara la considera perciò un testo monista, mentre Rāmānuja ne enfatizza il valore devozionale. La Bh. è stata tradotta innumerevoli volte in lingue occidentali e ha profondamente influenzato molti pensatori, fra cui Beauvoir, soprattutto per la concezione dell'azione indipendente dal risultato.

Veda

Insieme di testi sacri indiani. Il V. si articola in varie parti: le Saṃhitā (Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, cui si somma più tardi l'Atharvaveda), i Brāhmaṇa, gli Āraṇyaka e le Upaniṣad (dette, per via della loro posizione, vedānta, ossia «fine del V.»). Dal punto di vista storico e linguistico, tali classi di testi sono separate da intervalli di secoli e rappresentano punti di vista anche assai diversi. La filologia odierna colloca il più antico testo vedico, il Ṛgveda, tra la seconda metà del 2° millennio a.C. e l'inizio del 1°, ma l'assenza di dati archeologici impedisce di confermare tali datazioni e le scuole filosofiche e religiose indiane non prendono in alcuna considerazione la stratificazione cronologica del V., interpretandola in modo sincronico, e considerando questi testi come un'unità che affronta da vari punti di vista un unico tema, il sacrificio. Ciò fa sì che i testi di Grammatica (Vyākaraṇa) come il Mahābhāṣya di Patañjali descrivano il sanscrito come diviso in due livelli, da una parte il linguaggio vedico, dall'altra quello della comunicazione ordinaria (loka). Tale divisione ha un'efficacia sociolinguistica dal momento che la classe sacerdotale utilizza il V. per la celebrazione di sacrifici, pur non parlando normalmente in vedico. L'interpretazione unitaria del V. si basa sul fatto che dalle Saṃhitā sono tratti i mantra, ossia le formule pronunciate durante i sacrifici, i Brāhmaṇa descrivono invece i sacrifici stessi e gli Āraṇyaka e le Upaniṣad presentano un'interiorizzazione del sacrificio attraverso, in primis, il controllo del respiro. Secondo la Mīmāṃsā, il V. si compone principalmente di formule rituali (mantra), passaggi narrativi - (arthavāda) e prescrizioni. Solo queste ultime hanno un valore epistemologico autonomo, mentre gli arthavāda sono ancillari alle prescrizioni e possono essere compresi solo assieme a queste. Per es., passi come «Vāyu è il più rapido fra gli dei» non parlerebbero di un dio effettivamente esistente e andrebbero compresi come complementi della prescrizione di offrire a Vāyu un certo sacrificio, essendo rassicurati che il risultato connesso nel V. al sacrificio verrà ottenuto celermente. Tramite tale principio ermeneutico, la Mīmāṃsā può conciliare, fra l'altro, le proprie posizioni realiste con l'apparente illusionismo di vari passi delle Upaniṣad. Secondo la Mīmāṃsā e il Vedānta, il V. trae la propria validità dal non dipendere da un autore personale, sia egli un uomo o Dio stesso, e non poter quindi essere condizionato dai suoi difetti (→ Kumārila). Il Nyāya, invece, lega il valore epistemologico del V. al suo essere stato pronunciato da un autore affidabile, Dio stesso. Il V. è collettivamente noto come śruti e considerato il fondamento dell'autorità dei testi indicati come smṛti («memoria»), ossia Itihāsa (fra cui il Mahābhārata), Purāṇa, ecc. L'elenco delle smṛti varia a seconda delle scuole e alcune scuole teiste aggiungono anche i propri testi sacri alla śruti.

Filosofia cinese

Cinese, filosofia

Verso la fine del 19° sec., per rendere il termine filosofia si adottò in Cina l'espressione zhexue, mutuata dalla lingua giapponese; espressione che letteralmente significa «conoscenza per diventare una persona saggia» e che, nella prospettiva confuciana, va intesa come la capacità del saggio di trattare questioni che ineriscono alla condizione umana. In tal senso, la filosofia è un conoscere, un sapere pratico, non teoretico o speculativo: se però si volesse ritrovare in Cina quella stessa tensione a costruire imponenti sistemi di pensiero, tipica della

tradizione dell'Occidente, l'idea di una filosofia c. risulterebbe non solo problematica, ma assai inadeguata, giacché in Cina si trattò di tutt'altra esperienza, non riducibile o assimilabile a pensieri e sistemi già noti. Così, l'idea di una 'storia della filosofia c. è un evidente prestito linguistico dall'Occidente, essendo di fatto problematico, se non impossibile, scriverne o trattarne nel senso ricorrente o più familiare. Ciononostante, la necessità, avvertita nel corso del 20° sec., di scrivere comunque una storia del pensiero o della filosofia c. non si originò in Cina, ma giunse, come altro, dall'Occidente; si ricorse così a concetti e dottrine filosofiche occidentali per interpretare il senso dei classici c. e quindi il pensiero delle scuole. Infatti, quegli eruditi e filosofi cinesi che scrissero di storia della filosofia potevano vantare anche una solida conoscenza della filosofia occidentale, spesso maturata all'estero e considerata essenziale strumento analitico. I tre più autorevoli es. di tale tendenza sono Hu Shi (1891-1962), Feng Youlan (→) e Lao Sze-kwang (propr. Lao Siguang, n. 1927).

La riflessione cosmologica. Sebbene in alcune mitiche rappresentazioni cinesi del mondo si possano rintracciare elementi germinali della successiva riflessione filosofico-cosmologica, fu solo nella primissima percezione dell'Universo che i Cinesi fissarono un sistema ordinato di corrispondenze, armoniche e necessarie, fra corpo umano, corpo politico e corpi celesti o, più in generale, fra entità naturali, Terra e Cielo. È una corrispondenza che investe il tutto, dal piccolo al grande, spesso rappresentata in numeri, in parti articolate di un tutto, in specie, ecc.; essa ricorre nei testi classici della tradizione c., dove viene non di rado riferita anche a momenti ordinari della vita umana e continuamente richiamata per orientare, quasi fosse un imperativo, l'azione dell'uomo, specie quella del sovrano: «Chi governa – disse Confucio – tramite l'eccellenza morale può essere paragonato alla stella polare, fissa al suo posto e tutte le stelle attorno che le rendono omaggio» (Lunyu; trad. it. Dialoghi, II, 1). Inoltre, la corrispondenza fra uomo ed elementi dell'ordine naturale fu tema di ampia trattazione in alcune opere di epoca Han (secc. 3° a.C. - 3° d.C.), come per es., per menzionarne solo due, nello Huainanzi (→) («Libro del maestro di Huainan») e nel Chunqiu fanlu («Rugjada lussureggiante degli Annali delle Primavere e Autunni»), attribuito a Dong Zhongshu (→). Impressiona, infatti, la dettagliata corrispondenza, sviluppata nello Huainanzi, fra le quattro stagioni, le cinque fasi, le nove sezioni e i 366 giorni del cielo, da una parte, e i quattro arti, i cinque organi, i nove orifici e le 366 giunture del corpo umano, dall'altra. È proprio questa profonda corrispondenza tra cosmo e uomo che spinse Dong Zhongshu a considerare l'uomo come l'essere superiore per antonomasia. Non solo l'uomo in sé e per sé è un microcosmo, ma ogni forma ordinata del suo agire reca la stessa disposizione, manifesta la stessa natura. Così, lo Stato in genere, forma di vita regolata e organizzata dell'uomo, e in partic. lo Stato e l'amministrazione imperiali, sono essi stessi microcosmo e quindi in diretta corrispondenza con il cosmo. Anche questa concezione ebbe antecedenti in epoca Shang (secc. 18°-11° a.C.), ma raggiunse la piena formulazione solo durante la dinastia Han, proprio per legittimarne il sistema e le funzioni amministrative. Uffici e funzioni trovarono una corrispondenza con le cinque direzioni dello spazio, come si legge nello Huainanzi, e più in generale con la struttura dello spazio e del tempo cosmici. Un'ulteriore estensione di tale corrispondenza, che offriva modelli fissi di relazione, fu quella che correlava i territori della Terra con quelli celesti e poi anche con le unità dell'amministrazione celeste. E in effetti, a partire dalla dinastia Ming (1368-1644), quasi ogni città o unità amministrativa ebbe la sua divinità protettrice, le cui funzioni nell'amministrazione celeste corrispondevano esattamente a quelle svolte dal magistrato terrestre. È dunque evidente che in questo cosmo tutte le parti sono, senza alcuna prescrizione e in modo del tutto naturale, disposte alla mutua reazione, permanendo in uno

stato di spontaneità e di immediata simpatia. E nell'armonia musicale i Cinesi trovavano la dimostrazione empirica più convincente del profondo registro cosmico. Non stupisce, pertanto, né che alcune serie di numeri (cinque, otto e dodici) ricorrenti nelle dottrine cosmologiche in parte rinvino a simili serie numeriche proprie della musica (cinque note, otto voci, ecc.), né che esse siano state pure applicate ad altri ambiti, come la meteorologia e la medicina e l'arte del buon governo; sicché ogni entità o fenomeno dell'ordine naturale reagisce con favore o avversità al modo in cui essa viene esercitata. Analogamente, il carattere cinese qi (→) fu usato anche per indicare la sostanza primordiale del cosmo, che forma i corpi solidi, aggregandosi, e quelli leggerissimi, disgregandosi. Il qi può anche differenziarsi e divenire yin, yang o una delle «cinque fasi» (wu xing), agevolando così ovunque legami e mutue azioni, perché esso può essere sia il fondamento materiale di un'azione sia l'azione stessa. Ogni processo si sviluppa secondo un movimento attivo (yang) e latente (yin) di fasi, come appare nel lento ma costante susseguirsi delle stagioni dell'anno. Finanche nella condizione di massima potenza di yang si preserva il germoglio di yin, e viceversa. Così, per es., un vecchio uomo può essere yang rispetto a una donna, ma al contempo yin, in relazione a un giovane uomo. Una dualità, quella di yin-yang, che presto fu assunta come principio di classificazione, e applicata tanto alla filosofia quanto alle relazioni sociali, alla medicina, e altro ancora. Tuttavia, essa servì soprattutto per rappresentare e spiegare la dinamicità di taluni processi ricorrenti: il succedersi delle stagioni, il ciclo naturale della vita dell'uomo, l'ascesa e il declino delle dinastie. Il cambiamento nel mondo e del mondo è un complesso di mutamenti, meglio inteso e descritto in dettaglio come «cinque fasi». Fasi che sono un processo di vicendevole produzione: il legno (mu) produce il fuoco (huo), il fuoco la terra (tu), la terra il metallo (jin), il metallo l'acqua (shui), l'acqua il legno, ecc. L'identificazione, inoltre, di ogni fase, non è tanto con l'elemento naturale materialmente dato, o con la sua sostanza, quanto piuttosto con una sua qualità o con un certo suo genere di azione o attività. Questa filosofia o pensiero della corrispondenza ha fornito per secoli idee e concetti essenziali allo sviluppo di alcuni saperi, anche proto scientifici, come l'astronomia, la medicina, la divinazione, l'alchimia, la geomanzia, ecc. La dottrina c. dell'alchimia, per es., fu generalmente basata su idee di corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo, sicché i praticanti erano soliti considerare le materie, gli attrezzi, e persino le singole operazioni, come l'espressione vivida e percepibile del microcosmo, dove ogni entità, ogni mutamento e quindi ogni reazione era per l'appunto simile al lavoro o ai processi quotidiani della natura.

L'analisi della natura umana. L'interesse cinese per la natura umana derivò dalla necessità di comprendere l'intima costituzione dell'uomo, sia per meglio orientarne la condotta etico-politica nel mondo, sia per specificarne il ruolo e la funzione nell'ordine dell'Universo. Il termine c. xing, spesso tradotto con «natura», deriva da sheng (che significa «vita; nascere; far nascere; produrre»); il termine ren equivale invece a «essere umano» (o «esseri umani»), donde l'uso di riferirsi alla «natura umana» con l'espressione renxing o, più semplicemente, xing. La natura umana può essere intesa in senso biologico, come fa Yang Zhu (→) nel 4° sec. a.C., quando parla di «mantenere integra la propria vita» (quan sheng) o «la propria natura» (quan xing), riferendosi alla sanità e alla longevità umana. Analogamente, Gaozi, contemporaneo di Mencio (→), sembra riferirsi a xing tenendo in considerazione solo sheng, ossia ciò che forse dà vita agli esseri umani; per lui la natura umana è preservata nell'individuo grazie all'istinto di nutrirsi, e nel tempo grazie all'innata tendenza a riprodursi. Nel Guanzi (→), opera il cui nucleo principale si formò intorno al 250 a.C., sheng è l'attività corporea dell'uomo, vale a dire la vita sensitiva ed emotiva. Ma la natura umana può anche

essere intesa in senso più limitato, con riferimento ai soli desideri dell'uomo. Così, nel 5° sec. a.C. Mozi (→), nel trattare la basilare costituzione umana, spesso si sofferma solo su alcuni desideri, quelli della vita, del benessere materiale e degli onori. Ricevuta la vita in dono dal Cielo, gli uomini nel loro stato naturale sono mossi esclusivamente dai propri desideri, senza curarsi né dei propri simili né dei membri della propria famiglia. Un uso simile si riscontra, nel 4°-3° sec. a.C., in Xunzi (→), che però sembra a volte riconoscere all'uomo, considerato nello stato naturale, una benevola disposizione per gli esseri della sua stessa specie. Nelle inclinazioni etiche condivise da tutti gli uomini si può anche vedere la peculiarità della natura umana; così Mencio argomenta sottilmente sulla rettitudine, il senso di giustizia (yi) che il cuore (xin) umano ha in sé, antepoendo ciò all'istinto di nutrirsi e di riprodursi, invece rimarcato da Gaozi. In tal modo, egli avversa qualsiasi idea di beneficio, di vantaggio (li), in quanto effetto dell'impulso egoistico, sia nel senso di Yang Zhu, ossia di ciò che è utile alla sola conservazione della propria vita o natura, sia nel senso di Mozi, ossia di ciò che è legittimo solo dopo aver beneficato gli altri. Anche Mencio considera la natura umana come una condizione, uno stato bisognoso di essere costantemente coltivato e quindi sviluppato. In alcuni testi, inoltre, per es. nello Zhuangzi (→), opera taoista del 3°-2° sec. a.C., la natura umana, pur non recando alcuna particolare connotazione o specificità, rivela una disposizione dell'uomo, ossia la sua spontaneità. A ogni circostanza, o evento, o fatto, l'uomo deve reagire spontaneamente, sebbene dottrine o principi etici non manchino di esercitare la loro influenza. Il cuore vuoto (xu), privo di qualsiasi preconetto, sarà allora come lo specchio terso o l'acqua che riflette ogni cosa senza la minima distorsione. Così l'uomo può restaurare il proprio originario stato naturale. Da Mencio trae ovviamente origine l'idea di natura umana professata dai confuciani di epoca Song-Ming (secc. 10°-17° d.C.), come Zhu Xi (→) e Wang Yangming (→), che pensano al cuore come alla fonte di inclinazioni e disposizioni etiche; se però nella dottrina di Mencio le inclinazioni dovevano essere continuamente coltivate per svilupparsi in principi etici, questi confuciani considerano tali principi come già attivi nel cuore umano. Allora, l'agire dell'uomo deve tendere a restaurare l'originario stato del cuore, affinché tanto i principi etici quanto il suo comportamento in genere possano manifestarsi con naturalezza e senza impedimento alcuno. Varie altre e più eclettiche concezioni della natura umana si ebbero nel corso dei secoli. Vi fu, per es., quella di alcuni filosofi di epoca Han che, ben consapevoli delle dottrine di Mencio e Xunzi, asserirono, rispettivamente, l'originaria bontà e malvagità della natura umana. Dong Zhongshu crede che nella natura dell'uomo vi siano semi sia di bontà sia di malvagità e che l'uomo, come il Cielo che opera per mezzo di yang e yin, subordinando questo a quello, deve pertanto sottomettere il male al bene. Yang Xiong (attivo tra i secc. 1° a.C. - 1° d.C.) stima la natura umana come una mistura di bontà e malvagità; e Wang Chong, nel 1° sec. d.C., conclude che la diversità degli uomini esprime una diversità di natura e che la differente idea di natura umana di Mencio, Xunzi e Yang Xiong rivela proprio la varietà della specie umana. E di vari gradi di natura umana parlano anche altri pensatori confuciani d'epoca Tang (secc. 7°-10°) e Song (secc. 10°-13°). D'altra parte, ogni concezione della natura umana è più o meno intimamente connessa con la percezione dell'Universo. Mencio considera tian (il «Cielo») come un'entità suprema, che in origine donò all'uomo una peculiare natura, già eticamente predisposta ed orientata. Così l'uomo null'altro deve compiere se non seguire quell'orientamento, segno visibile della volontà celeste: l'uomo serve il Cielo, manifestando una fedeltà in tutto e per tutto naturale. Inoltre, tian, quale fonte suprema di ogni ricchezza e regolarità dell'ordine naturale, affida all'uomo, secondo Xunzi, la continuazione e l'ultimazione della sua opera creatrice e vivificatrice. Un'opera che investe anche la vita sociale dell'uomo, giacché le norme che ne

ordinano e regolano la condotta sono in verità anch'esse un completamento umano dell'opera celeste. Sia Cheng Yi (→) sia Zhu Xi, confuciani di epoca Song, intendono a loro volta la natura umana muovendo proprio dalla metafisica del li («principio») e del qi («energia vitale» o «energia materiale»). Infatti, la natura dell'uomo è buona in quanto natura morale ed è tale per la sola azione del li, ma come mescolanza di li e qi può essere tanto buona che cattiva, giacché l'azione del qi può differenziarsi qualitativamente da uomo a uomo.

La dottrina della conoscenza. Il termine c. xin può essere tradotto con «mente» o «cuore»: è la guida dell'uomo, nel senso che guida la sua azione. Essendo nel mondo, xin riceve dal mondo sollecitazioni e orienta così l'azione dell'uomo, proprio muovendo da quelle sollecitazioni. Gli organi sensoriali operano nel mondo e, distinguendo, offrono a xin un mondo distinto: dolce e amaro, bianco o nero, o rosso, ecc. Ciò che importa è che il soggetto, l'uomo, sia nel mondo e non nella mente e che la facoltà dei sensi o di xin sia la capacità di discriminare o discernere una cosa da un'altra, l'essere umano da un altro essere, il bene dal male. In definitiva, xin esiste nel mondo e agisce in esso con la peculiare disposizione a distinguere, a dividere appropriatamente le realtà del mondo e così a guidare l'azione dell'uomo. In Cina, come nella stessa filosofia c., vi è sempre stato un profondo senso della realtà del mondo, che ha portato quasi a rifuggire, nel corso dei secoli, dall'inclinazione allo scetticismo; anche quando si sono sollevati dubbi sulla realtà della conoscenza, non si è mai giunti a rifiutarne in toto la validità, se non per la necessità di esprimere e affermare gradi di conoscenza più elevati. Mai, inoltre, si è intesa la dottrina della conoscenza come separata, distinta da quella della realtà e da un certo più comune pragmatismo. Anzi, la conoscenza è parte della stessa realtà e dunque la sua dottrina non è nient'altro che una parte della dottrina della realtà. Si è così affermata un'idea di conoscenza significativamente olistica, in cui pure l'investigazione del particolare non si riduce mai alla conoscenza del particolare in sé, ma serve, al pari dell'intera attività conoscitiva, a rivelare il complesso sistema di relazioni, fittamente tessute, dell'Universo. Pertanto, non è solo conoscenza di cose, fatti, processi, ecc. della natura, ma similmente di valori, virtù e soprattutto della realtà ultima. Né mai la dottrina della conoscenza è stata direttamente o esclusivamente legata allo sviluppo della scienza e della tecnica, né considerata una modalità per giustificare l'attuale scienza, o una delle sue espressioni. È noto che la Cina sviluppò nel tempo una straordinaria scienza empirica e tecniche spesso prodigiose, che però non ebbero mai effetti dirimpenti sulla dottrina o sulla filosofia della conoscenza, come invece fu dato constatare in Occidente; e ciò anche perché tale filosofia è solo una parte, e di certo non la più importante, del complesso filosofare cinese. Non avendo postulato procedure sistematiche, né un metodo universale per conoscere, la filosofia c. ha riconosciuto una varietà dei modi di verificare la conoscenza empirica delle cose e di classificare ciò che da essa si ricava. Nell'Yijing (→) e in alcuni commentari (zhuan) a questo testo classico – che già verso la fine della dinastia dei Zhou occidentali (secc. 11° - 8° a.C.), o nel periodo della dinastia dei Zhou orientali (8° - 3° a.C.), raggiunse una forma assai simile a quella poi accolta – si trova la prima formulazione della dottrina o filosofia c. della conoscenza, fondata su una completa esperienza e osservazione della realtà, sia essa l'Universo o il piccolo mondo dell'uomo. Tale conoscenza fa sì che l'uomo agisca correttamente e che soprattutto decida conformemente a essa. Conoscere significa osservare ogni cosa nella sua interezza ed è un'attività espressa dal termine c. guan, ventesimo esagramma dell'Yijing: si tratta di un'osservazione che vede le cose come sono in natura (grandi e piccole, lontane e vicine, ecc.) e in partic. le loro reciproche relazioni nel sistema totale della realtà. È attraverso i sensi che la vera natura delle cose si rivela all'uomo; la

conoscenza delle «diecimila cose» (wanwu) matura proprio dall'osservazione delle molteplici loro peculiarità. Le modalità di osservazione sono molte, e tutte possibili, giacché la mente è naturalmente in uno stato di «grande pura illuminazione» (da qingming). La mente è in origine dotata di un potere conoscitivo, tanto da ordinare e organizzare l'esperienza sensibile in conoscenza delle cose, donde idee, concetti e nomi delle cose stesse. Che la conoscenza del mondo sia quella giusta, è accertato dalla correttezza delle azioni dell'uomo. In virtù di ciò, qualsivoglia conoscenza può essere rettificata, muovendo dagli effetti di azioni non rette. Ma la correttezza della conoscenza è verificata anche dal fatto che a manifestarsi e a farsi conoscere sono le cose stesse, grazie soprattutto a una naturale interazione fra esse e la mente e il corpo dell'uomo. Il termine c. xian, trentunesimo esagramma dell'Yijing, esprime questa condizione di vicendevole azione, di interazione, di conoscenza reciproca. L'osservazione completa delle cose e la naturale e spontanea interazione con esse sono per l'uomo fonte di riflessione e quindi di conoscenza della propria natura e della propria mente. Si tratta di una conoscenza diretta e di esperienza più profonda delle cose e della natura, che non si limita alla semplice esperienza sensoriale. Realtà ed essere sono inseparabili, necessariamente interrelati, tanto che mai la conoscenza è innalzata a pura astrazione. Dall'epoca di Confucio (→) il mondo della realtà è concepito come formato da Cielo, Terra, esseri umani, molteplicità delle cose: tutti conoscibili in base ai loro mutamenti e alle loro naturali interazioni. Tutti gli esseri recano in potenza il mutamento e tale mutamento reca a sua volta un'intrinseca regolarità. Ebbene, l'uomo può giungere a comprendere tale divenire, può interagire attivamente nel mondo della realtà, e quindi della società umana, e contribuire al suo mantenimento e alla sua armonia. In tale contesto, Confucio approfondisce il tema della conoscenza: conoscere gli altri (zhiren), conoscere il mandato del Cielo (zhi tianming), ecc. Si tratta di un conoscere che interessa sia le cose nella loro concretezza – e quindi persone, norme sociali e regole di condotta – sia la natura profonda e le ragioni d'essere della vita e della realtà. L'uomo può allora conoscere, avere diretta esperienza, agire rettamente per la perfezione della propria natura e per l'armonia del mondo. Osservare e investigare la natura delle cose, e soprattutto gli affari umani e gli effetti prodotti sul piano politico-sociale, è per l'uomo un'esperienza sia morale sia storica. Infatti, ciò che l'uomo osserva, investiga e quindi conosce non è qualcosa di astratto, di indipendente, di avulso dalla realtà, ma sono cose, esseri umani, fatti storici, eventi del mondo correlati e interagenti con l'uomo medesimo. Se l'originaria bontà della natura dell'uomo discende dal Cielo, ossia è un suo dono, come Mencio professa, l'uomo deve allora dedicarsi alla coltivazione e sviluppo di tale dono, vivendo eticamente. Conoscere significa dunque investigare e riflettere sulla natura umana, al fine di rivelarne l'intima e potenziale disposizione morale. L'uomo conosce così anche il Cielo, vera e unica fonte della propria natura morale. Ed è questa, in definitiva, la più profonda conoscenza della realtà. La mente, la natura e il corpo dell'uomo sono, secondo Mencio, manifestazioni del qi («energia vitale»), sebbene distinte; come, d'altra parte, qi è l'energia che crea e anima tutto ciò che esiste fra Cielo e Terra ed è la natura vitale e morale dell'ultima realtà. Si comprende, allora, perché la natura e la mente dell'uomo siano pieni di qi, e perché la disposizione morale inerisca alla natura umana. Vi è, dunque, un'intima comunanza fra la mente dell'uomo e la natura del Cielo, tanto che il suo essere e quello dell'Universo sono quasi scambiabili. Questa è la vera armonia, la vera unità fra uomo e Cielo e pertanto fra gli uomini medesimi, esperita attraverso la conoscenza e l'identificazione con il Cielo. In un'altra prospettiva, Xunzi considera il Cielo come una realtà governata da una propria regolarità e da proprie leggi, che agisce indipendentemente dalla volontà e dalle intenzioni umane; sicché il saggio non deve conoscere il Cielo, ma rivelare la sua regolarità e

i principi più profondi, soprattutto per conservare e sostenere l'attività e lo sviluppo dell'uomo e della società. Ciò implica una conoscenza del succedersi delle stagioni e dell'azione delle forze naturali yin e yang. Non c'è dunque alcun legame tra l'agire umano e il Cielo, semmai si avverte una radicale separazione. La mente dell'uomo, secondo Xunzi, è capace di osservare ed esperire le cose del mondo e, al tempo stesso, di usare le loro specificità per ordinare e fissare le regole di una lingua, sempre al fine di imprimere un vantaggioso sviluppo della vita politico-sociale. Ciò emerge molto bene dalla sua dottrina della «rettificazione dei nomi» (zhengming) e della «rimozione dell'obnubilamento» (jie bi). La mente umana conosce le cose e stabilisce i concetti, le idee, sia per descriverle sia per identificarle. Questo processo non è arbitrario o aprioristico, ma deriva dalla stessa esperienza umana delle cose nel mondo e dall'abilità, sempre umana, di organizzare, classificare e ordinare tale esperienza. La scelta, poi, dei nomi è un atto convenzionale, necessario per identificare, significare e indicare le cose del mondo. Ciononostante, esso non preclude la conoscenza all'uomo, sebbene il nominare, l'uso della lingua e il conoscere accadano nello stesso momento. L'esortazione di Xunzi alla rimozione di ogni offuscamento dalla mente rivela quanto importante sia conoscere la verità nella sua interezza. Spesso, a suo dire, l'uomo è dominato da una sola idea, o da un pensiero univoco, e smarrisce così la totalità e l'ampiezza della verità. Conoscere tutta la verità non equivale dunque alla formulazione di una dottrina, ma alla rimozione dalla mente di ogni parzialità di vedute, dottrine, o idee. Infine, hanno certamente contribuito a definire la dottrina o filosofia della conoscenza, come si è sviluppata nella tradizione del confucianesimo classico, anche il Daxue (→) («Il grande studio») e lo Zhongyong (→) («Il giusto mezzo»), due capitoli del Liji («Libro dei riti»), uno dei testi canonici. Infatti, il Daxue si limita a rimarcare laconicamente quanto la perfezione della propria natura dipenda dall'investigazione delle cose, e pertanto dall'accrescimento della conoscenza, mentre lo Zhongyong, a sua volta, indica semplicemente all'uomo la via che porta dalla percezione della realtà e dal sentimento di sincerità (cheng) fino alla realtà ultima, dal momento che la sincerità è la natura del vero, della realtà, e quindi la via del Cielo che si manifesta nella natura del saggio, come inclinazione al bene e come intenzione morale.

Confucianesimo

Tradizione etico-religiosa fra le più diffuse in Cina e in altri paesi dell'Asia orientale (Corea e Giappone); il termine ebbe origine, forse nel 19° sec., dal nome di Confucio (→), a sua volta traslitterazione latina del cinese Kong Fuzi, adottata dalla fine del 16° sec. dai religiosi della Compagnia di Gesù missionari in Cina. La filosofia confuciana trae fondamento dalla relazione necessaria e dinamica fra tian («Cielo»), di («Terra») e ren («uomo»). Questo è l'Universo confuciano, ove il Cielo al di sopra domina tutto, la Terra in basso tutto raccoglie e l'uomo, sotto il Cielo e sopra la Terra, contribuisce al mantenimento dell'armonia cosmica. Dal «dao del Cielo» (tian dao) derivano le norme etiche e dal Cielo le virtù che, manifeste nella condotta del sovrano, uomo per eccellenza, governano senza forza gli uomini e che invece, tradite dallo stesso sovrano, sono causa di ogni sciagura. Gli uomini perseguono la perfezione della propria natura e tale è il vero fine dell'esistenza umana. Solo quando tutti gli uomini saranno dediti alla cura della loro natura, il mondo potrà conservarsi in pace e l'armonia prevalere ovunque. Nel mondo deve «splendere la virtù luminosa» (ming mingde) e il sovrano, applicandosi alla perfezione della propria natura, assurge a esempio per gli altri uomini che ne seguono naturalmente la luminosa condotta. I «riti» (li), che non sono vuote e formali prescrizioni ma la via che perpetua il modus vivendi dei virtuosi sovrani del passato,

sono l'unico modo per disciplinare la condotta umana e fissare nella società le relazioni gerarchiche. Ognuno agisce pertanto conformemente al ruolo stabilito dai riti, sicché il sovrano agisce da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre, il figlio da figlio, l'amico da amico ecc. Sebbene a lungo si sia dibattuto sulla natura religiosa o meno della tradizione confuciana, certamente religioso è quel complesso di credenze assai evidenti nella dottrina del culto degli antenati. Si credeva, infatti, che la vita degli esseri umani sorgesse dalla combinazione di hun («spirito») e po («anima»). La morte, invece, segnava inesorabilmente l'ascesa di hun al Cielo e la caduta di po nella Terra. Allora il sacrificio riservato all'antenato richiamava quelle forze: con la musica lo spirito discendeva dal Cielo e con le libagioni l'anima affiorava. Altrettanto diffusa era la credenza negli spiriti naturali, quelli del Cielo (Sole, Luna, stelle) e della Terra (monti e fiumi), tanto che era quotidiana la partecipazione dei confuciani a pratiche rituali celebrate in templi o aree sacre. Con il passare dei secoli tale credenza divenne sempre più parte di un sistema morale universale: celebrare determinati riti significava sia affermare l'assoluta unità del cosmo, del mondo umano e naturale, sia nutrire l'armonia onnipervadente. Fedeli alla dottrina di Confucio, i confuciani, chi più e chi meno, professarono tutti l'insegnamento affinché gli uomini potessero diventare uomini nobili (junzi). Si sviluppò così nel tempo un vero e proprio sistema di scuole e nel periodo delle dinastie Song-Ming (secc. 10°-17°) molte furono trasformate in accademie (Shu yuan), dove era consuetudine studiare e insegnare i classici confuciani, dibattere questioni etiche e filosofiche, regolare il sistema degli esami.

Taoismo

Complesso fenomeno di pensiero e di pratiche, più che vera e propria scuola filosofica, manifestatosi nel corso della storia cinese in differenti e molteplici forme. È ormai caduta l'artificiosa distinzione, assai in voga per lungo tempo, fra t. filosofico (daoia) e t. religioso (daoia); similmente è risultato improprio il giudizio che limitò il t. alle sole moltitudini di Cinesi illitterati, giacché sono per contro centinaia i testi conservati nel Canone taoista (Daozang), raccolta di scritture completata durante il regno di Zhengtong (1436-50). Né, inoltre, ha più fondamento l'idea che il t. fosse appannaggio esclusivo di eremiti, di disadattati o addirittura di ribelli. Dal Daode jing (→) e dal Zhuangzi, opera taoista del 3°-2° sec. a.C., derivò una nuova accezione del termine cinese dao (→), inteso come la verità suprema, unica, trascendente, invisibile e ineffabile, tanto da rivelare anche un insuperabile limite della stessa lingua umana. In forza della sua «virtù» (de), il dao è la fonte di tutta la vita, la 'madre' di ogni cosa e così pure la destinazione ultima di tutto. Fra gli uomini, solo colui che è «santo» (shengren) o «vero» (zhenren) si conserva sereno, perché sopraffatto dalla spontaneità (ziran) della vita e pertanto del dao medesimo. Il saggio sovrano, come l'«uomo santo», favorisce parimenti l'azione spontanea delle leggi naturali e diffonde ovunque e fra gli uomini ordine e armonia. Sicché le parole del saggio risuonano imperiose: «Non mi adopro, e il popolo da sé si trasforma; prediligo la quiete, e il popolo da sé si corregge; sono incurante degli incarichi, e il popolo da sé ottiene la prosperità; aspiro a non desiderare, e il popolo da sé si mantiene nella semplicità» (Daode jing, 57). Questi temi sono riaffermati in altre opere di evidente tenore taoista, come, per es., il Liezi (→) e lo Huainanzi (→). Inoltre, le stesse questioni dottrinali sono presenti nello sforzo ermeneutico di He Yan (190-249), Wang Bi (226-249) e Guo Xiang (m. 312), i più vivaci esponenti del movimento xuanxue («profonda o misteriosa dottrina»), una vera rinascenza taoista fra i secc. 3° e 6°. La stessa unità dottrinale si riverbera poi nelle applicazioni empiriche o nelle pratiche diffuse tra i

secc. 2° e 4° e note in partic. come la «via dei maestri celesti» (Tianshi dao), la «purezza suprema» (Shangqing) e il «tesoro numinoso» (Lingbao). L'agognato ristabilimento di un'età di «assoluta pace» (taiping), riflesso tra gli uomini dell'armonia cosmica; lo sviluppo di una raffinata cosmologia e di una ricchissima mitologia, donde la rappresentazione dell'agire del dao; la suggestiva accettazione di dottrine della tradizione buddista; l'affermazione dell'«alchimia interiore» (neidan): concreto processo di superamento, da parte dell'uomo, delle angustie terrene e di graduale mutamento della propria natura sino a fondersi interamente nella forza cosmica del dao; l'irrefrenabile tendenza a favorire dottrine sincretistiche: tutti questi temi hanno fatto del t. una delle espressioni più autentiche e genuine della civiltà cinese.

Filosofi cinesi

Cheng Hao

Filosofo cinese (Huangpo 1032 - Luoyang 1085). Con il più giovane fratello Cheng Yi (→) è annoverato fra i 'cinque maestri' della filosofia cinese dell'11° sec., soprattutto per il contributo alla rinascenza della tradizione confuciana. Dopo aver studiato con il maestro Zhou Dunyi (→) ed essere passato per alcuni anni da una scuola all'altra, fra cui anche quella taoista e buddista, approdò infine alla dottrina di Confucio. Nel 1057 conseguì il titolo di dottore (jinshi), assumendo poi vari incarichi nell'amministrazione locale e centrale dell'impero. Spesso criticò il governo e chi allora ne promuoveva le riforme istituzionali. Ciononostante, la sua fama si conservò inalterata, tanto da essere, dopo la morte, venerato nel tempio di Confucio. C. H. elevò il li («principio») a idea centrale, sostenendo che l'Universo è governato da un unico principio. Si tratta di un Universo che, senza posa, si trasforma e si rigenera nella molteplicità degli esseri: tali trasformazioni o mutamenti null'altro sono che la manifestazione materiale del principio, sicché non v'è distinzione ontologica fra l'uno e il molteplice. C. H. compose un gran numero di memoriali, poesie e lettere raccolti in Er Cheng quanshu («Opera completa dei due fratelli Cheng»).

Cheng Yi

Filosofo cinese (Huangpo 1033 - Luoyang 1107). Considerato uno dei più raffinati pensatori della Cina, contribuì all'affermazione della tradizione confuciana non solo in Cina ma anche in Corea e Giappone. Come il più vecchio fratello Cheng Hao (→), studiò con il maestro Zhou Dunyi (→) e giovanissimo entrò nell'Accademia Imperiale (Tai xue). Nel 1059 non superò l'esame per il titolo di dottore (jinshi), ma poté in seguito dedicarsi più intensamente allo studio e all'insegnamento, rifiutando al contempo ogni incarico governativo. Tuttavia, per l'esemplarità della sua condotta fu, negli anni 1086-87, maestro di Zhezong imperatore. Per intrighi di corte e per la rigidità della sua vita cadde ben presto in disgrazia: nel 1097 fu costretto al confino a Fuzhou, nell'odierno Sichuan, e nel 1103 i suoi libri furono distrutti e i suoi insegnamenti addirittura proscritti. Sebbene anche C. Y. muovesse dalla centralità dell'idea di li («principio») e dalla concezione dell'Universo come un tutto organico, fu però più un filosofo morale. Infatti, l'uomo che tende alla perfezione morale, pur consapevole

dell'innata bontà della natura umana, deve interiormente «rettificare la propria mente» (zhenxin) ed esternamente, schivando ogni tentazione, nutrire la propria natura.

Confucio

Filosofo cinese (n. 551 - m. 479 a.C.).

Il Maestro Kong. Sebbene le fonti di maggior credito per ricostruire la vita e l'opera di C. siano unanimemente considerate i Dialoghi (Lunyu →), il Mencio (Mengzi →) e lo Zuo-zhuan («Commentario di Zuo Qiuming»), uno dei tre commentari degli Annali delle Primavere e Autunni (Chunqiu), la biografia accolta e consolidata dalla tradizione è quella composta da Sima Qian (forse 145-86 a.C.) nel suo Shiji («Memorie di uno storico»). In cinese il filosofo si chiamava Kong Qiu o Kong Zhongni o più diffusamente Kongzi («Maestro Kong»). Il nome di C. non è quindi altro che la latinizzazione di Kong Fuzi, denominazione che però non ricorre mai in questa forma nelle fonti cinesi, essendo stata coniata verso la fine del 16° sec. dai gesuiti missionari in Cina. In Europa ne diffuse il nome e la dottrina specialmente il Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia Sinica, opera monumentale composta dai quattro gesuiti P. Intorcetta, C. Herdtrich, F. Rougemont, Ph. Couplet e pubblicata a Parigi nel 1687, nella quale per la prima volta eruditi e filosofi europei poterono leggere in traduzione latina alcuni classici della tradizione testuale confuciana.

La vita. Nativo del regno di Lu (nell'odierna provincia dello Shandong) e rampollo di una famiglia aristocratica decaduta, C. visse in una delle epoche più caotiche della storia cinese, quando la dinastia Zhou (secc. 11°-3°), oramai esausta e vacillante, subiva quotidianamente la tracotanza militare di alcuni regni belligeranti. Sin da giovane età si dedicò allo studio, privilegiando soprattutto gli antichi riti, la musica e la poesia. Ricoprì varie cariche minori nel regno di Lu, che poi abbandonò per attriti a corte; fu quindi costretto a un lungo periodo di peregrinazioni da un regno all'altro in compagnia di alcuni fedeli discepoli. Mai tuttavia cessò di professare la sua dottrina, richiamando presso di sé un gran numero di giovani, di origine sia nobile sia umilissima.

La dottrina. Nei Dialoghi (Lunyu), opera composta dai discepoli di C. e considerata una raccolta di conversazioni, aforismi e aneddoti, l'entità divina per antonomasia, il «Cielo» (tian), ricorre sommessamente e solo due sole volte viene menzionato il tianming («mandato celeste»); questo però non deve indurre a credere che C., dal momento che non parla «mai di eventi straordinari [...] e di divinità» (Lunyu VII, 21), negasse il soprannaturale. È invece la profonda crisi politico-sociale dell'epoca che lo induce a riservare esclusiva attenzione e premura all'uomo e al suo agire nella società. Non è dunque il rifiuto del soprannaturale, ma solo lo sforzo di esortare continuamente l'uomo a migliorare la propria natura e ad agire per il bene dei propri simili: «Se non sai onorare gli uomini, come puoi pensare di onorare divinità e spiriti?» (Lunyu XI, 12). Questa è la «via» (dao), una via già esperita dai virtuosi e saggi sovrani della remota antichità, che diffuse ovunque armonia e giustizia e, tra gli uomini, anche il metodo del buon governo. Tale via si rivela autenticamente all'uomo quando egli si addentra nella ricerca interiore, sorretto dallo studio, dalla disciplina

e dalla osservanza di antiche norme. In ciò l'uomo è agevolato dalla condotta di un sovrano virtuoso o di un maestro esemplare: «Se viaggiassimo in tre – disse il maestro – certamente avrei sempre un maestro accanto: dell'uno coglierei i pregi per trarne esempio, dell'altro coglierei i difetti per emendarmi» (Lunyu VII, 22). Solo l'uomo che agisce lealmente (zhong) e che non impone agli altri ciò che non desidera per sé (shu) è sulla retta via. Costui è l'uomo nobile (junzi), che con l'azione del pensiero (si), lo studio (xue) e il controllo del proprio impulso egoistico (keji) ottiene la virtù per eccellenza: l'umana benevolenza (ren). La grafia stessa del carattere cinese ren – il radicale significante «uomo» (ren) unito al carattere per esprimere «due» (er) – afferma il senso profondo della condizione dell'umana benevolenza: condizione che si dà solo nella relazione con l'altro e che l'uomo realizza prima nel seno della propria famiglia e poi, forte di questa esperienza, nella vita sociale: «L'uomo dotato di benevolenza – disse il maestro –, desiderando essere saldo, fa sì che lo siano gli altri, desiderando progredire, fa sì che gli altri progrediscano. Assumi come esempio quel che puoi fare per chi ti è vicino: è la strada verso la benevolenza» (Lunyu VI, 30). Così l'uomo nobile di animo si distingue radicalmente da tutti e soprattutto da chi è mediocre e dappoco, perché questi bada solo al profitto e al proprio vantaggio: «L'uomo nobile di animo tiene alla benevolenza, l'uomo dappoco agli agi; l'uomo nobile di animo tiene all'imparzialità, l'uomo dappoco al favore» (Lunyu IV, 11). Nella condotta quotidiana l'uomo nobile di animo è orientato dai «riti» (li), tramandati dagli uomini dell'antichità, e la loro osservanza è in definitiva la vera esperienza religiosa, tutta umana e volta a stabilire una permanente armonia col mondo e col cosmo.

La diffusione del pensiero confuciano. La dottrina di C., diffusamente tramandata dai suoi discepoli, divenne ortodossia di Stato durante la dinastia Han (secc. 3° a.C. - 3° d.C.) e successivamente fu sempre più espressione della Cina imperiale sino alla caduta della dinastia Qing nel 1911. I Dialoghi (Lunyu), che la tradizione attribuisce a C., sono invece opera probabilmente composta dai suoi discepoli: una parte – i primi quindici libri – appena dopo la morte del maestro e il resto – cinque libri – in età posteriore.

Dai Zhen

Filosofo cinese (n. Longfu 1723 - m. 1777). Considerato uno dei più raffinati pensatori della dinastia Qing (1644-1911), fu tra i primi eruditi cinesi a sviluppare una sistematica ermeneutica testuale, sostenuta tanto dalla linguistica storica quanto da una raffinata e personale analisi filosofica di alcuni testi classici. Benché nato in una famiglia umilissima, riuscì a studiare, tanto da raggiungere una straordinaria conoscenza nel campo della matematica e dell'astronomia, oltre che in quello della filosofia, fonetica e critica testuale. L'impianto delle sue dottrine filosofiche si distinse radicalmente, spesso per contrapposizione, da quello di molti pensatori della tradizione confuciana delle dinastie Song-Ming (secc. 10°-17°). Quella di D. Z. è, infatti, una filosofia monistica basata sul qi («energia vitale»), il vero fondamento dell'Universo. Qi è l'energia di yin e yang e delle «Cinque Fasi» (wu xing), intese come sue incessanti manifestazioni e trasformazioni. Li («principio») non è allora quell'astratto e trascendente principio dei pensatori precedenti, ma le cose stesse, o meglio l'ordine delle cose, ossia di ciò che quotidianamente accade e si compie. Per D. Z. li è anche il «principio di differenziazione» (fen li), sicché ogni cosa ha il suo principio e la moltitudine delle cose non è nient'altro che la molteplicità dei principi. Le sue opere più filosofiche sono

il Mengzi ziyi shuzheng («Commentario intorno al significato dei termini nel Mencio») e il Yuan shan («Sulla bontà originaria»).

Feng Youlan

Filosofo cinese (Tanghe 1895 - Pechino 1990). Compiuti gli studi all'univ. di Pechino, ottenne poi il dottorato dalla Columbia University, dove studiò, all'inizio degli anni Venti del Novecento, con Dewey e Woodbridge. Fra gli anni 1937-46 compose alcune delle sue opere filosofiche più importanti, considerate il fondamento del suo sistema speculativo, meglio noto come xin lixue («nuova dottrina del principio»). In partic., in Una nuova filosofia del li (Xin lixue, 1939) elaborò i concetti metafisici basilari del suo pensiero, vale a dire il «mondo della realtà» (zhenji), il «principio» (li), la «materia» (qi) e la «totalità» o il «tutto» (dao o daquan). Ciò che esiste è il mondo reale e ogni cosa del mondo esiste grazie al «principio», che ne è tanto la ragion d'essere quanto la natura attuale. La realtà del «principio» è trascendente, oltre la particolarità delle singole cose e la sua esistenza è pertanto eterna. Il «principio» di una cosa già esiste in potenza e quindi prima dell'esistenza stessa della cosa: ne forma la natura, così segna l'inizio del suo esistere. Che si realizzi pienamente in armonia con il «principio» dipende però dal qi, a volte inteso da F. Y. come una sorta di «materia» indifferenziata, al di là dello spazio e del tempo, una pura e sola astrazione concettuale. L'Universo o il tutto (dao) è un processo senza fine in cui il qi illimitatamente realizza la totalità del «principio», e di cui solo la filosofia può comprendere la natura.

Gu Yanwu

Filosofo cinese (n. Kunshan, Jiangsu, 1613 - m. 1682).

Nato in un'antica e importante famiglia, si chiamava originariamente Gu Jiang, nome che però mutò in G.Y. con l'avvento della dinastia mancese. Si distinse per una profonda fedeltà agli ideali culturali e politici della dinastia Ming (1368-1644), pur criticando le diffuse mode letterarie dell'epoca e la dottrina di alcuni eminenti pensatori della rinascenza confuciana, in partic. dei fratelli Cheng Hao (→) e Cheng Yi (→), e addirittura dello stesso Zhu Xi. Tali pensatori avevano contribuito all'affermazione dell'idea di uno Stato centralizzato, vera causa, secondo G.Y., della profonda crisi socio-politica della sua epoca. Aver privato i funzionari locali del diretto governo della cosa pubblica aveva inevitabilmente indebolito l'amministrazione dell'intero impero. G.Y. raccomandò invece, contro una tendenza consolidatasi nei secoli, di assegnare cariche di governo locale ai soli membri delle famiglie già distinte in tale esercizio, considerando il principio dell'ereditarietà e l'inclinazione naturale per l'interesse personale le uniche condizioni atte a garantire stabilità e sicurezza a tutte le aree periferiche dell'impero. G.Y. esortò così l'uomo di governo alla coltivazione del proprio interesse (si), ma in vista del conseguimento del bene pubblico (gong), e, al tempo stesso, esortò l'imperatore al perseguimento del solo bene pubblico per equilibrare ogni eccesso individuale. Lo studio deiclassici, cui G.Y. si dedicò anche in età matura, era l'unica via per restaurare l'originaria civiltà cinese. A tale studio fondamentale dedicò una ricca raccolta di note, intitolata Rizhi lu («Memorie di conoscenza quotidiana»), considerata la summa del suo pensiero sull'arte confuciana del buon governo.

Han Feizi

Filosofo cinese (280 ca. - 233 ca. a.C.).

Discendente da un nobile casato dello Stato di Han, fu discepolo, come Li Si (forse 280-208 a.C.), di Xun Qing (335 ca. - 238 ca. a.C.) e una delle figure più rappresentative della scuola della Legge (Fajia). L'Universo, il tempo e lo spazio sono, secondo H.F., continuamente governati dalla legge naturale (dao), mentre ogni cosa esiste grazie al de, una sorta di causa efficiente, e viene percepita come singola e specifica in quanto individuata da qualità e caratteri propri. H.F. tenne in grande considerazione soprattutto gli effetti pratici e tangibili di ogni azione, misconoscendo ciò che di spirituale o impercettibile si manifesta nell'esperienza religiosa e filosofica. Così sostenne che ogni relazione umana, ossia tra sovrano e ministro, marito e moglie, padre e figlio, è basata solo sull'interesse, essendo la natura umana istintivamente propensa all'affermazione del proprio utile. La legge (fa) è pertanto il vero e unico fondamento del buon governo e dello Stato, sicché tutti, cioè il sovrano, i ministri e i sudditi, devono agire conformemente al suo dettato. Gran parte dell'opera intitolata Han Feizi («Libro del maestro Han Fei») viene attribuita a H.F. ed è considerata, nonostante le molteplici edizioni, la fonte fedele della sua dottrina.

Huang Zongxi (noto anche come Huang Lizhou)

Filosofo cinese (n. Yuyao 1610 - m. 1695). Visse durante gli anni più drammatici della dinastia Ming (1368-1644) e l'ascesa inarrestabile della dinastia Qing (1644-1911). Fu discepolo di Liu Zongzhou (1578-1645), uno dei più raffinati eruditi della scuola confuciana dell'epoca, nonché membro eminente dell'Accademia Donglin. Alla casata imperiale dei Ming rimase fedele sino alla fine, avversando anche militarmente l'avanzata mancese, per poi ritirarsi dalla vita politica e dedicarsi solo agli studi. I suoi interessi culturali furono vasti; H.Z. scrisse, infatti, su quasi tutti gli argomenti: storia della tradizione confuciana, arte del buon governo, letteratura, geografia, calendaristica e astronomia. Nell'approfondire la filosofia del maestro Liu Zongzhou ebbe occasione di dare informazioni sulla sua vita e su aspetti particolari della dottrina, spesso elevandosi a unico interprete e distinguendosi sensibilmente da altri discepoli. Mise in luce le differenze del maestro da Zhu Xi (→) e non si astenne dal criticare Wang Yangming (→). H. Z. dichiarò il primato di qi, inteso come materia o sostanza di tutta la realtà fenomenica, ossia ciò che riempie cielo e Terra; ciò che si trasforma incessantemente, assumendo un'infinità di forme. L'azione più elevata del qi è nell'attività propria della mente o in senso più generale del cuore (xin) della natura umana (xing), nella quale si manifesta con estrema regolarità il li («principio»).

Kang Youwei

Filosofo cinese (n. Nanhai 1858 - m. 1927).

Giovanissimo, iniziò lo studio della tradizione testuale confuciana, attentamente guidato da Zhu Ciqi (1807-1881), eminente confuciano di Guangzhou. Al tempo stesso manifestò profondo interesse per le dottrine della tradizione taoista e buddista, senza trascurare, d'altra parte, la lettura di opere scientifiche, storiche e religiose provenienti dall'Occidente e tradotte in cinese. Distinguendosi dall'invalsa ermeneutica ortodossa confuciana, considerò autentici solamente i testi della tradizione del 'Nuovo Testò', come sostenne nell'opera intitolata

Xinxue weijing kao («Uno studio dei Classici contraffatti del periodo Xin»). Secondo K. Y., l'erudito Liu Xin (m. 23 a.C.) fu il vero artefice delle alterazioni testuali subite dai classici confuciani e così preservate e trasmesse nei secoli successivi, e a Confucio si può riconoscere la paternità del solo Chunqiu («Annali delle Primavera e Autunni») e del rispettivo commentario Gongyang. Già negli Annali, che K. Y. considera più trattato filosofico che resoconto storico, Confucio appare come un supremo riformatore e un filosofo politico. Sulla stessa questione si diffuse nell'opera Kongzi gaizhi kao («Uno studio di Confucio come riformatore»), dove il maestro viene elevato al rango reale, ossia definito «sovrano senza corona» (su wang): infatti, agendo sempre per il bene dell'uomo governò nel tempo più di quanto potesse fare qualsiasi altro sovrano nel pieno esercizio del proprio potere. A partire da questa interpretazione di Confucio, K. Y. pervenne a una singolare filosofia della storia, nota come dottrina delle «tre età» (sanshi). La storia umana, e in partic. quella cinese, è un inarrestabile divenire: da un'età remota di «assoluta pace» (taiping), la società umana decade progressivamente in uno stato di estrema caoticità politica; ma non si esaurirà definitivamente in essa, bensì ascenderà, dopo periodi di sempre maggiore armonia, a una rinnovata età di «assoluta pace». Il tema dell'«età di assoluta pace» (taiping shi) viene ancora più sviluppato nel Datong shu («Il libro sulla Grande Unità»), opera che K. Y. non volle in vita pubblicare integralmente.

Laozi

Filosofo cinese taoista, presunto autore del Daode jing (→) e primaria divinità della religione taoista.

Figura avvolta nella leggenda più che storicamente esistita, compare per la prima volta nello Zhuangzi (→), opera taoista del 3°-2° sec. a.C., con il nome di Lao Dan e come archivista alla corte Zhou e maestro addirittura dello stesso Confucio. Chi accolse tale tradizione considerò L. attivo nel 6° sec. a.C. e quindi contemporaneo di Confucio. È in epoca Han (secc. 3° a.C. - 3° d.C.) che si formò definitivamente il mito, sicché L. divenne per i praticanti delle arti magiche un patriarca e un'entità immortale; per la famiglia imperiale e l'entourage di corte l'incarnazione stessa del dao (→), venerato come la suprema unità con l'Imperatore Giallo (Huangdi) e il Buddha; e in molti culti millenaristici, il dio che si rivela nel divenire del tempo, salvatore del mondo e fautore dell'età di assoluta pace. Un mito, quello di L., attorno al quale si diffusero, ove più ove meno, leggende, aneddoti e gesta memorabili, tutti, come ha notato di recente L. Kohn, riconducibili allo stesso canovaccio: L. crea il cosmo, come il dao; L. è l'insigne mentore delle casate imperiali; L., nato sulla terra, vive come archivista nella corte Zhou; L., abbandonando la Cina, consegna il Daode jing a Yin Xi e, insieme a questi, viaggia in Occidente, convertendo le genti barbare al buddismo; L., infine, ascende al cielo e, nel tornare fra gli uomini, rivela ad alcuni, poi fondatori di tradizioni taoiste, scritture sacre. Che L. sia stato o meno l'autore del Daode jing risulta insignificante per il contenuto dell'opera, che invece rivela appieno il tenore della sua dottrina filosofica. Dottrina tutta fondata sul concetto o idea di dao, inteso come legge di natura o del divenire; come la 'madre' di ogni cosa, nel senso che è l'origine del tutto; come la suprema e ultima realtà che sempre e senza posa si manifesta autonomamente, senza il concorso di alcunché o di altra entità. È il tutto indifferenziato, esistente prima del cielo e della Terra. Il cielo o tutto il divenire cosmico trae vita dalla dinamicità del dao; la Terra diviene secondo la legge di natura o il divenire del cosmo; l'uomo è e agisce conformemente al divenire della Terra; ma

solo il dao trae origine e fondamento da sé stesso. Così tutte le cose ricevono la vita dal divenire cosmico per concorso del dao e poi tutte necessariamente tornano al dao medesimo. Non essere (wu) ed essere (you) sono rispettivamente i due atti in cui il dao si manifesta. Formato il mondo dell'essere, poi tutti gli esseri sono e sono sostanzialmente costituiti da opposti: essere e non essere, yin e yang, movimento e quiete, ecc. A tutte le cose che sono inerisce il de («virtù», «potenza»). La virtù o la potenza, priva di qualsiasi connotazione etica, è il dao nelle cose dopo essere state create, formate: così il dao agisce in ogni cosa ed è quindi onnipresente. Anche l'arte del governare afferma la spontaneità del dao: infatti, lo Stato ideale si realizza quando, senza l'effetto della legge e la rudezza del governo politico, uomini e cose possono spontaneamente agire secondo l'impulso della propria virtù.

Liang Qichao

Filosofo cinese (n. Xinhui 1873 - m. 1929). Ricevuta un'educazione classica, studiò in seguito filologia e critica testuale, dedicandosi a una lettura analitica dei classici e dei rispettivi commentari. Fu discepolo di Kang Youwei (→) e partecipò attivamente nel 1898 alle iniziative riformistiche dei 'Cento giorni', auspicando il mantenimento del sistema imperiale con l'instaurazione di una monarchia costituzionale. Insegnò alla Qinghua University, scrivendo di storia della cultura cinese e della filosofia confuciana. Con la tradizione dei filosofi confuciani condivise pienamente quel ricorrente orientamento pragmatico, teso non al conseguimento di una conoscenza astratta, ma piuttosto alla definizione di un complesso di norme per governare rettamente l'agire umano, le relazioni sociali e in genere gli affari politici. Idea fondamentale della sua filosofia è quella di qun, che significa sia «gruppo» sia «raggruppare», «formare gruppi». È la tendenza attiva nel cosmo, e quindi anche nella natura; è il modo in virtù del quale le molteplici cose, enti ed esseri condividono qualcosa. Tutto è costituito di parti: la sussistenza e la sopravvivenza di ogni singola cosa dipendono proprio dalla capacità di tenere unite queste parti. Tutte le cose hanno cioè una spontanea tendenza a restare insieme, ossia in «gruppi» (qun), assicurandosi così la sopravvivenza e un continuo sviluppo.

Mencio

Filosofo cinese (372 ca. - 289 ca. a.C.). Sebbene siano incerte le date di nascita e di morte, la biografia accolta dalla tradizione è quella composta da Sima Qian (forse 145 - forse 86 a.C.) nel cap. 74 del suo Shiji («Memorie di uno storico»). Il nome di M. deriva dalla latinizzazione (Mencius) di Mengzi («Maestro Meng»), coniata probabilmente verso la fine del 16° sec. dai gesuiti missionari in Cina, mentre in cinese il filosofo era invece chiamato Meng Ke. M. fu nativo del piccolo principato di Zou, a sud del regno di Lu, e discepolo di un seguace di Zisi, nipote di Confucio. Come quest'ultimo, professò indefessamente la propria dottrina e lungamente peregrinò invano da un regno all'altro (Liang, Qi e Lu) alla ricerca di un saggio sovrano, capace di ristabilire il modus vivendi della remota antichità. Alla fine si ritirò e, come si narra, attese, con Wan Zhang e altri, alla composizione del Mengzi (→) («Libro del maestro Meng») in sette libri. In un'epoca di estrema confusione politico-sociale, M. tentò di persuadere alcuni sovrani allora regnanti a praticare l'unica forma possibile di buon governo, ossia quella dettata naturalmente dall'umana benevolenza (ren). Questa è la sola condizione per ottenere consenso e assicurare stabilità e unità durature, così che i sudditi

possano sentire il sovrano come il proprio 'padre' e la propria 'madre'. È questa, secondo M., la «via sovrana» o dei sovrani (wang dao), contrapposta all'innaturale «via tirannica» o dei tiranni (ba dao). Più in generale, tale orientamento richiama la dottrina della «natura umana» (xing), intesa da M. come condizione o stato che avvicina sì l'uomo all'animale, soprattutto per la vita istintiva, ma che al contempo lo distingue radicalmente per l'inclinazione etica di tutto il suo sentire, il suo scegliere, il suo agire. Questa «natura umana» non è determinata da alcunché né imposta dall'esterno, ma è innata nel senso che è il segno, il frutto, il dono visibile del Cielo (tian), inteso come realtà ultima e ordine assoluto, e non come una qualsivoglia entità divina o un'imponente forza naturale. Anzi, il Cielo si rivela e può essere compreso proprio nella formazione e trasformazione delle cose e quindi anche dell'uomo e della sua intima natura: in altri termini, nulla si forma o viene prodotto arbitrariamente. La natura umana è pertanto necessariamente buona, ed è la fonte da cui ognuno trae il senso della propria trasformazione e il fondamento della propria moralità, saggezza e persino divinità. Essa si manifesta nella pratica delle virtù, cioè della benevolenza (ren), della rettitudine (yi), dei riti (li) e della saggezza (zhi). In definitiva, conoscere la propria natura (zhixing) significa conoscere il Cielo (zhitian). La «mente» o «cuore» (xin), la natura e il corpo dell'uomo sono, secondo M., manifestazioni del qi («energia vitale»), quantunque distinte; come, d'altronde, qi è l'energia che crea e anima tutto ciò che esiste fra Cielo e Terra. Vi è, dunque, una stretta comunanza fra la mente dell'uomo e la natura del Cielo e questa è la vera armonia, unità fra uomo e Cielo e fra gli uomini stessi, esperita attraverso la conoscenza e l'identificazione con il Cielo. Anche il destino (ming) dell'uomo discende dal Cielo: l'uomo che conosce i propri limiti perviene alla chiara conoscenza del proprio destino. Ed è soprattutto attraverso la pratica delle virtù che l'uomo arriva a riconoscere, da una parte, le sollecitazioni del corpo e delle sue brame e, dall'altra, quanto sia difficile non indulgere a esse. Soltanto il virtuoso è uomo nobile (junzi), superiore, capace di seguire la volontà del Cielo, di conoscere il proprio destino e di vincere ogni sorta di impedimento contingente.

Mou Zongsan

Filosofo cinese (Qixia 1909 - Taipei 1995). Considerato fra i maggiori e più influenti pensatori della seconda generazione del neoconfucianesimo (Xin ruxue) novecentesco, studiò all'univ. di Pechino, dove ebbe come maestro Xiong Shili (→). Lasciata la Cina nel 1949, firmò con Tang Junyi (1909-1978), Xu Fuguan (1903-1982) e Carsun Chang (1887-1969) il Manifesto confuciano del 1958, promuovendo così la rifondazione della cultura cinese, soprattutto della filosofia e della tradizione confuciana, contro le tendenze allora dominanti a impoverire e svuotare il passato. Insegnò in alcune univv. di Taiwan (1949-60) e di Hong Kong (1960-74) e studiò lungamente la filosofia occidentale e in partic. il sistema speculativo di Kant, traducendone anche in cinese le principali opere. Numerosi sono i saggi e i libri che scrisse su questioni di logica, epistemologia, filosofia della storia e della politica, nonché sulle dottrine della tradizione confuciana, taoista e buddista. Interessato alla cosmologia di epoca Han (secc. 3° a.C. - 3° d.C.) e soprattutto ai commentari del Classico dei mutamenti (Yijing) (→), M. affermò l'intima familiarità della ragione, del pensiero con la natura, donde l'applicabilità della matematica alla fisica e quindi la possibilità di una cosmologia. E nell'opera Xinti yu xingtì («La sostanza della mente e la sostanza della natura», 1968-69) mise in rilievo come proprio i pensatori di epoca Song-Ming (secc. 10°-17°) intesero li («principio») come tianli («principio celeste»). In altri termini, i principi metafisici o

trascendenti, sebbene originati dal Cielo, ineriscono alla natura dell'uomo, sono nel mondo e non al di là di esso. L'uomo è così naturalmente abile a comprendere il dao (→), tanto nella sua immanenza quanto nella sua trascendenza, riducendo notevolmente la distinzione tra il fenomeno e il noumeno. Similmente, il bene, cui M. dedicò la sua ultima opera filosofica intitolata Yuanshan lun («Sul sommo bene», 1985), non è confinato in un mondo ideale, divino e pertanto irraggiungibile, ma è nel mondo, sicché può sempre e ovunque essere raggiunto e realizzato dall'uomo.

Mozi

Filosofo cinese (5°-4° sec. a.C.). Il suo nome personale (ming) era Di, ma fu noto anche come Mo Di. Poco si conosce della sua vita, se non che fu attivo in un periodo compreso fra la morte di Confucio (479 a.C.) e la nascita di Mencio (372 a.C. ca.) e che verosimilmente fu originario di una famiglia di artigiani. Studiò le dottrine di Confucio, ma ne divenne un acceso critico, contestando soprattutto il prevalente tenore aristocratico e la smodata pratica dei riti e dell'arte della musica. Il Mozi (→) è il corpus testuale che offre la migliore prospettiva delle dottrine del maestro M. e della sua scuola, particolarmente attiva sin verso la fine del 3° sec. a.C. Contrario a qualsiasi principio di autorità, M. insegnò che il fondamento di ogni argomentazione o discriminazione (bian) deve discendere non tanto dalla soggettività dell'uomo quanto piuttosto dalla applicazione abituale di alcuni criteri: la conformità alle gesta dei sovrani della remota antichità, la sintonia con l'esperienza del popolo e la considerazione degli effetti benefici o dannosi prodotti. L'eccelsa saggezza del sovrano può essere percepita solo attraverso l'armonia e la prosperità diffuse. La principale preoccupazione di M. non fu di natura epistemologica: le contese umane si generano ovunque per la prevalenza della parzialità o delle molteplici forme di egoismo, tanto che l'agire umano null'altro è che una permanente guerra di tutti contro tutti (bellum omnium contra omnes). L'unico e appropriato modo per affrancarsi da tale intima disposizione umana all'interesse particolare o personale è la pratica di jian'ai, solitamente tradotto con «amore universale». Si tratta di un modus agendi che persegue l'interesse generale, vale a dire di tutti gli uomini indistintamente, e si rivela nella più ampia condivisione dei benefici materiali, nell'accrescimento demografico e nello stabilimento dell'ordine. Tale condotta è sostenuta implacabilmente dal Cielo (tian), che punisce coloro che agiscono contro ciò che è giusto, retto (yi), e ricompensa coloro che per contro vivono conformemente alla giustizia. Così il sovrano, figlio del Cielo, nulla decide su ciò che è giusto, poiché il Cielo ne è l'unica e assoluta fonte. Il caos è proprio il segno di una diffusa miscredenza, cioè dell'incapacità a credere che il Cielo possa scrutare gli uomini, giudicare le loro azioni e pertanto punirli o riconoscerne i meriti. Nell'azione retributiva il Cielo è poi coadiuvato da una ricca e variegata famiglia di divinità e di spiriti inferiori. Sono temi che più o meno tornano nelle dottrine della tarda scuola dei seguaci di M., il cui precipuo contributo resta però, come opportunamente sottolineato da Angus C. Graham, un'assai sofisticata dottrina della conoscenza, ben evidente nei capitoli 40-45 del Mozi, che contengono in parte anche il cosiddetto Mojing («Canone del maestro Mo»).

Shao Yong

Filosofo cinese (Fanyang 1012 - Luoyang 1077). Annoverato fra i 'cinque maestri' della filosofia cinese dell'11° sec., studiò lungamente l'Yijing (→) «Classico dei mutamenti» con Li Zhicai, e divenne un profondo conoscitore della cosmologia in esso contenuta e un raffinato maestro della dottrina delle 'immagini e numeri' (xiangshu), come attestato con dovizia dalla sua opera Huangji jingshi shu («Libro dei sommi principi che governano il mondo»), inclusa anche nel Daozang (Canone taoista). Proprio dall'Yijing mosse la sua speculazione sul cosmo e sul mutamento. Nel cosmo, nel mondo della natura e dell'uomo il mutamento è incessante e regolare e ciò discende dalla costituzione intrinseca del qi («energia vitale» o «energia materiale»): moto (dong) e quiete (jing), yin e yang al contempo. Tutto è composto di qi, infinito e finito, impercettibile e percepibile, amorfo e distintamente formato. Il mondo e le sue complesse e misteriose attività non si comprendono affatto con le sole parole, quasi sempre create arbitrariamente, ma grazie al potere rappresentativo di 'immagini e numeri', veri e propri simboli. Così il taiji («supremo estremo») genera le due forze (liangyi), che a loro volta producono le quattro stagioni (sixiang) da cui si originano gli otto trigrammi (bagua). Da questi, infine, si sviluppano i sessantaquattro esagrammi, che in tutto e per tutto rappresentano ogni possibile circostanza o situazione del mondo. È evidente che il numero, più che esprimere una quantità determinata, è invece come una entità tangibile, la cui natura numerativa è proprio il modo perfetto per immaginare il continuo e perenne processo generativo del cosmo.

Tan Sitong

Filosofo cinese (1865 - 1898). Originario della provincia dello Hunan, visse soprattutto a Pechino partecipando attivamente alle travagliate vicende politiche della decadente dinastia Qing (1644-1911). Dall'estate del 1898 sostenne vigorosamente con Kang Youwei (→) e Liang Qichao (→) alcune iniziative riformistiche, note come i Cento giorni delle riforme, fallite però miseramente; egli stesso trovò, in tale occasione, il martirio volontario, divenendo così per le generazioni future un alto esempio di patriottismo cinese. Studiò per lungo tempo i testi fondamentali della tradizione confuciana, senza trascurare le dottrine del buddismo, e coltivò un profondo interesse per la scienza occidentale, allora assai diffusa anche grazie a una costante opera di traduzione. Nel suo unico e ponderoso scritto, intitolato Renxue («Studio sulla benevolenza») e pubblicato postumo nel 1899, si intrecciano armoniosamente temi del passato e del presente, tensioni mistiche e necessità scientifiche, velleità ideali e ristrettezze politiche. Un'unica forza o energia pervade, secondo T. S., ogni cosa, finanche ciò che è impercettibile per l'uomo. Come causa materiale di tutti i fenomeni e di tutte le possibili trasformazioni, tale forza è assimilata all'etere (yitai), che tutto trascende, è virtualmente indistruttibile, e costituisce la vera e profonda unione fra le cose o creature del cosmo. Tutti i riformatori, religiosi o politici, hanno sempre agognato un mondo animato da una «grande unità» politica, sociale e culturale, governato solo ed esclusivamente dalla pace e da una cosmica benevolenza. Al contrario, ogni forma di rigorosa gerarchia, o più semplicemente di legame sociale, ha sempre impedito nei fatti, a detta di T. S., il pieno sviluppo dell'onnipervadente benevolenza.

Wang Fuzhi

Filosofo cinese (1619-1692). Nato in una famiglia di eruditi della provincia dello Hunan, studiò giovanissimo i tredici Classici (Shisan jing) della tradizione confuciana. Visse gli anni più drammatici del declino della dinastia Ming (1368-1644), dando prova di esemplare fedeltà alla casata imperiale, tanto da ricusare ogni successiva offerta da parte della nuova classe dirigente; trascorse quindi circa quarant'anni in completa solitudine. Causa del decadimento della dottrina confuciana in epoca Ming fu, secondo W. F., soprattutto il predominio della scuola filosofica di Lu Xiangshan (1139-1193) e Wang Yangming (→) che ne aveva modificato irrimediabilmente lo spirito originario. Al Classico dei mutamenti (→ Yijing) e al pensiero di Zhang Zai (→) rinvia buona parte della sua dottrina. Qi (→) («energia vitale» o «energia materiale») è il fondamento del cosmo e li (→) («principio») non è null'altro che il principio di tal fondamento. Così ciò che esiste materialmente e la stessa esistenza in sé sono tutto ciò che realmente esiste, nel senso che non vi è alcuna realtà ontologica o trascendente. Il mondo che esiste è solo quello di cui l'uomo ha diretta esperienza: l'uomo, per es., è padre solo con la nascita della prole, giammai prima! La natura dell'uomo è l'espressione dello stesso qi e la pratica del bene o del male discende principalmente dalla sua purezza o impurità. Anche la gnoseologia di W. F. afferma ulteriormente l'autonomia del mondo reale dall'attività della mente, tant'è che non v'è conoscenza senza esperienza e nulla si esperisce senza azione. Come il cosmo si rinnova incessantemente, così l'agire umano e dunque la civiltà umana progrediscono continuamente in un'alternanza di epoche prospere e di età caotiche. È questa la manifestazione della medesima alternanza di yin e yang (→): quando yang prevale e domina, sopravanzano nella storia prosperità e ordine; quando invece a regnare è yin, allora eccedono tristemente declino e disordine. Numerosissimi sono gli scritti che W. F. compose, tra i quali si ricordano soprattutto lo Zhouyi waizhuan («Commentario esterno del Classico dei mutamenti») e lo Zhouyi neizhuan («Commentario interno del Classico dei mutamenti»).

Wang Yangming (noto anche come Wang Shouren)

Filosofo cinese (n. Yue 1472 - m. 1529). Discendeva da un'antichissima e nobile famiglia, che aveva annoverato tra i suoi membri il superbo calligrafo Wang Xizhi (321-379). Ottenuto il titolo di dottore (jinshi), rivestì successivamente vari e importanti incarichi nell'amministrazione, raccogliendo al contempo intorno a sé un gran numero di discepoli, attratti sia dalla sua dottrina sia dall'esemplarità della sua vita. Lontana dalla pura ed astratta speculazione, la dottrina di W. Y. si sviluppò a partire dall'aspirazione a come divenire saggio, che caratterizzò tutta la sua vita; di qui la necessità di rafforzare la volontà: nulla, infatti, nel mondo giunge a compimento, se prima non si è fermamente fissata la volontà. Un mondo che è una sola famiglia, ove l'uomo eccelso e benevolo percepisce e considera il cielo, la terra e tutti gli esseri viventi, finanche le piante e le pietre, come un unico corpo (yiti). Allora la natura dell'uomo diventa in sé e per sé sufficiente a conseguire la saggezza: una rivelazione di cui lo stesso W. Y. fece esperienza improvvisamente mentre era tutto teso nell'«investigazione delle cose» (gewu), secondo l'esortazione di Zhu Xi (→), che insegnava a cercare, investigare e conoscere il li («principio») di ogni cosa, giacché nel mondo ogni cosa, pur anche minutissima, reca il proprio li. Contrariamente alla dottrina di Zhu Xi, secondo W. Y., ciò che si cerca al di là della propria mente è in verità già in essa rivelato, sicché non vi è li o cosa al di fuori della mente. La mente è il solo luogo in cui il li si rivela, si manifesta (xinliji): tutto è pertanto nella mente, e la stessa mente, qualora interamente libera da qualsiasi inclinazione egoistica, è l'incarnazione del li celeste (tianli) e come tale non è

bisognosa di altro. Da ciò discende la dottrina dell'unità di conoscenza ed azione (zhixing heyi), sicuramente l'intuizione più originale di Wang. L'attività della mente, vale a dire il pensare, è già azione, così conoscere è l'inizio dell'agire, e agire è il compimento del conoscere. L'innata conoscenza del bene (liangzhi), ossia l'innata disposizione a discernere il bene dal male, è la sostanza originale (benti) della mente. Estendere tale conoscenza (zhi liangzhi) significa in definitiva applicarsi costantemente alla purificazione della propria mente.

Xiong Shili

Filosofo cinese (Huanggang 1885 - Shanghai 1968). Nato in una famiglia umilissima, poté comunque ricevere un'educazione classica basata sullo studio dei testi della tradizione confuciana. È considerato unanimemente il fondatore del neoconfucianesimo contemporaneo e l'originalità e la profondità del suo pensiero attrassero un gran numero di discepoli, alcuni eminenti come Tang Junyi, Mou Zongsan (→) e Xu Fuguan. A Nanchino X. studiò tanto le dottrine quanto la logica del buddismo e per un certo periodo ebbe come maestro il noto Ouyang Jingwu. Dal buddismo Yogācāra trasse allora non solo l'orientamento generale della propria filosofia, ma temi specifici e una continua e feconda ispirazione. La conoscenza filosofica, secondo X., si distingue da quella scientifica: mentre la scienza necessita di postulare una oggettiva realtà esterna, fenomenica affinché, ricercando principi o leggi, spieghi e afferri ciò che si manifesta o le diverse modalità dell'apparire, la filosofia per contro disvela sia ciò che è al di là di qualsiasi fenomeno sia la sua recondita origine. Solo il Classico dei mutamenti (Yijing, →), elevato da X. a opera per antonomasia, rivela che il supremo e assoluto principio metafisico non è né la nullità (wu) taoista né la vacuità (kong) buddista, ma il dao confuciano, la sempiterna forza di creazione che agisce incessantemente nell'Universo. La natura stessa dell'uomo discende da tale opera creativa e colui che acquista conoscenza di ciò ravviva quella saggezza originaria (xingzhi), già presente nell'uomo e non nel mondo esterno. Similmente, la distinzione fra mente originaria (benxin) e mente ordinaria (xixin) riconduce all'unità assoluta del cosmo. Se la mente originaria è vuota e silente, giacché priva di forme specifiche e al disopra della confusione rumorosa del mondo fenomenico (e come tale è fonte della vera conoscenza), la mente ordinaria assicura invece ogni sorta di distinzioni e quindi anche quella fra l'uomo che investiga e tutta l'esperienza fenomenica. Di qui la distinzione tra la metafisica e le scienze: l'una, fondata sulla mente originaria, comprende l'universo nella sua totalità; le altre, fondate sulla mente ordinaria, conoscono analiticamente il mondo fenomenico, indagandone anche gli aspetti particolari. In altri termini, le scienze studiano le infinite manifestazioni dell'ultima realtà, ossia il complesso mondo dei fenomeni; mentre la metafisica ne coglie la sostanza (ti), ossia il principio creativo che opera senza posa nell'universo. Solo la filosofia può in definitiva rivelare, pur nella varietà delle manifestazioni, tale forza creatrice, che l'uomo esperisce nella illuminazione della mente originaria, partecipando così all'eterno processo creativo dell'universo. Questi temi ricorrono nella ricchissima produzione filosofica di X., e in partic. nello Xin weishi lun («Dottrina della nuova sola coscienza») e nel Mingxin pian («Sulla illuminazione della mente»).

Xunzi (noto anche come Xun Kuang e Xun Qing)

Filosofo cinese (n. forse 310 - m. forse 215 a.C.). Fu originario dello Stato di Zhao, situato nel Nord della Cina, e visse durante gli anni di belligeranza che precedettero la definitiva unificazione della Cina, dovuta alle gesta del sovrano Zheng dello Stato di Qin, poi divenuto il primo imperatore (221-210 a.C.) della dinastia Qin. Della sua vita si conoscono svariati particolari, molti se raffrontati alla generale scarsità di notizie biografiche su pensatori della stessa epoca o più antichi. Brevi cenni biografici si conservano nello Shiji («Memorie di uno storico») di Sima Qian (n. forse 145 - m. forse 86 a.C.), come pure nella lunga biografia composta da Liu Xiang (79-78 a.C.), l'erudito che avrebbe poi raccolto molti dei suoi scritti. Fece parte dell'Accademia Jixia dello Stato di Qi, frequentando così non pochi eruditi e discutendo le più affermate e diffuse dottrine filosofiche dell'epoca. Come molti suoi contemporanei, X. girovagò da Stato a Stato e non di rado assunse anche importanti incarichi. È sicuramente uno dei più brillanti pensatori della tradizione confuciana, tanto da poter vantare in quel tempo un gran numero di discepoli, tra i quali celebri personalità come Li Si (n. forse 280 - m. 208 a.C.) e Han Feizi (→). Contrariamente a Mencio (→), X. sostenne la dottrina dell'originaria malvagità della natura umana (xing e): l'uomo nasce infatti con la brama dominante del guadagno (haoli); non si tratta di un desiderio particolare, ma di una disposizione naturale che mira esclusivamente all'ottenimento, in ogni occasione, del proprio personale beneficio. Questa è in verità la causa prevalente di ogni violenza e disordine. Ciò nonostante, l'uomo può con fatica estrema convertire tale originario stato in una benevola disposizione o addirittura in una condizione duratura di bontà (shan), soprattutto se recepisce l'influenza dei maestri e delle leggi, e si lascia guidare dai riti (li) e dalla rettitudine (yi). Più di tutto X. rimarcò la necessità dei primi per stabilire fra gli uomini l'ordine sociale e politico, riflesso diretto dell'ordine e dell'armonia celeste. Agire secondo il dettato dei riti è una modalità esclusiva dell'uomo (che in tal modo si afferma come il più nobile degli esseri sulla terra); così l'uomo porta a compimento l'opera creatrice e vivificatrice del Cielo (tian), fonte suprema di ogni regolarità dell'ordine naturale. Pertanto il saggio non deve applicarsi alla investigazione o conoscenza del Cielo, ma soltanto rivelarne la regolarità e i principi più profondi, per sostenere e preservare in part. l'attività della vita sociale. L'uomo che conosce e che è capace di osservare e di fare esperienza delle cose del mondo può utilizzare le loro peculiarità per fissare e ordinare, per es., le regole di una lingua, con grande vantaggio della vita politico-sociale. Questo è evidente nella dottrina di X. della «rettificazione dei nomi» (zhengming) e della «rimozione dell'obnubilamento» (jie bi). La mente umana conosce le cose, fissando concetti e idee per descriverle e per identificarle. Questo non è un processo del tutto arbitrario, giacché discende dalla stessa esperienza umana delle cose nel mondo e dall'abilità, sempre umana, di organizzare, classificare e ordinare le sue esperienze. La scelta dei nomi è sì un atto convenzionale, ma necessario per identificare, significare e indicare le cose del mondo. Inoltre, l'esortazione di X. alla rimozione di ogni offuscamento dalla mente rivela quanto l'uomo sia dominato dalla parzialità di punti di vista, di dottrine e idee, smarrendo così la totalità della verità.

Yan Yuan

Filosofo cinese (Boye 1635 - ivi 1704). Vissuto in un'epoca di generale instabilità politico-sociale, segnata soprattutto dal drammatico epilogo della dinastia Ming (1368-1644), condusse una vita interamente dedicata agli studi. Al discepolo Li Gong (1659-1733) si deve la diffusione delle sue dottrine non solo negli ambienti culturali di Pechino, ma anche della Cina meridionale. Il decadimento della dinastia Ming, e ancor più dei costumi dei cinesi, furono, a

detta di Y., un inevitabile effetto del lento smarrimento del dao. Ancora vivissimo nella condotta virtuosa dei nobili sovrani della remota antichità e successivamente purtroppo presente solo nelle parole di Confucio e Mencio, il dao scomparve definitivamente dalla società umana a partire dal 3° sec. a.C. Tale abbandono fu agevolato e per lungo tempo sostenuto, secondo Y., anche da un lento e inesorabile svuotamento della tradizione confuciana, iniziato con le diatribe esegetiche del periodo Han (3° sec. a.C. - 3° sec. d.C.) e culminato con le astruse speculazioni metafisiche dei filosofi d'epoca Song (secc. 10°-13°) e le perduranti contaminazioni dottrinali sia buddiste sia taoiste. Sebbene Y. non sia sfuggito al fascino del pensiero di Zhu Xi (→), ben presto però assunse un atteggiamento rigorosamente critico verso la sua filosofia, tanto da considerarlo, insieme ai suoi discepoli, come la vera e ultima causa della decadenza dell'epoca. Nel trattare la natura umana, Y. rifiutò la distinzione, allora in voga, fra natura morale, fonte di ogni bene, e natura corporea, origine del male, riaffermando così la dottrina originaria di Mencio. Infatti, la natura umana, fondamentalemente corporea, reca, secondo Y., un'innata disposizione alla pratica del bene, sicché ogni sorta di male scaturisce dall'azione di forze estranee alla natura stessa e proprie invece della vita sociale. Similmente rigettò la distinzione fra li («principio») e qi («forza materiale» o «energia vitale»), affermando per contro la natura inscindibile della loro azione nell'Universo. È evidente pertanto il primato riconosciuto da Y. alla pratica (xi) e quindi alla dottrina confuciana, che, restituita però ai principi originari, può da sola ristabilire il giusto ordine nel mondo (jingshi).

Yang Zhu («Maestro Yang» o «Scuola del maestro Yang»)

Filosofo cinese o scuola di pensiero (probabilmente 4° sec. a.C.). Nulla di certo si conosce sull'identità del maestro Y., personalità che ricorre in molte fonti dell'epoca o posteriori (Mengzi, Xunzi, Han Feizi, Lüshi Chunqiu, Huainanzi Zhuangzi, Liezi, ecc.) con una varietà considerevole di nomi: Yangzi, Yangshi, Yang Ziju e Yang Sheng. Come è incerta la reale esistenza, così è incerto e indeterminato il periodo in cui il maestro visse; molte e contrastanti sono le date proposte dagli studiosi: 479-381 a.C. (T. Kushner), 440-360 a.C. (Hu Shi, Chan Wing-tsit, H. Roetz), 414-334 a.C. (A. Chang e Chen Cisheng), e altre ancora. Sebbene l'ipotesi più verosimile risulti quella di Qian Mu, che indicò il lasso temporale 395-335 a.C., per molti studiosi sarebbe preferibile considerare Y., più che il nome di un singolo maestro o filosofo, come il termine che designa un orientamento, o cenacolo, o scuola di pensiero, e ciò per il fatto che nessuna opera fu mai associata a questo nome e che, inoltre, Y. assume un'identità specifica solo quando gli sono attribuite alcune dottrine in contesti di contrapposizione dialettica, com'è il caso più eclatante di Mencio (→), che per l'appunto, con impareggiabile vis retorica, lo oppose a Mozi (→). Infatti, fu proprio Mencio a sbottare: «Le dottrine di Y. e di Mo Di riempiono il mondo intero: quelle che non si rifanno all'uno, sono riconducibili all'altro» (Mengzi, 3B/9); o con maggiore puntualità: «La dottrina scelta da Y. è l'egoismo (wei wo): egli rifiuterebbe di strapparsi un solo pelo per il bene del mondo. Mozi invece ama tutti indistintamente (jian'ai), al punto che si raderebbe dalla testa ai talloni per il bene del mondo» (Mengzi, 7A/26). Meno parziale e più ricca è tuttavia l'attestazione dello Huainanzi (→), dove a Y. è ascritta la paternità di ben tre specifiche dottrine: mantenere integra la propria natura (quan xing), preservare la propria autenticità (bao zhen) ed evitare che il corpo dipenda da cose terrene. Così l'idea di natura umana (xing) è introdotta nella filosofia cinese e per Y. non è altro che la capacità dell'uomo di prendersi cura di ciò che ha ricevuto in dono dal Cielo, vale a dire la vita (sheng), rifuggendo soprattutto da ogni condotta

smodata. Il saggio pertanto nulla esclude, nulla evita, ma con accortezza accoglie solo ciò che gli giunge dalla vita e che reca sicuro giovamento alla propria natura: ha il potere, in altri termini, di governare la molteplicità delle cose, le cosiddette «diecimila creature» (wanwu). Un tal uomo agisce sempre e solo per preservare la propria autenticità, la propria spontaneità contraria dunque a qualsiasi cerimoniale, che è un effetto artificiale e quindi artificioso ed esclusivo di usanze e non della pura e immediata volontà del Cielo. Una tentazione permanente è comunque sempre pronta a insidiare la vita anche dell'uomo saggio: la fascinazione del possesso, espressa in sommo grado nell'esercizio del potere e quindi nella brama di possedere uno Stato o addirittura un impero. Vari sono gli aneddoti che narrano di rifiuti esemplari (per es., di un vasto territorio, del trono, ecc.) sempre al fine di salvaguardare la propria o altrui vita o per dedizione all'integrità della propria natura. E paradossalmente solo chi ha tale forza è degno in verità di prendersi cura del mondo e di governarlo rettamente. Tópos, quest'ultimo, che ricorre spesso nella letteratura taoista, e con particolare enfasi nello stesso Laozi o Daode jing (→): «si affidi il mondo solo a chi avrà maggior premura per sé, e lo si consegna a chi, tra sé e il mondo, pari amor dispensa» (13).

Zhang Binglin

Filosofo cinese (Yuhang 1869 - Suzhou 1936). Educatosi nello studio dei testi della tradizione confuciana, poté in seguito raggiungere una rigorosa formazione filologica, grazie alla guida di Yu Yue (1821-1906), raffinatissimo e rinomato studioso. Visse gli anni più turbolenti e drammatici della dinastia mancese dei Qing (1644-1911), distinguendosi per impegno rivoluzionario e attivismo propagandistico. Dopo il fallimento delle iniziative riformistiche dei Cento giorni nel 1898, Z.B. contribuì, dal Giappone, alla campagna rivoluzionaria contro la dinastia mancese e in opposizione ad alcuni riformisti, quali Kang Youwei (→) e Liang Qichao (→). Il suo coinvolgimento nelle vicende politico-sociali dell'epoca fu totale, e in più occasioni venne arrestato e condannato a periodi di vera prigionia. Scrisse molti articoli per vari fogli di lotta politica (Guomin bao, Subao); in Giappone, aderendo al movimento di Sun Yat-sen, divenne il più attivo animatore del «Giornale del popolo» (Minbao), la voce ufficiale e più influente dei rivoluzionari. Contestò con fervore la legittimità della dinastia e quindi del governo mancese, affermando l'idea di una stirpe o di un lignaggio completamente cinese (Hanzu), distinto dagli altri e unito da una storia comune e da uno stesso idioma. Si intende allora l'accorata esortazione di Z.B. allo studio della storia e della lingua, inteso come l'unica via per riaffermare l'«essenza nazionale» (guocui). In questa prospettiva e da sostenitore della Scuola del vecchio testo (Guwenjia), Z.B. vide in Confucio uno storico, più che il fondatore di una religione o il sovrano senza corona, come invece credeva la teoria più diffusa in quell'epoca. Altrettanto deciso fu il suo rifiuto di tutto ciò che giungeva dall'Occidente, e cioè l'idea di un sistema politico di natura parlamentare, la religione cristiana e le differenti concezioni di progresso, essendo tutto ciò utile soltanto a nutrire velleità e inutile, invece, per migliorare la moralità umana.

Zhang Daoling

Filosofo cinese, fondatore della religione taoista (2° sec. d.C.). La sua attività spirituale è all'origine della scuola o «Via dei maestri celesti» (Tianshi dao). Fu originario del regno di

Pei (Jiangsu) e viaggiò, verosimilmente durante il regno dell'imperatore Shun (125-144) della dinastia Han, nella provincia dello Sichuan alla ricerca della suprema via. La tradizione narra che nel 142, sul monte Heming, situato a occidente di Chengdu, gli si rivelò il divino Laozi (Laojun), che, accompagnato da un numeroso seguito, gli donò alcune scritture, conferendogli anche il titolo di «maestro celeste» (tianshi) e fissando al contempo un nuovo patto fra le divinità taoiste e gli uomini. Cominciò così la Via dei maestri celesti, le cui dottrine Z.D. poté trasmettere al figlio Zhang Heng e questi, a sua volta, al figlio Zhang Lu, il quale viene considerato il probabile autore del commentario Xiang'er del Daode jing. Spesso invocato nelle pratiche ritualistiche come patriarca della liturgia e ritratto di solito con una spada in pugno mentre cavalca una tigre, segni questi di facoltà esorcistiche, Z. resta senza alcun dubbio una delle figure di maggior rilievo nella storia del taoismo.

Zhang Zai

Filosofo cinese (1020 - 1077). Sollecitato dall'erudito Fan Zhongyan a studiare «Il giusto mezzo» (Zhongyong), tornò alla tradizione confuciana dopo aver frequentato per vari anni ambienti taoisti e buddisti, e averne studiato le dottrine. A Kaifeng, capitale della dinastia Song, si distinse per lo studio e l'insegnamento del Classico dei mutamenti (Yijing) e nell'anno 1057, insieme al nipote Cheng Hao (→), vi conseguì anche il titolo di dottore (jinshi). Dalla filosofia del mutamento Z.Z. trasse, come alcuni altri suoi contemporanei, la profonda ispirazione per la propria cosmologia e metafisica del qi («energia o forza vitale»), considerato presente e attivo ovunque e, pertanto, come la vera essenza del dao. Qi è il grande vuoto (taixu), l'origine di ogni cosa e la fonte ove, alla fin fine, tutto viene ricondotto. Disperso, qi è privo di forma, giacché non ancora formato nelle singole cose: è lo stato in cui tutto inesorabilmente si dissolve; è come il ghiaccio che si scioglie nell'acqua; è in definitiva il grande vuoto che si diffonde (shan) e si raccoglie (ju), manifestandosi proprio nel moto e nella quiete, nella luminosità e nella oscurità dello stesso qi. Anzi, moto e quiete sono disposizioni intrinseche del qi, sicché il «principio» (li) inerisce sostanzialmente al qi, essendone in effetti la naturale manifestazione o il necessario modo di essere. Così Z.Z. considerò l'incessante processo di formazione e mutamento delle cose come la condizione fondamentale o lo stato permanente delle cose stesse. Non stupisce allora che l'Universo sia concepito come un perenne processo di mutamenti, grazie all'eterno potere di creazione del qi, né, d'altra parte, che il grande vuoto sia dopo tutto identificato con la grande armonia (taihe). Tanto la natura umana (xing) che la mente (xin) dell'uomo esprimono poi nella finitudine del mondo un ulteriore slancio della infinita creatività del dao o, se si vuole, del qi, o del grande vuoto, o della grande armonia. Temi questi riccamente trattati in due sue opere, assai note e importanti, intitolate Zhengmeng («Rettificare l'ignoranza giovanile») e Ximing («Iscrizione occidentale»).

Zhou Dunyi

Filosofo cinese (Yingdao 1017 - Lushan 1073). Originario di una famiglia di eruditi confuciani, si ignora se abbia mai conseguito il titolo di dottore (jinshi), pur vantando un padre, Zhou Fucheng, e uno zio materno, Zheng Xiang, di elevatissimo rango. Ricoprì solo cariche minori nell'amministrazione periferica dell'impero e nonostante ciò riunì attorno a sé, grazie alla sua condotta esemplare e alla profondità del suo sapere, un vivace stuolo di

discepoli, tra cui i fratelli Cheng Hao (→) e Cheng Yi (→). Successivamente, la preminenza intellettuale di Z.D. fu sostenuta da Zhu Xi (→), il quale, nel ridefinire la linea di trasmissione del dao (daotong) o della dottrina confuciana, lo volle inserire dopo Confucio (→) e Mencio (→) e prima dei fratelli Cheng, quasi a rappresentare l'unico e genuino legame con il passato. Z.D. ottenne tanta considerazione perché si era subito distinto come colui che, fedele alla tradizione, aveva avviato con decisione il processo di rigenerazione della dottrina confuciana. L'originalità del suo pensiero è particolarmente evidente nella ricchezza e nella sistematicità delle argomentazioni addotte nelle sue due maggiori opere: il Taijitu shuo («Esplicazione del diagramma del supremo estremo») e il Tongshu o Yi tongshu («Comprendendo a fondo il Classico dei mutamenti»). Il cosmo si trasforma incessantemente e il diagramma del supremo estremo rappresenta la circolarità del mutamento, privo di un inizio e di una fine. Un movimento che è anche quello di yin e yang (→) e che come tale assicura nel cosmo la permanente forza di rinnovamento del tutto e quindi dello stesso cosmo. Non dissimile è l'azione delle «Cinque fasi» (wu xing), ossia acqua, fuoco, legno, metallo e terra, dove la terra, situata al centro come un perno, è la vera forza di tale processo, che però resta in ogni caso un'emanazione della interazione di yin e yang. Similmente la molteplicità degli esseri sorge o si genera spontaneamente dalla disposizione all'unione propria di yin e yang, così poi trasmessa a ogni essere. L'uomo è, per intelligenza e sensibilità, un essere eccelso, perché ogni giorno partecipa alla vita del cosmo e, se saggio, ne agevola il continuo rinnovamento. La virtù del saggio è infatti come quella del cielo e della terra, il suo splendore come quello del Sole e della Luna, il suo modus vivendi regolare e stabile come il succedersi delle stagioni: in altri termini, il saggio è sì parte del cosmo, ma essenzialmente è il cosmo medesimo.

Zhu Xi

Filosofo cinese (n. Youqi 1130 - m. 1200). È considerato il maggiore esponente della tradizione confuciana d'epoca Song (secc. 10°-13°). Sin da ragazzo dette prova di profonda arguzia e sottigliezza d'ingegno; ebbe come mentori tre amici del padre, Zhu Song (1097-1143), prematuramente scomparso. Nonostante ciò gli fu assicurata una solida educazione, sì da poter conseguire in età giovanissima, nel 1148, il titolo di dottore (jinshi). Fu discepolo di Li Tong (1093-1163), riverito come virtuoso maestro confuciano, che sicuramente lo distolse dagli interessi per le dottrine buddiste, orientandolo definitivamente verso gli insegnamenti di Confucio. Ottenne varie cariche ufficiali nell'amministrazione dello Stato, esercitandole sempre per brevi periodi; nel corso di tali incarichi tentò invano, sia con memoriali indirizzati all'imperatore sia in alcune udienze a corte, di promuovere iniziative volte soprattutto a riformare la vita politica e morale della società cinese. Raggiunse risultati migliori insegnando la sua dottrina a un variegato stuolo di discepoli e dibattendone i fondamenti con i più rinomati eruditi dell'epoca; inoltre, non mancò di riservare molto del suo tempo alla composizione di numerosissimi scritti di filosofia, storia, religione, letteratura, ecc. Seguendo le suggestioni di Zheng Yi, Z.X. si persuase che v'è uno stato o una condizione della mente (xin) di assoluta quiete e inazione, dove si avverte l'assenza di pensiero, di qualsivoglia atto di volontà, l'imperturbabilità nel movimento tumultuoso delle sollecitazioni empiriche e di ogni disposizione emotiva. Tale stato è l'essenza o la sostanza stessa della mente; è il ricettacolo purissimo di quella natura (xing) avuta in dono dal Cielo ed è pertanto una condizione di assoluto equilibrio (zhong). E proprio grazie a tale stato, la mente, quand'anche dovesse agire, penetrando ogni cosa e mettendo in moto qualsiasi

sentimento (qing), si rivelerà sempre misurata, retta, in perfetta armonia (he). La mente così intesa è quindi la vera stella, il saggio maestro del corpo umano, al punto da guidarne l'azione percettiva e ogni altro moto. Se la mente è nel corpo e perciò immanente, la natura umana, dono del Cielo, è invece l'impronta della trascendenza. Fra l'una e l'altra non v'è contrapposizione alcuna: anzi, la natura è il fondamento dell'azione della mente e la mente rappresenta il modo in cui i principi (li) agiscono nella natura dell'uomo e quindi nell'esistenza quotidiana. La creazione delle cose è, in partic., l'azione della mente del Cielo e della Terra, sicché creato anche l'uomo, questi riceve come mente proprio quella del Cielo e della Terra. In tal modo Z.X. afferma la trascendenza della natura umana, corroborata da una sistematica metafisica del li («principio») e del qi («energia o forza materiale»). Muovendo dall'idea di taiji («supremo estremo») secondo la concezione di Zhou Dunyi (→), e da quella di li, così centrale ed esaustivamente sviluppata nella dottrina dei fratelli Cheng (→), Z.X. considerò il supremo estremo come privo di forma e pieno soltanto di li, tanto che da esso si origina ogni sorta di li. Questo supremo estremo è tutto il cosmo; lo stesso principio appare, si rivela nella moltitudine delle cose del mondo e pertanto in ogni essere umano, proprio come il chiarore della Luna, così unico ma assai differenziato nel suo fluire. Nella creazione del mondo i principi necessitano di incarnarsi, e ciò si compie grazie al qi. Se il principio dà ragione della realtà e universalità delle cose, pur restando uno, incorporeo, eterno, immutabile, il qi a sua volta rende plausibile la singolarità e il mutamento delle cose, pur conservandosi molteplice, corporeo, transitorio, mutevole. Non si tratta di una dottrina assimilabile alle differenti espressioni del dualismo della tradizione occidentale, sia platonico sia cartesiano, giacché li e qi sono intimamente inscindibili, ossia il principio necessita del qi affinché possa inerire a qualcosa e il qi del principio, come della propria essenza o sostanza. Si intende allora perché la natura dell'uomo (xing) sia proprio questo li, la varietà e molteplicità della sua vita emotiva o dei suoi sentimenti (qing) siano tale qi, mentre, d'altra parte, la sua mente (xin) sia il qi più sottile, il solo che possa assicurare e mantenere permanentemente il legame, l'unione con il li. Il rigore speculativo di Z.X. emerge con pienezza nell'intenso studio ermeneutico dei Sishu (→, «Quattro libri»), durato un'intera vita e culminato solo in parte nella pubblicazione di una loro edizione (1190), accuratamente e riccamente commentata. Nel corso dei secoli successivi a Z.X. fu riconosciuto il rango di grande filosofo, sebbene non mancassero accesi critici della sua dottrina, e la sua memoria fu oggetto di diffusa venerazione sin dal 1241, quando fu decretato di apporre la sua tavoletta funeraria nel tempio di Confucio.

Zhuangzi

Filosofo cinese (4° sec. a.C.). Noto anche come Zhuang Zhou, è considerato dalla tradizione l'erede del taoismo (→) dopo Laozi (→), sebbene non vi siano in proposito riprove storiche. Poco o nulla si conosce della sua vita, se non quanto riferito da Sima Qian nel suo Shiji («Memorie di uno storico»), e cioè che, originario del distretto di Meng, situato nell'odierna provincia dello Henan, visse durante il regno dei sovrani Hui di Liang (370-319 a.C.) e Xuan di Qi (319-301 a.C.) e che ricoprì per pochissimo tempo un'insignificante carica a Qiyuan, ritirandosi poi definitivamente a vita privata. Tutto lo Zhuangzi (→), l'opera solitamente attribuitagli, e soprattutto i primi sette capitoli, verosimilmente quelli più fedeli al suo pensiero, sono pervasi da una liricità prorompente; alcuni dei temi trattati e ricorrenti, come per es. l'irrisione di ogni tensione logica, la certezza dell'inutilità di qualsivoglia norma o prescrizione rituale, la beata serenità diffusa dalla morte, concepita non come una drammatica

interruzione, ma semplicemente come un passaggio di stato simile all'alternarsi delle quattro stagioni, fanno sicuramente di Z. una delle figure di maggior fascino della storia cinese. Nulla è più infido e ingannevole, secondo Z., di quanto si origina o discende dall'apparente stabilità della ragione: tutto fluisce incessantemente e lo sforzo di fissarlo con nomi è davvero velleitario, e conduce tutt'al più a una corrispondenza fra cosa e nome di natura soltanto convenzionale. Pertanto ogni cosa vive perché muore e muore perché vive. È lo stato indivisibile del cosmo che così prevale, donde la fallacia di ogni divisione e di ogni distinzione analitica. Non v'è dunque una via retta né una nociva, come d'altronde non v'è una via o un complesso di regole per ordinare lo Stato o per disciplinare gli uomini. Il saggio agisce conformemente al fluire delle cose, senza mai ostacolarle con la propria volontà: in tal senso, è il dao (→) medesimo, giacché affrancatosi da ogni distinzione, segue la spontaneità della propria natura. Il cuore del saggio riflette le cose come realmente sono; anzi, il saggio usa il suo cuore proprio come uno specchio terso che riflette fedelmente l'immagine di ciò che è, di ciò che si manifesta, reagendo così al mondo come la fluidità dell'acqua e con l'immediatezza dell'eco. La vera conoscenza non muove dunque dalle distinzioni, ma soprattutto dal loro superamento. E fra tutte le distinzioni la più emblematica è certamente quella fra veglia e sonno, o fra esperienza onirica ed esperienza di veglia, affermata vigorosamente da Z. con il notissimo aneddoto di quel tale che ignora se sia egli a sognare di essere una farfalla o se addirittura sia la farfalla a sognare di essere quel tale. Né è immaginabile alcuna distinzione fra Cielo e uomo, poiché l'uomo autentico, vero (zhenren) è colui in cui non v'è né preponderanza di cielo né di uomo: è, in altri termini, l'ennesima affermazione dell'unità suprema. Anche il trionfo sulla morte, variamente considerata nello Zhuangzi, non è nient'altro, in ultima analisi, che la perdita di individualità dell'uomo o di singolarità della cosa in un'intima identificazione con l'imperituro mutamento del cosmo. Si intende allora perché la dissoluzione corporea o materiale, più che una degenerazione naturale, rappresenta solo un momento dell'inesausta trasformazione del tutto, del dao.

Termini cinesi

Dao

Termine cinese tra i più diffusi in Occidente, relativamente alla filosofia orientale. Letteralmente significa la «via» e può metaforicamente indicare ogni sorta di via, o sentiero: la via del pensiero, dell'agire umano, del governare, ecc. Come concetto basilare della filosofia cinese, può rinviare alla realtà estrema, ultima; alla verità e all'essenza di ogni entità o cosa; e dunque del tutto. Non è in alcun senso assimilabile all'idea giudaico-cristiana di 'Dio', né all'idea di 'Assoluto', ricorrente in altri sistemi filosofici o religiosi dell'Occidente e dell'Asia. D. è tanto elevato quanto straordinariamente comune; è al contempo invisibile e visibile, trascendente e immanente, immutabile e mutabile, grande e piccolo, prossimo e remoto. L'Universo e la natura, come si manifestano, sono il d., che li comprende nella loro interezza e totalità e li produce continuamente. È dunque il processo in cui tutta la natura si manifesta e in virtù del quale tutte le cose sono procreate: tale processo è il d. e il d. è nient'altro che questo processo. Dal d. si originano la creazione e il mutamento infinito e inesauribile di ogni cosa. Giacché ogni cosa, od ogni accadimento, reca in sé la «via» (d.) della propria creazione e del proprio mutamento, è del tutto evidente che d. è l'intrinseca destinazione e che ogni cosa od ogni accadimento per esser tale non deve mai separarsi dal

dao. Così, sebbene trascenda tempo e spazio, il d. risulta la presenza più concreta nelle cose del mondo. Nel Classico dei mutamenti (Yijing →) – testo che raggiunse, verso la fine della dinastia dei Zhou Occidentali (1045-771 a.C.) o nel periodo della dinastia dei Zhou Orientali (770-256 a.C.) una forma assai simile a quella poi accolta – e in alcuni suoi commentari, viene definita la dottrina di un processo di produzione o generazione delle cose, sostenuto dal mutamento infinito, il cui d. è inteso come un'alternanza di yin e yang. Se il processo di mutamento è il processo che genera e trasforma le cose, allora la realtà, ove l'alternanza di yin e yang si manifesta, è esperita solo nell'incessante mutamento. Il Daode jing (→) (Classico della via e della virtù), breve opera formatasi durante l'epoca degli Stati Combattenti (403-221 a.C.), afferma l'indefinibilità e ineffabilità del d., svelando un invalicabile limite della lingua umana. Tuttavia, esso è il punto di partenza dell'inizio del Cielo, della Terra e di ogni cosa del mondo. La sua forza creativa e trascendente è descritta come «vuoto» (wu), che non è assenza, mancanza, insufficienza, ma, al contrario, un infinito potere di creazione. Così per il tramite della sua «virtù» (de) il d. è la vera fonte di tutta la vita e 'la madre' di ogni cosa, e a esso alla fine tutto ritorna. Zhuangzi (→), pensatore taoista del 4° sec. a.C., tratta del d. di ciò che è concreto, cioè delle cose del mondo: nulla vi è che non sia il d., giacché il d. è al contempo l'uno e il molteplice. L'uomo, parte di questo mondo, può allora conoscere le cose e agire in forza del d., solo se si affranca dalla parzialità del pregiudizio e dall'instabilità emotiva. Anche Confucio e i pensatori della tradizione confuciana hanno trattato il tema del d., soprattutto relativamente alla sua immanenza e al «d. dell'uomo» (ren zhidao): «È l'uomo – disse Confucio – che glorifica la Via (d.), non la Via (d.) che glorifica l'uomo» (Lunyu XV, 29). Conoscere il d. dell'uomo significa trasformare la natura umana e approssimarsi al d. del Cielo: infatti, l'uomo che conosce la propria natura, conosce il proprio destino e di conseguenza il «mandato del Cielo» (tianming), e quindi conosce profondamente lo stesso Cielo.

LI

Termine cinese tradotto solitamente come «principio», ma a volte anche come «ragione» o «modello». Il termine non ebbe in epoca antica quella stessa importanza concettuale poi raggiunta nella tradizione confuciana delle dinastie Song-Ming (secc. 10°-17°). A questa epoca, infatti, rinvia anche l'invalsa espressione Song-Ming lixue, ossia «studio del li durante le dinastie Song e Ming». I filosofi cinesi del 4° sec. a.C. usarono spesso il termine e quasi sempre nel contesto dell'agire umano. Zhuangzi, invece, taoista anch'egli del 4° sec. a.C., riferì del li del cielo e della Terra, ossia della moltitudine delle cose, elevandolo quasi a una sorta di principio trascendente. Altri lo assunsero per indicare la specificità o la peculiare singolarità delle cose. A partire dalla dinastia Song (960-1279), i filosofi confuciani, reagendo sistematicamente alla diffusa influenza taoista e buddista, svilupparono una dottrina in cui il li è proprio il «principio» ontologico della perenne creazione: infatti, agisce incessantemente nell'Universo. Allora, ogni atto, anche quello umano, è reale e non illusorio, e ciò perché il li è ovunque e appare in ciò che è visibile: è il principio di natura (xingli). È pertanto il principio per cui una cosa è ciò che è, e a cui deve conformarsi. In tal senso, li diventa un efficiente principio di organizzazione, di ordine, da cui l'accezione di mettere o disporre in ordine. Di conseguenza il principio è uno solo, mentre molteplici sono le sue manifestazioni (liyi fenshu): sebbene siano molte le vie, come dissero i fratelli Cheng (→), che conducono alla capitale, è sufficiente trovarne una! Nella stessa epoca, sempre i confuciani elaborarono un'idea del qi («energia vitale» o «energia materiale») mai separata da quella del li. Se si

discorresse, come ribadì Cheng Yi, sulla natura (xing) dell'uomo e delle cose escludendo il qi si cadrebbe nell'incompletezza; come, d'altra parte, il qi sarebbe inintelligibile escludendo la natura dell'uomo e delle cose. Inoltre, la natura dell'uomo, sebbene considerata buona, fu intesa come distinta in natura morale, sempre buona per l'esclusiva azione del li, e in natura fisica, sia buona che cattiva per l'essere dominio del qi. Zhu Xi (→) concepì più di tutti una metafisica dualistica del li e del qi: il li è immobile, eterno, trascendente e universale; mentre il qi è attivo, transeunte, immanente e particolare. Non sono, in verità, due entità o mondi contapposti, ma l'uno è nell'altro, vale a dire inseparabili. Li deve inerire a qi, affinché possa manifestarsi nel mondo, essere visibile e percepibile; la mente o il cuore (xin) dell'uomo è fatto invece del più sottile qi, quello più spirituale, proprio perché ogni azione deve pienamente essere conforme ai principi (li) presenti nella mente o nel cuore. Di differente tenore risultò l'orientamento speculativo di Lu Xiangshan (1139-1193) e di Wang Yangming (→), sebbene anch'essi reputassero il li come l'assoluto principio metafisico. Ciononostante, il li è per essi immanente, è nel qi, la cui origine non è altra da quella del li; è un principio ontologicamente creativo e sempre attivo nell'Universo. Non stupisce pertanto che alcuni pensatori, e fra questi soprattutto Wang Fuzhi (→), esortassero a ricercare il li nei fatti, negli eventi o negli affari (shi), persuasi che solo così si avesse la possibilità di percepirne e investigarne l'azione.

Yin e yang

Termini cinesi usati per esprimere ogni sorta di relazione dialettica fra due o più cose, processi, fenomeni, ecc., risultante dalla unicità e al contempo dalla essenziale natura mutevole del tutto e quindi di ogni singola entità. Non si tratta di rigorose e rigide categorie ontologiche, giacché una stessa cosa può essere naturalmente sia yin sia yang, come manifestazione di una particolare relazione in una determinata circostanza od occasione. L'etimo di yin e yang rivela, più di altri casi, l'immagine e il senso recati dall'uso invalso dei due termini: yin in origine indicava il versante oscuro, adombrato, settentrionale e yang quello luminoso, assolato, meridionale di una stessa collina o altura. Così yin e yang affermano il legame necessario fra le cose, certo per distinguerle singolarmente, ma soprattutto per denotare la natura mutevole delle loro relazioni. Il cosmo stesso è stato generato dal dao (→), proprio in virtù della interazione di yin e yang, cosicché questa attività è senza fine, è un modus essendi del dao medesimo. Tutto è dunque inteso e si manifesta secondo la dinamica relazione di yin e yang, evidente e immediatamente percepibile in ogni rapporto di complementarità, come per es. quelli di terra-cielo, autunno-primavera, inverno-estate, notte-giorno, inazione-azione, femmina-maschio, ministro-sovrano, sotto-sopra, ecc. Non è una condizione o uno stato immutabile, assoluto; ma, al contrario, il mutamento è la comune certezza: il ministro è yin rispetto al sovrano, ma è yang in relazione ai sudditi; e così ancora, yin dell'autunno lentamente e inesorabilmente diviene yang della primavera e così in una perpetua continuità. Ogni cosa o fenomeno, diversamente detto, ha in sé il seme della propria alterità, non per esaurirsi in essa, ma per affermare sempre e ovunque il mutamento e la continuità del tutto. È evidente come tale concezione risulti radicalmente lontana da qualsivoglia dottrina dualistica, così familiare invece alla tradizione metafisica occidentale, che al mutamento di ogni realtà contrappone per l'appunto la trascendenza e l'immutabilità dell'assoluto, all'apparenza degli esseri fenomenici la sola realtà dell'essere supremo, alla molteplicità delle cose l'unicità e indivisibilità dell'Uno. Intorno al 3° a.C., la consolidata dottrina di yin e yang si mescolò sia con quella delle «cinque fasi» (wu xing), ossia legno,

fuoco, terra, metallo e acqua, sia con quella degli «otto trigrammi» (bagua) e dei 64 esagrammi del Classico dei mutamenti (Yijing, →), sviluppando un complesso e armonico sistema cosmologico di correlazioni a cui tutto è in ultima analisi riconducibile. L'azione di yin e yang dispensa a ogni cosa del cosmo i benefici di tale armonia, sicché l'ordine naturale, con la ciclicità dei propri cambiamenti, diffonde ovunque stabilità e continuità. L'agire stesso dell'uomo influisce direttamente e sensibilmente sulla stabilità dell'armonia cosmica, tanto che all'insorgenza di qualsiasi calamità naturale o anche di ogni rivolta umana lo sguardo di tutti si volge spontaneamente alla condotta dell'imperatore, uomo per eccellenza e quindi assoluto custode umano proprio di quell'ordine. La dottrina di yin e yang è comune alla civiltà cinese in tutta la ricchezza delle sue espressioni; tuttavia ha avuto uno sviluppo singolare e unico tanto nel taoismo, e in partic. nella scuola dei Maestri celesti (Tianshi dao) e nell'«alchimia interiore» (neidan), quanto nella tradizione confuciana sia di epoca Han (secc. 3° a.C. - 3° d.C.) sia di epoca Song (secc. 10°-13°).

Opere

Guanzi («Libro del maestro Guan»)

Opera cinese considerata, per ricchezza e varietà di contenuto, in un primo tempo come appartenente alla tradizione taoista, e successivamente come espressione della scuola della Legge (Fajia). Sebbene il titolo porti il nome di un virtuoso primo ministro dello Stato di Qi, Guan Zhong (m. 645 a.C.), il raccoglitore fu l'erudito Liu Xiang (77-6 a.C.), che mise insieme, intorno al 26 a.C., testi di differente provenienza. Tutte le edizioni a noi giunte constano di 86 capitoli (pian), divisi in 24 libri (juan). Il testo è però anche diviso in 8 sezioni, recanti ognuna un titolo proprio. Tradizionalmente l'opera è attribuita a Guan Zhong, ma elementi linguistici, di stile e non pochi anacronismi storici inducono, per contro e con certezza, a credere che nel suo insieme non possa provenire da quell'epoca e che nessuno dei capitoli esistenti sia databile a un periodo precedente alla fine del 5° sec. a.C. Ciononostante, l'ipotesi più accreditata sulla sua origine tende a evidenziare che il nucleo principale dell'opera si formò intorno al 250 a.C. e che già si presentava come un insieme di brevi saggi composti da eruditi dell'Accademia Jixia, attiva in Linzi, capitale dello Stato di Qi e uno dei più floridi e vivaci centri culturali della Cina preimperiale. Molti dei capitoli del G. sono dedicati a questioni di economia politica e all'arte del buon governo, accentuando il primato della legge e soprattutto di quella naturale, le tecniche della guerra e i tempi dell'agricoltura, come momenti naturali e visibili del divenire cosmico.

Huainanzi («Libro del maestro di Huainan»)

Opera cinese costituita da 21 capitoli e composta prima del 139 a.C. da alcuni eruditi attivi alla corte di Liu An (forse 179-122 a.C.), sovrano di Huainan e nipote del fondatore della dinastia Han. Si narra che lo H. fu offerto nel 139 a.C. proprio da Liu An a suo cugino, l'imperatore Wu, regnante negli anni 141-87 a.C., durante una visita ufficiale a corte. L'iniziativa ebbe un chiaro intento politico: magnificare la virtù e la saggezza del sovrano Liu An. La ricchezza del contenuto è attestata sia dalle numerosissime citazioni da altri testi sia dalla varietà dei temi trattati: dall'antica mitologia all'aneddotica storica, dalla topografia

all'astronomia e astrologia, dall'arte del governo alla filosofia, e altro ancora. L'opera si presenta come una singolare sintesi dottrinale in cui i principi della tradizione confuciana, taoista e della scuola della Legge (Fajia) ben si accordano con la cosmologia di yin e yang e delle «cinque fasi» (wu xing). Dell'armonia cosmica il sovrano è il discreto guardiano e pertanto la sua educazione richiederà un radicale mutamento interiore, vale a dire l'eliminazione di ogni umano desiderio e di ogni passione, nutriti dallo smodato legame alle cose. Il buon sovrano è saggio, santo (shengren), un vero uomo (zhenren) che governa l'intero Universo e quindi tutti gli uomini, l'unico ponte che unisce e separa cielo e terra.

Liezi

Opera cinese della tradizione taoista, che porta il nome del maestro Lie Yukou, più noto come Liezi, forse vissuto nel 4° sec. a.C. e contemporaneo di Zhuangzi. Costituita da 8 capitoli, fu considerata, verso la metà dell'8° sec. d.C., con il Daode jing (→) e lo Zhuangzi (→), un classico taoista, ricevendo anche il titolo onorifico Chongxu zhenjing («Autentica scrittura sul vuoto imperscrutabile»). Di contenuto assai vario, mutuato da diversi testi, fra cui lo stesso Zhuangzi, il L. è menzionato per la prima volta come opera nel 14 a.C. da Liu Xiang (79-8 a.C.), noto bibliografo imperiale. Di Zhang Zhan è invece il primo commentario preservato, risalente al 4° sec. d.C. Temi taoisti ricorrono nella trama degli aneddoti, nei dialoghi e nella trattazione di questioni dottrinali. Così il dao (→), incomprensibile allo stesso saggio, è ciò che esiste per sua esclusiva potenza; non dipende da alcunché, non si origina, eppure è la sorgente di ogni vita; non diviene, eppure genera tutte le trasformazioni. Pertanto, la conoscenza ordinaria, ma anche quella affettata dei saggi, sono speciose, vane, illusorie, giacché la conoscenza conseguita dall'uomo superiore discende dal principio assoluto, cioè dal dao: infatti un tal uomo – si legge nel L. – «forma un tutt'uno con le altre cose e quindi nessuna cosa può essergli di ostacolo. È per questo che è capace di passare attraverso il metallo e la pietra, di immergersi nell'acqua e nel fuoco» (II, 12). In altri termini, il suo dao è in armonia con il tutto: «Infatti sono le cose che si contrappongono al Dao, non è il Dao che si contrappone alle cose» (IV, 15).

Liu Shipei

Filosofo cinese (n. 1884 - m. 1919). Originario di una famiglia di letterati, distintasi per una solida tradizione di studi, manifestò da subito uno spiccato interesse per gli Annali delle Primavere e Autunni (Chunqiu) e in seguito per i testi classici della scuola confuciana. Condivise con Zhang Binglin (→) un periodo di prigionia e da allora avversò radicalmente l'establishment mancese, affermando con ogni mezzo idee estreme di nazionalismo. Durante un soggiorno in Giappone (1907-08), si avvicinò agli anarchici locali, promuovendo con accorati articoli le posizioni anarchico-socialiste. Propugnò l'ideale di una società basata su un'assoluta uguaglianza e pertanto sulla abolizione di ogni forma di governo, della proprietà privata, delle divisioni sociali e razziali ecc., un cambiamento non lento e graduale, ma violento, rivoluzionario che avrebbe finalmente restituito anche alla classe contadina coscienza e agiatezza materiale. Tuttavia, dopo la rivoluzione del 1911 affermò idee più antiche, più conservatrici. Dalla dottrina monistica di Dai Zhen (→) trasse profonda ispirazione e, accentuando la necessità di una crescita interiore, concepì un'etica in cui l'impulso morale dell'uomo tende necessariamente a manifestarsi nelle azioni. In tal modo

l'uomo non subisce più alcun destino, ma egli stesso ne segna invece la direzione, forte di una volontà che esprime all'esterno il grado di perfezione interiore della propria natura.

Lüshi Chunqiu («Annali delle Primavere e Autunni del maestro Lü»)

Opera cinese considerata dalla tradizione come una summa enciclopedica contenente dottrine della scuola dei letterati (Rujia), della scuola del maestro Mo (Mojia) e della scuola taoista (Daojia). Composto intorno al 239 a.C., il L. è attribuito a Lü Buwei, mercante dello Stato di Han e poi primo ministro dello Stato di Qin. Si ignora, in verità, quale fosse realmente la sua parte nella composizione dell'opera, sebbene sia verosimile che gli eruditi da lui guidati ne scrissero una buona porzione. Il testo è diviso in tre sezioni: la prima (ji) consta di 12 libri (juan), la seconda (lan) di 8 libri e la terza (lun) di 6. Ognuno dei 12 libri della prima sezione corrisponde a uno dei 12 mesi dell'anno, e in ciascuno si specificano le attività mensili più appropriate. Vi è inoltre anche un'ulteriore suddivisione per stagioni, ossia 3 libri per ogni stagione dedicata a un tema specifico: la vita (primavera); la musica e il sapere (estate); la guerra e la strategia (autunno); la morte (inverno). La seconda sezione, la cui suddivisione interna (8 libri in 64 capitoli) rinvia al sistema degli 8 trigrammi e 64 esagrammi dell'Yijing («Classico dei mutamenti»), tratta dei principi essenziali dell'agire umano, inteso come una delle attività del cosmo. Infine, la terza sezione raccoglie suggerimenti per la retta e virtuosa condotta del sovrano, affinché la sua azione sia sempre in armonia con il cosmo. Fatta eccezione per alcune lacune, il testo si è ben preservato nel corso dei secoli e le sue più antiche edizioni a stampa conservate risalgono al periodo Zhizheng (1341-68) della dinastia Yuan.

Mengzi («Libro del maestro Meng o Mencio»)

Opera cinese costituita da una raccolta di aforismi e di aneddoti della vita di Meng Ke (→ Mencio) e delle sue conversazioni con sovrani e discepoli dell'epoca. Grazie al filosofo Zhu Xi (→), il M. divenne, con i Lunyu (→) («Dialoghi»), il Daxue (→) («Il grande studio») e lo Zhongyong (→) («Il giusto mezzo»), parte dei Sishu (→) («Quattro libri»), raccolta fondamentale nell'iter studiorum dei cinesi dall'inizio del 14° sec. fin quasi alla fine della dinastia Qing (1644-1911). È verosimile che il testo dell'opera sia da ascrivere alla mano di vari discepoli di Mencio e nonostante ciò può essere ritenuto, come rimarcò D.C. Lau, uno dei testi meglio preservati dell'epoca degli Stati Combattenti (5°-3° sec. a.C.). Menzionato nel cap. 30 della Storia della dinastia Han (Han shu), composta nel 1° sec. d.C., il M. risultava a quell'epoca ancora privo di commentari e costituito di 11 libri (pian). A Zhao Qi (m. 201 d.C.), contemporaneo di Zheng Xuan (127-200), si deve il primo commentario esistente, benché altri esegeti fossero similmente impegnati nella sua interpretazione. Il testo era allora costituito da due parti, una di 7 libri e l'altra di 4, rispettivamente interiora et exteriora, per un totale proprio di 11 libri, come riferito nella storia dinastica Han. Inoltre, ognuno dei 7 libri costituenti una delle due parti fu a sua volta diviso, forse per ovviare alla lunghezza, in due parti, raggiungendo così complessivamente il numero di 14 libri, considerati juan nella Storia della dinastia Song (Song shi), composta nel 14° sec., e rimasti tali in molte successive edizioni del testo. Il M. raggiunse lo status di opera canonica solo nel 12° sec., quando Zhu Xi, fra vari altri pensatori confuciani, compose il Mengzi jizhu (1177), rimasto il commentario più autorevole sino alla dinastia Qing. All'inizio del 19° sec. datano

le opere esegetiche di Jiao Xun (1763-1820) e di Ruan Yuan (1764-1849), mentre di due secoli prima è quella del giapponese Yamai Konron (m. 1728), pubblicata da Ogyū Hokkei nel 1731 con un'addenda. L'importanza di quest'opera nella filosofia e nella formazione dei cinesi fu subito colta anche dai gesuiti missionari in Cina, tanto che il testo, tradotto in latino solamente in minima parte verso la fine del 16° sec., fu poi divulgato a stampa nell'Europa filosofica del sec. 18° nei *Sinensis imperii libri classici sex* (1711) del gesuita F. Noël.

Mozi («Libro del maestro Mo»)

Opera cinese che costituisce il corpus testuale della scuola di Mo (Mojia), uno dei primi e tenaci antagonisti di Confucio (→ Mozi). Fondata la scuola nel tardo 5° sec. a.C., Mozi raccolse attorno a sé un variegato cenacolo di adepti, prevalentemente insegnanti, artigiani e semplici soldati, attivo sin verso la fine del 3° sec. a.C., quando si divise in gruppi dai differenti orientamenti. L'opera consta di 71 capp. (pian), di cui 18 andati purtroppo perduti. Secondo Angus C. Graham, è divisibile in sei sezioni: dialoghi e saggi miscellanei (capp. 1-7); saggi sulle dottrine fondamentali della scuola (capp. 8-37); una refutazione delle dottrine dei seguaci di Confucio (rujia; capp. 38-39); saggi su questioni di logica, etica, geometria, ecc., che in parte costituiscono il cosiddetto Mojing («Canone del maestro Mo»; capp. 40-45); alcune raccolte di dialoghi fra Mozi e diversi interlocutori (capp. 46-51); saggi sull'arte militare e in partic. sulle tecniche difensive (capp. 52-71). Nessuna parte del testo può essere ascritta alla diretta mano di Mozi, sebbene l'opera conservi fedelmente il tenore delle dottrine della scuola, che finì con il tramontare nel corso del 2° sec. a.C. Il testo completo dell'opera fu quasi ignoto agli eruditi dell'epoca Tang-Ming (secc. 7°-15°), essendo stato di fatto soppiantato da un'altra versione, formata dai primi 13 capp. divisi in 3 juan, e corredata di un commentario di Yue Tai (risalente forse al 6° sec. d.C.). Nonostante ciò, il M. si preservò nella forma a noi giunta nel Canone taoista (Daozang), una raccolta di scritture completata definitivamente durante il regno di Zhengtong (1436-50). Da questa edizione derivò gran parte delle successive edizioni moderne, fra cui quella di Tang Yaochen, datata 1553. Infine, va ricordato anche un minuto frammento manoscritto del cap. 70, rinvenuto in una tomba della provincia dello Shandong risalente alla fine del 2° sec. a.C.

Sishu («Quattro libri»)

Corpus di testi della tradizione confuciana costituito dal Daxue (→) («Il grande studio»), dallo Zhongyong (→) («Il giusto mezzo») – che già costituivano due capitoli del Liji («Libro dei riti») –, dai Lunyu (→) («Dialoghi») e dal Mengzi (→) («Libro del maestro Mencio»). Secondo il Songshi («Storia dei Song»), l'origine della raccolta si deve ai fratelli Cheng (→), nel senso che essi furono i primi a considerare tali testi come fondamentali per ogni confuciano, tanto da essere poi elevati alla stessa dignità dei Cinque classici (Wujing), altrettanto antica raccolta testuale della tradizione confuciana, divenuta canone per volontà imperiale dal 2° sec. a.C. Zhu Xi (→) fu il primo a pubblicare un'edizione dei S. nel 1190, intitolandola Sizi («Quattro maestri»), dopo cinquant'anni di rigorosissimo studio e di intenso lavoro ermeneutico, durato sino a poco prima della sua morte (apr. 1200). La scelta non fu certo casuale, ma dettata dalla complessiva reazione confuciana alla perdurante diffusione e influenza del buddismo e da una precisa scelta filosofica: che nei S. si celassero i fondamenti della dottrina confuciana era profonda convinzione tanto dei fratelli Cheng quanto (e ancora

di più) dello stesso Zhu Xi. Anzi questi ne fissò l'ordine, che per i giovani discenti rappresentava una graduale via pedagogica e per gli eruditi il lento disvelamento sia delle verità immediate sia di quelle più recondite. Così Zhu Xi esortò insistentemente gli uomini a leggere per prima cosa il Daxue per intraprendere la via confuciana, poi i Lunyu per stabilirne i fondamenti, il Mengzi per curarne lo sviluppo e l'affermazione e infine lo Zhongyong per giungere ai misteri inaccessibili degli antichi. L'influenza dei S., e soprattutto del commentario di Zhu Xi, fu così ampia che nel 1313 la corte Yuan ne decretò l'obbligatorietà d'adozione per quanti volessero partecipare al sistema civile degli esami, conservando, nei secoli successivi e fin quasi alla fine della dinastia Qing (1644-1911), un'autorità immutata e indiscussa. Che i S. fossero un corpus fondamentale sia nella filosofia sia nell'iter educativo dei cinesi fu subito inteso anche dai gesuiti, missionari in Cina dalla fine del 16° sec., tanto che il testo venne tradotto in latino e divulgato a stampa nell'Europa colta dei secc. 17° e 18° principalmente dal Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia sinica (1687) e dai Sinensis imperii libri classici sex (1711).

Xiaojing («Classico della pietà filiale»)

Opera cinese assai breve, il cui testo consta di non più di duemila caratteri, e particolarmente suggestiva per il tono incalzante dei dialoghi fra Confucio (→) e il suo unico discepolo menzionato Zengzi, occupati in una discussione relativa a una delle virtù cardinali della condotta umana: la pietas, ossia xiao («pietà filiale»). Il testo più invalso è in 9 capitoli (juan), divisi a loro volta in 18 sezioni (zhang), gran parte delle quali termina con una citazione dello Shijing («Classico delle odi»). Per la sua natura la paternità dell'opera è spesso attribuita a Confucio, o al suo discepolo Zengzi. Così nel capitolo 67 dello Shiji («Memorie di uno storico») di Sima Qian (n. forse 145 - m. forse 86 a.C.) si legge che Confucio compose il testo (zuo Xiaojing), nel senso che lo pronunciò, mentre Zengzi si preoccupava di prenderne nota per iscritto. Questa opinione fu condivisa per lungo tempo (dal 3° sec. a.C. al 10°), ma decadde in epoca Song (secc. 10°-13°), quando prevalse il convincimento che il testo fosse stato composto da seguaci più tardi. Nella seconda metà del 3° sec. a.C., il testo X. era già ben noto e diffuso, tanto da essere menzionato anche nel Lüshi Chunqiu (→), opera composta intorno al 239 a.C. e quindi terminus ante quem, secondo W. Boltz, per fissare il tempo presumibile della sua composizione. Legata così profondamente alla figura di Confucio, l'opera ben presto assunse lo status di canone e come tale ebbe parte diretta nella querelle fra «nuovo testo» (jinwen) e «antico testo» (guwen), che tanto accese gli animi degli eruditi durante i secc. 2° a.C. - 3° d.C. Tutto ciò spiega anche perché circolò sia una versione jinwen di X., conosciuta come Zhengzhu Xiaojing («Classico della pietà filiale con commentario di Zheng»), sia una guwen, nota come Kong Anguo zhuan Xiaojing («Classico della pietà filiale secondo la tradizione di Kong Anguo»).

Xin

Termine cinese solitamente tradotto come «cuore» o «mente». È l'organo supremo e sovrano dell'uomo che regola la complessa e ricca attività della mente e la mutevole vita dei sentimenti. Il pensiero, la volontà e ogni sorta di desiderio sono in effetti governati da xin; molte parole cinesi che esprimono tali attività, come, per es., si («riflettere», «pensare»), wu («odio», «odiare»), ai («amore», «amare») e altre ancora, recano nella forma grafica proprio

il carattere xin, quale costituente sematico. Già in alcuni testi canonici, e specificamente nel Classico dei mutamenti (Yijing) e nel Classico delle odi (Shijing), il termine xin ricorre assai spesso per significare nell'uno e nell'altro rispettivamente l'organo della volontà e la varietà della natura dei sentimenti dell'uomo. Il concetto di xin cominciò così a comprendere ogni reazione volitiva ed emotiva dell'uomo ai fatti e alle vicissitudini di un mondo in continuo mutamento. Non meraviglia dunque che con Confucio xin divenne la mirabile fonte dell'umana virtù e dell'umano desiderio ed è pertanto bisognevole di una retta guida. Che xin sia inoltre intimamente legato alla dinamicissima natura del qi (→ «energia vitale») risalta soprattutto nel Guanzi (→), che concepisce xin come l'agente misterioso della realtà sensoriale e la sede in cui sentimenti e pensiero trovano il giusto regolamento. E forse anche dal Guanzi trasse ispirazione Mencio nel considerare xin come una distinta manifestazione del qi, l'energia che crea e anima tutto ciò che esiste fra Cielo e Terra. Così, per Xunzi (→), xin, facoltà che governa lo stesso corpo umano e che comprende le cose del mondo, può elevarsi alla profonda conoscenza del dao (→), e ciò in virtù delle più specifiche qualità della sua natura, vale a dire la vacuità, l'unità e la quiete. Xin è una forza che unifica e come tale, notò Zhu Xi (→), sta nel mondo e in partic. è l'essenza dell'essere umano, giacché in esso costantemente tende a stabilire l'equilibrio tra le fughe emotive e la regolarità del li («principio»). La natura è dunque un complesso insieme di li che trova unità proprio nella mente, la vera e sola guida dell'uomo. Altrettanto fondamentale è la dottrina di xin nel taoismo, dove è sia l'organo (cioè il cuore) fisiologicamente inteso, sia il centro dell'essere umano e quindi dell'intero corpo. Come centro, xin è il centro del mondo, sebbene in alto ve ne sia uno celeste, supremo che genera l'essenza (jing); in basso uno terrestre da cui si origina il qi e in mezzo uno propriamente umano che produce il sangue, cioè la linfa vitale dell'uomo. È anche lo spirito umano e lo spirito del dao, come si apprende nei testi della cosiddetta «alchimia interiore» (neidan): lo «spirito del dao» (daoxin) è la suprema e assoluta verità; è presente in ogni essere ed è pertanto lo stesso «spirito umano» (renxin). In definitiva, daoxin e renxin sono due modi di essere della stessa verità assoluta e spesso si afferma che xin è il dao e il dao è xin. Anche nel buddismo, particolarmente nella scuola Chan, xin è lo spirito (shen), cioè la natura del Buddha (foxing) e quindi la verità assoluta.

Xing

Termine cinese solitamente tradotto come «natura» e derivato da sheng che significa «vita», «nascere», «far nascere», «produrre». Xing può anche semplicemente indicare la «natura umana», da cui l'uso invalso di renxing, dove ren sta a significare propriamente «essere umano» o «esseri umani». Prima che il riferimento alla natura umana divenisse quasi univoco e prevalente, xing più in genere esprimeva non tanto gli attributi fissi e specifici di una entità, di una cosa o di un processo, quanto piuttosto la varietà dei modi di essere, quale per es. si può attribuire ai desideri e a qualsiasi forma di sviluppo o mutamento. Xing o sheng ricorre, per significare indistintamente la natura umana, intesa biologicamente, nella dottrina di Yang Zhu (→) e di coloro che in seguito ne ripresero il pensiero. Di tale uso restano importanti tracce in alcuni capp. del Lüshi chunqiu (→), dove si fa riferimento alla natura umana nel senso della necessità di «mantenere integra la propria vita» (quan sheng) o la «propria natura» (quan xing), accentuando così soprattutto gli aspetti della sanità e della longevità. All'attività corporea, e in partic. alla vita sensitiva ed emotiva, allude inequivocabilmente sheng, nell'accezione propria del Guanzi (→), opera il cui nucleo principale si formò intorno al 250 a.C. A volte il termine xing fu anche usato nello stesso senso di qing, sebbene qing rinviasse,

con il passare del tempo, sempre più alla sola vita emotiva e dei sentimenti. Nonostante ciò, nel Mengzi (→) qing esprime la specificità o peculiarità di alcune cose o esseri di un certo genere, e quando ciò si afferma come inclinazione, allora qing non è altro che xing. Tali inclinazioni per Mencio sono etiche e quindi condivise da tutti gli uomini, tanto da essere la vera peculiarità della stessa natura umana. E allora la rettitudine e il senso di giustizia, da sempre nel cuore (xin) dell'uomo, sono per Mencio sì inclinazioni proprie della natura umana, ma debbono essere costantemente coltivate per svilupparsi in principi etici. Dal pensiero di Mencio trasse origine l'idea di natura umana affermata dai confuciani di epoca Song-Ming (secc. 10°-17°), come, per es., Zhu Xi e Wang Yangming (→). E sia Cheng Yi sia Zhu Xi, riprendendo le idee di Han Yu e di Li Ao (confuciani dei secc. 8°-9°), intesero xing proprio muovendo dalla metafisica del li (→, «principio») e del qi (→, «energia vitale» o «energia materiale»). La natura dell'uomo è buona in quanto natura morale, ed è tale grazie alla sola azione del li, ma come mistura di li e di qi può essere sia buona sia cattiva: infatti, l'azione del qi può differenziarsi qualitativamente e in modo sensibile da uomo a uomo. Per contro xing è lo stesso li, secondo Wang Yangming, e, dotato di un'innata disposizione, agisce e reagisce spontaneamente, giacché tutto è nella mente (xin, →) e come tale non è bisognoso di alcunché. Ben altra idea di spontaneità è invece quella avanzata nello Zhuangzi, opera taoista del 3°-2° sec. a.C. La natura umana, pur non recando alcuna particolare connotazione, rivela una disposizione specifica, vale a dire è capace di una reazione spontanea di fronte a ogni circostanza, evento o fatto, sebbene dottrine e principi etici non manchino di esercitare il loro influsso. E così xing si conserverà nel suo stato originario purché il cuore (xin) si mantenga vuoto (xu), ossia privo di qualsiasi preconcetto, di qualsiasi pregiudizio, e rifletta, come uno specchio terso, ogni cosa senza la più piccola distorsione. In tal senso, xing reca il segno della natura cosmica, della luce divina: è una traccia tangibile della trascendenza.

Xu

Termine cinese solitamente tradotto come «vuoto», «vacuo», «vacuità» e spesso usato nella stessa accezione di wu («non essere») e kong («vacuo o vacuità»), sebbene quest'ultimo sia più ricorrente nella tradizione buddista per significare l'assenza di ogni carattere specifico. Vi è un vuoto o una vacuità in sé e per sé, ontologica, come affermato nel Daode jing (→) e nello Zhuangzi (→). Tutto diviene, esiste e si afferma in forza dell'altro: nulla esiste in sé e per sé, in piena indipendenza, se non artificialmente separato, diviso, cosicché nessuna cosa esiste ontologicamente, e tale assoluta vacuità viene prima di qualsiasi distinzione (anche logica), e soprattutto prima di quella fra essere e non essere. In tal senso, xu è il vuoto cosmico, la non esistenza prima di ogni cominciamento: l'assoluta quiete, la suprema unità, dove nessuna cosa ancora esiste; il caos primordiale, nel senso che tutto è privo di forme. È il vuoto originario, prima e oltre l'infinita manifestazione del dao (→): non è però assenza, nullità, giacché è la sola e unica sorgente di tutto, dello stesso universo, sicché xu esprime la profonda continuità, lo stato o la condizione in cui non è immaginabile alcuna sorta di ostruzione, di salto, a meno che non sia innaturale e artificioso. Nella formazione del mondo, xu è tuttavia lo spazio fra yin e yang (→), fra cielo e terra; è un grande ventre, dove ogni cosa può naturalmente situarsi. In completa assenza di delimitazioni e di discriminazioni, rappresenta mitologicamente anche l'età aurea dell'uomo e dunque l'era della «grande pace» (taiping) e della «grande eguaglianza» (datong). La mente stessa dell'uomo, e in partic. quella del saggio, deve raggiungere questo stato di vacuità, che Zhuangzi (→) considera

essenziale tanto nell'esperienza spirituale quanto nella vita mondana. È l'assenza di pensiero, di sentimento, di volontà e quindi di conoscenza e di tutte le faccende proprie del mondo: in altri termini, è uno stato di purezza e di quiescenza dell'azione meditativa, ossia, come si legge nello Zhuangzi, è l'«inedia della mente» (xinzhai). Una condizione della mente simile è richiamata da Xunzi (→) e considerata fondamentale per la vera conoscenza del dao. Anzi, nel Guanzi (→) è lo stesso dao a essere vacuo, privo di forme e così anche il cielo e poi la mente nel grado più elevato del suo sviluppo spirituale. Per alcuni confuciani di epoca Song-Ming (secc. 10°-17°) xu è certamente ancora lo stato della mente nella pace assoluta, nella purezza incondizionata, ma è anche taixu («grande vacuità o vuoto»), pregno di qi (→, «energia vitale» o «forza materiale»), ossia di quella forza di cui tutto l'universo è fatto e pervaso.

Xunzi («Libro del maestro Xun»)

Opera cinese che raccoglie gli scritti di Xunzi (→), uno dei maggiori filosofi dell'antica scuola confuciana. A Liu Xiang (79-78 a.C.) si riconosce il merito di aver stabilito il testo definitivo in 32 capitoli (pian), dopo averne rifiutati altri 290, stimati come puri e semplici duplicati e parte di un'opera intitolata Sun Qing shu. Nonostante fosse un testo di altissima qualità, non ottenne particolare considerazione fra gli eruditi dell'epoca, tant'è che Yang Liang nella sua prefazione, datata 819, alla prima edizione annotata del X. lamentò la scarsa attenzione suscitata. Yang Liang, oltre a mutare il precedente ordine dei capitoli, intitolò diversamente l'opera, ossia Xun Qing zi piuttosto che Sun Qing xinshu, come era allora più ricorrente. A lungo si è dibattuto sull'autenticità del textus receptus e gli studiosi concordano in genere nel ritenere alcuni capitoli interamente autentici, altri autentici soltanto in parte perché qua e là interpolati, e altri ancora composti da discepoli della scuola o da mani diverse. Molti dei capitoli sono dei veri e propri trattati su temi specifici, cosicché l'opera sembra essere organizzata secondo una partizione interna sulla base del contenuto, vale a dire (come proposto da J. Knoblock): i primi sei capitoli affrontano i differenti modi di intendere la dottrina confuciana dell'educazione; i capitoli 7-16 riguardano l'agire dell'uomo nel mondo politico-sociale; i capitoli 17-24, quelli più filosofici, trattano della natura dell'uomo e del suo rapporto con il Cielo (tian), la musica (yue) e i riti (li); infine, i capitoli 25-32 non sono altro che un insieme di aneddoti e di dialoghi incompleti.

Yijing («Classico dei mutamenti»)

Opera cinese nota anche come Zhouyi («Mutamenti dei Zhou») e tradizionalmente considerata il portato della vena compositiva dei Quattro saggi, ossia il mitico imperatore Fu Xi, il sovrano Wen dei Zhou, il Duca di Zhou e lo stesso Confucio (→). Nella sua primissima forma, l'Y. fu un vero e proprio manuale di divinazione, sebbene già dall'epoca di Confucio fosse considerato come un'elevata fonte di sapienza, tanto da essere poi incluso fra i Cinque classici (Wujing), raccolta di testi della tradizione confuciana assunta a canone nel 2° sec. a.C. L'Y. consta di due parti: il «classico» (jing) e il «commentario» (zhuan), composti in differenti periodi, ma considerati un'unica opera sin dalla dinastia Han (secc. 3° a.C. - 3° d.C.). La parte jing è quella che comprende i 64 esagrammi (gua), così denominati perché formati da sei linee intere o spezzate, intese a rappresentare rispettivamente i principi yang e yin. E proprio dalla combinazione di tali linee che discendono i 64 esagrammi, ognuno

recante un nome specifico, costituito prevalentemente da un solo carattere cinese. Ogni esagramma a sua volta è seguito da una breve frase o sentenza (guaci) e poi da sei ulteriori sentenze: una per ogni singola linea (yaoci) dell'esagramma. Questa è la parte del testo spesso menzionata o riferita come Zhouyi e, secondo la critica più recente, non composta dai fondatori della dinastia dei Zhou occidentali (secc. 11°-8° a.C.), ossia il sovrano Wen (forse 11° sec. a.C.) e il Duca di Zhou (forse 11° sec. a.C.), come invece creduto dalla tradizione. È probabile, inoltre, che tale parte del testo non raggiunse la forma definitiva prima del periodo compreso tra la fine della dinastia dei Zhou occidentali e l'inizio di quella dei Zhou orientali (secc. 8°-3° a.C.). Un testo che nel corso del tempo fu riccamente corredato di vari commentari, tanti da raggiungere il numero definitivo di sette, tre dei quali divisi in due parti (shang e xia), e usualmente denominati «Dieci ali» (shi yi). Sebbene ogni testo debba ancora essere datato singolarmente, tale corpus di commentari fu verosimilmente composto tra la metà del 3° e l'inizio del 2° sec. a.C., eccettuato però lo Xugua, da datarsi posteriormente. Sfuggito alla proscrizione dei libri antichi decretata nel 213 a.C. dalla dinastia Qin, perché classificato come opera di divinazione, l'Y. fu trasmesso senza interruzione sino alla dinastia Han, diventando, grazie al concorso di alcuni eruditi dell'Accademia imperiale, opera canonica. Circolò anche fra coloro che animarono le dottrine cosmologiche della Scuola del nuovo testo (Jinwenjia), ma anche tra quelli che si identificarono invece con le idee della Scuola del vecchio testo (Guwenjia), la cui tradizione testuale fu usata da Wang Bi (226-249), autore di un commentario preservatosi nella sua interezza e assunto a fondamento di un secolare lavoro esegetico. L'Y. divenne così una delle opere più influenti nella storia del pensiero cinese, tanto che non stupisce il continuo rinvenimento in scavi archeologici di frammenti o addirittura di copie manoscritte del testo, fra cui sono degne di nota quella completa trovata a Mawangdui (Hunan) nel 1973, e databile alla prima metà del 2° sec. a.C., e quella incompleta conservata attualmente nel Museo di Shanghai e risalente a un'epoca intorno al 300 a.C.

Zhongyong («Il giusto mezzo»)

Opera cinese della tradizione confuciana, già 31° cap. del Libro dei riti (Liji), e successivamente divenuta, grazie al filosofo Zhu Xi (→), con il Daxue (→) («Il grande studio»), i Lunyu (→) («Dialoghi») e il Mengzi («Mencio»), parte dei Sishu («Quattro libri»), corpus di testi fondamentali nel cursus studiorum dei Cinesi dall'inizio del 14° sec. fino alla fine della dinastia Qing (1644-1911). Incerte sono sia la data di composizione sia la paternità, sebbene la tradizione abbia attribuito lo Z. a Zisi, nipote di Confucio, e recenti studi considerino probabile che il testo abbia raggiunto la versione definitiva nel periodo compreso tra la fine del 3° sec. a.C. e prima della fine del 1° sec. a.C. Fu variamente commentato e tra le opere esegetiche di maggior rilievo sono da ricordare quelle di Zheng Xuan (127-200) e Zhu Xi, l'una per la prossimità temporale del suo autore all'epoca di composizione del testo originario e l'altra per lo sforzo creativo e sistematico di presentare anche tutto il lavoro interpretativo dei secoli precedenti. Zhu Xi studiò accuratamente il testo dello Z. e ne offrì una nuova lezione, assunta poi come quella definitiva per l'edizione unanimemente accolta. Così il testo è diviso in 33 capitoli di cui il primo contiene i fondamenti dottrinali, mentre i restanti raccolgono (quasi fossero delle riprove) attestazioni testuali, note interpretative e argomentazioni filosofiche. Più o meno lo Z. riecheggia, nell'interna disposizione della materia, la medesima suddivisione testuale del Daxue, ossia quella fra classico (jing) e commentario (zhuan). Il primo capitolo è dunque la vera essenza dell'intero testo, dove si

tratta della natura umana (xing), del dao, dell'educazione (jiao), dell'equilibrio (zhong) e dell'armonia (he). La natura umana discende direttamente dal Cielo, da cui l'obbligatorietà per l'uomo, quasi un imperativo categorico, di agire conformemente a essa. Nonostante ciò, il potere negativo di ogni brama è costante, e nella vita dell'uomo solo l'educazione può governarne e arginarne la forza. E ciò anche perché ogni disposizione interiore o emotiva dell'uomo (gioia, afflizione, collera, ecc.) permane in uno stato di naturale equilibrio finché è latente, e si rivela armonicamente quando è pienamente manifesta. In definitiva, quando zhong e he avranno raggiunto il loro supremo grado, allora il cielo e la terra potranno seguire il proprio corso e tutti gli esseri, a loro volta, prosperare magnificamente. Che lo Z. fosse opera essenziale sia nella filosofia sia nell'iter educativo dei Cinesi fu subito compreso dai gesuiti in Cina, tanto che venne tradotto in latino già verso la fine del sec. 16°. Di tale traduzione si conservano in Italia i due soli esemplari manoscritti sinora noti, mentre nell'Europa colta dei secc. 17° e 18° il testo tradotto dello Z. fu invece diffuso a stampa nel *Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia Sinica* (1687), di cui costituisce il *liber secundus*.

Zhuangzi («Libro del maestro Zhuang») Opera cinese della tradizione taoista, nota anche con il titolo *Nanhua zhenjing* («Scrittura autentica della fioritura meridionale»), e solitamente attribuita a Zhuangzi (→), pensatore del 4° sec. a.C. Il *textus receptus* dello Z. non è della mano di un solo autore, giacché raccoglie con estrema evidenza testi poco omogenei per contenuto e spesso di natura miscellanea. Sebbene circolasse anche un testo in 52 capp. (pian), come attestato da alcuni commentari, la lezione a noi giunta consta invece di 33 cap., databili a un periodo compreso fra il 3° e il 2° sec. a.C. In genere i 33 capp. sono divisi in tre sezioni: *interiora capitula* o *neipian* (1-7), *exteriora capitula* o *waipian* (8-22) e capp. miscellanei o *zapiian* (23-33). Se i capp. 1-7 sono stati da tempo considerati opera dello stesso Zhuangzi, attribuzione avvalorata, d'altra parte, dalla critica recente soprattutto per ragioni di stile, lessico e idee filosofiche, i restanti sono in parte (16-27) attribuibili ad allievi del maestro e comunque seguaci, come riconosciuto da Angus C. Graham, dei vari orientamenti dottrinali del primo taoismo (→), tra i quali anche quello di Yang Zhu (→). Tutte le edizioni esistenti dello Z. derivano principalmente dalla recensione di Guo Xiang (m. 312) in 33 capp., ottenuta con molta verosimiglianza da un lavoro di riordino e di riduzione di alcune parti del testo, come si apprende nell'unico esemplare sinora preservato di un colofone, anch'esso attribuito a Guo Xiang, e proveniente dal monastero *Kōzan-ji* di Kyoto. Numerosi sono inoltre i commentari dello Z. e quello di Guo Xiang è sicuramente uno dei più autorevoli; sono anche da ricordare, secondo l'attestazione di Lu Deming (556-627), quelli di Sima Biao (240-306), Cui Zhuan (secc. 3°-4°), Xiang Xiu (secc. 3°-4°), Li Yi (secc. 3°-4°), e altri. Nel *Canone taoista* (*Daozang*), raccolta di scritture completata durante il regno di Zhengtong (1436-50), sono comprese altre importanti opere esegetiche dedicate allo Z., tutte di epoca Song (secc. 10°-13°), tra le quali vanno menzionate quelle di Wang Pang (1042-76), di Lin Xiyi (sec. 13°) e di Chu Boxiu (sec. 13°).