Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
20

RAGIONE, RAZIONALITÀ E RAZIONALIZZAZIONE IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA

a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone,
Antonio Carrano, Edoardo Massimilla

Federico II University Press

fedOA Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
20

Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea

a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone,
Antonio Carrano, Edoardo Massimilla

Federico II University Press

fedOA Press

Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea / a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla. – Napoli : FedOAPress, 2020. – 552 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 20).

Accesso alla versione elettronica:
http://www.fedoabooks.unina.it

ISBN: 978-88-6887-086-7
DOI: 10.6093/978-88-6887-086-7
Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli (fondo per la ricerca 70%).

Comitato scientifico
Enrica Amaturo (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liége), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José Gonzàlez Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesauro (Corte Costituzionale)

© 2020 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
http://www.fedoapress.unina.it/

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Introduzione *di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla* 7

Sezione I
Possibilità, limiti e inquietudini della ragione nel pensiero del Rinascimento

Paolo Castaldo, *Dal movimento della ragione alla dialettica naturale. Vives e Ramo a confronto* 13
Olivier Guerrier, *Raison et Fortune, de Machiavel à Montaigne* 29
Maurizio Cambi, *Giordano Bruno, la magia e i limiti della ragione* 37
Fabio Seller, Ratio *e* sensus *in Tommaso Campanella* 51

Sezione II
Significati, usi e ambiguità del concetto di *ratio* dalla Scolastica a Leibniz

Igor Agostini, *Ragione e causa nella dimostrazione* a priori *in Dio: da Cajetano a Descartes* 69
Fabrizio Lomonaco, Mens*, anima, corpo in una polemica tra medici e filosofi in Olanda: Descartes* versus *Regius* 97
Chantal Jaquet, *Spinoza: un razionalismo assoluto? Una riflessione sulle interpretazioni contemporanee* 113
Francesco Piro, *Di alcuni usi del concetto di* ratio sufficiens *nella Scolastica e in Leibniz* 129
Paul Rateau, *Leibniz, Heidegger e il principio di ragione* 151

Sezione III
La ragione tra metafisica, gnoseologia e religione da Hobbes a Helvétius

Éric Marquer, *Hobbes: raison et religion* 179
Raffaele Carbone, *Malebranche, Locke, Vico: momenti della riflessione sulla ragione universale* 191
Francesco Toto, «*Au tribunal de la raison*». *Ragione e pregiudizio nel* De l'esprit *di Helvétius* 219

Sezione IV
Patologie e trasformazioni della ragione tra Kant e Hegel

Anna Donise, *Razionalità e agire morale in Kant* 237
Giovanni Morrone, *Le patologie della ragione kantiana* 257
Antonio Carrano, *Una ragione più che ardita: l'idea fichtiana di un proseguimento della creazione* 269
Stefania Achella, *Ragione vivente. Il confronto di Hegel con la modernità* 285

Sezione V
Ragione, vita e storia tra Ottocento e Novecento

Giuseppe Cacciatore, *Dilthey. La ragione tra storia e vita* 307
Clementina Cantillo, *Vita, ragione, storicità. La riflessione di Ortega y Gasset* 315
Chiara Cappiello, *L'«altare della Ragione»: Benedetto Croce* 325

Sezione VI
Ragione, razionalità e razionalizzazione da Weber alla Teoria Critica

Edoardo Massimilla, *Razionalismo, agire razionale e razionalizzazione in Max Weber: un possibile itinerario di ricerca* 347
Domenico Conte, *Situazione spirituale, esistenza e razionalità in Karl Jaspers* 367
Winfried Schröder, *Max Horkheimer on Reason and Morality* 387
Stefano Petrucciani, *Razionalità e storia nella prospettiva della teoria critica* 397

Sezione VII
Ragione e razionalità nel dibattito contemporaneo

Riccardo De Biase, *Prolegomeni a una critica della ragion semiotica* 409
Carmelo Colangelo, *«Il più commovente dei tradimenti»? Critica ed etica nel dibattito contemporaneo sulla ragione illuminista* 429
Sonja Lavaert, *Razionalità e immaginazione radicale. La critica di Castoriadis* 443
Darrow Schecter, *La critica della ragione strumentale come critica della differenziazione egemonica dei sistemi sociali* 453
David Owen, *The Institution of Reason* 471
Aleksandar Bošković, *Rationality in Anthropology* 487
Raffaele Carbone, *Teorie e tipologie della* ratio. *Letture critiche e prospettive di analisi alla luce di alcuni momenti del dibattito contemporaneo* 499

Profili biografici 533

Indice dei nomi 541

Introduzione

Nell'articolo *Habermas and Rationality* del 1988 Fred Dallmayr ha affermato che "ragione" e "razionalità" sono oggi nozioni controverse: a lungo, nella storia del pensiero occidentale, sono state considerate come tratti distintivi dell'uomo e della civiltà euro-americana, ma da un certo punto in poi sono state messe in discussione e lacerate dalla crisi e dal malessere di quest'ultima[1]. In un contesto storico-culturale diverso, ma pure segnato dal disfacimento di idee e principi che si ritenevano patrimonio costitutivo di un'intera civiltà, già Horkheimer sosteneva qualcosa di simile in un articolo scritto tra il 1941 e il 1942, *Ragione e autoconservazione*: «I concetti fondanti della civiltà occidentale stanno andando in rovina. La nuova generazione non ripone più molta fiducia in essi. Il fascismo la rafforza in questo sospetto. Centrale è il concetto di ragione. […] Oggi la purificazione scettica non ha lasciato molto del concetto di ragione. Esso è smantellato. Distruggendo i feticci concettuali, la ragione ha cancellato infine anche il suo stesso concetto»[2].

A questo proposito, Herbert Schnädelbach sul finire del secolo scorso ha giustamente evidenziato quanto segue: «In una futura storia della filosofia, il nostro secolo sarà registrato come un'epoca di pensiero che ha radicalizzato e perfezionato la critica della ragione. […] L'ideale illuministico dell'unità della ragione e della libertà ha perso il suo splendore, e molti pensatori contemporanei sono affascinati dall'"Altro della Ragione", cioè dalle emozioni, dalle sensazioni, dagli stati d'animo e dalle intuizioni indefinite […]. Un dubbio effetto

[1] Cfr. F. Dallmayr, *Habermas and Rationality*, in «Political Theory», vol. 16, n° 4, 1988, pp. 553-579, p. 553.

[2] M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung* (1942), in Id. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985-1996, Band 5: *>Dialektik der Aufklärung< und Schriften 1940-1950*, Frankfurt am Main, Fischer, 1987, pp. 320-350, pp. 320 e 323; trad. it. *Ragione e autoconservazione*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, con un saggio di H. Marcuse, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2003, pp. 89-119, pp. 89 e 92.

collaterale, che si riscontra in modo evidente nelle opere di Nietzsche, è il fatto che la critica della ragione radicalizzata e totalizzata non è in grado di indicare da dove debba venire la ragione di questa critica. Questo dilemma, che è anche intrinseco alla *Dialektik der Aufklärung*, segna il punto in cui la critica della ragione minaccia di trasformarsi immediatamente in irrazionalismo. L'unico rimedio è l'analisi esatta del concetto di ragione che è, di fatto, complesso. Tale analisi mostra una via d'uscita dalla sterile alternativa "affermazione o negazione della ragione"; solo se si può dimostrare – come sapeva la nostra tradizione filosofica da Aristotele a Hegel – che "Ragione" è plurale, si può evitare la contraddizione performativa di un autoannullamento della ragione con i mezzi della ragione»[3].

Alla luce delle controversie più recenti e delle riflessioni su questo tema che sono state sviluppate nella prima metà del Novecento non è dunque inopportuno riaprire la *querelle* sulla *ratio* con l'intento di mettere in luce – attraverso una serie di "casi di studio" – la grana sottile dei molteplici significati e usi della nozione di ragione, cui faceva peraltro riferimento già Pietro Ispano nel trattato *Summulae logicales* (1230)[4], ma anche di interrogarsi sulle differenti "epoche" della ragione provando a ricostruirne la "storia". A nostro avviso, dunque, non bisogna limitarsi a delineare le forme e le dimensioni della ragione e della razionalità, ordinando le diverse sfere a cui il concetto si applica[5], ma è fondamentale contestualizzare e analizzare i significati e gli usi del termine *ratio* e dei suoi derivati nel quadro delle molteplici discussioni che ne hanno ritmato la storia a partire dalla prima modernità, quando il concetto

[3] H. Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, in «Ethical Theory and Moral Practice», vol. 1, n° 1, 1998, pp. 3-14, pp. 3-4. Le tesi fondamentali di questo articolo sono state esposte anche in Id., *Zur Kritik der funktionalen Vernunft*, in *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Festschrift für Hans Michael Baumgartner, hrsg. von P. Kolmer und H. Korten, Freiburg-München, Alber, 1994, pp. 103-126.

[4] Cfr. Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus called afterwards Summulae logicales*, First critical edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, Tractatus V, p. 55; trad. it. Pietro Ispano, *Trattato di logica. Summulae logicales*, a cura di A. Ponzio, II edizione, Milano, Bompiani, 2010, pp. 126-127: «Ratio multipliciter dicitur».

[5] Scrive ad esempio Robert Audi: «The concept of rationality applies to many different kinds of things. Its widest and perhaps most complex use is in reference to persons themselves. But the concept also applies to actions, beliefs, desires, and many other elements in human life. There are, for instance, rational societies, rational plans, rational views, rational reactions, and rational emotions. A comprehensive theory of rationality must take account of this enormous diversity» (R. Audi, *Theoretical Rationality: Its Sources, Structure, and Scope*, in *The Oxford Handbook of Rationality*, edited by A. R. Mele and P. Rawling, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004, pp. 17-44, p. 17). Di R. Audi cfr. inoltre *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*, New York, Oxford University Press, 2001. Sulle diverse "tipologie" della ragione e su alcuni tentativi di ordinare i campi a cui questo concetto si applica, cfr. l'articolo di R. Carbone che chiude questo volume.

assunse nuove configurazioni rispetto agli usi attestati nel pensiero antico e medioevale[6], sino al dibattito contemporaneo.

Senza pretese di esaustività, questo volume intende dunque esplorare l'articolata gamma di significati del termine *ratio* mettendo in luce le tensioni e le ambiguità che attraversano tale concetto in pensatori moderni e contemporanei[7], in singoli testi o gruppi di testi (analizzati alla luce dello sviluppo del pensiero dei loro autori[8] o dei dibattiti intellettuali della loro epoca)[9] e nella ricezione contemporanea di opere specifiche nonché di specifiche costellazioni concettuali[10]. Sono inoltre evidenziati alcuni momenti della riflessione filosofica contemporanea in cui una nuova idea di ragione viene alla luce provando a svincolarsi dalle categorie della prima modernità[11]. Sono anche tematizzati i derivati di *ratio*, ripensando – all'interno della complessificazione semantica del termine connessa ai processi sociali e culturali che segnano la transizione dal "moderno" al "contemporaneo" – le questioni della razionalità e della razionalizzazione[12]. Chiudono il volume alcuni saggi che, nutrendosi dei contributi di discipline particolari (come la semiotica, la sociologia e l'antropologia), delineano un campo aperto e non compartimentato, in cui sono possibili ulteriori e promettenti sviluppi della riflessione sulla *ratio*[13].

Il volume raccoglie gli atti del Convegno internazionale *"Ratio" si dice in molti modi. Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contem-*

[6] Sul concetto di *ratio* nella transizione dal pensiero e dalla cultura tardomedioevali a quelli della prima età moderna si vedano, in questo volume, i testi di I. Agostini su ragione e causa da Cajetano a Descartes, di F. Piro sul concetto di *ratio sufficiens* nella Scolastica e in Leibniz, di P. Castaldo su Vives e Ramo, di O. Guerrier su Machiavelli e Montaigne, di M. Cambi su Bruno e di F. Seller su Campanella.

[7] Cfr. ad esempio l'articolo di Ch. Jaquet sulle varie accezioni che il termine *ratio* presenta nelle diverse opere di Spinoza e quello di G. Morrone sulle patologie della ragione kantiana.

[8] Cfr. i contributi di É. Marquer su Hobbes, di F. Toto su *De l'esprit* di Helvétius, di A. Donise su Kant, di A. Carrano su Fichte e di C. Cappiello su Croce.

[9] Cfr. in particolare gli articoli di F. Lomonaco sulla controversia tra Descartes e Regius, di R. Carbone sul dibattito sulla ragione universale in Malebranche, Locke e Vico e di S. Achella sulla ragione in Hegel alla luce della discussione intorno allo statuto del vivente tra XVIII e XIX secolo.

[10] È il caso dell'articolo di P. Rateau sulla interpretazione heideggeriana del principio di ragione in Leibniz e di quello di C. Colangelo sul dibattito contemporaneo attorno alla ragione illuministica.

[11] Cfr. ad esempio i testi di G. Cacciatore su Dilthey e di C. Cantillo su Ortega y Gasset.

[12] Cfr. i testi di E. Massimilla su razionalismo, agire razionale e razionalizzazione in Weber, di D. Conte su situazione spirituale, esistenza e razionalità in Jaspers, di W. Schröder su razionalità e moralità in Horkheimer, di S. Petrucciani sulla razionalità nella prospettiva della teoria critica e di S. Lavaert sul nesso tra modernità e razionalità alla luce della critica di Castoriadis.

[13] Cfr. i testi di R. De Biase sulla critica della ragione semiotica, di D. Owen sul carattere sociale e storico dell'istituzione della ragione e sul suo nesso con l'idea di un mondo comune, di D. Schecter sulla comprensione della critica della ragione strumentale in chiave sociologica e di A. Bošković sulla razionalità in antropologia.

poranea, che si è svolto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II e il Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione dell'Università di Salerno il 26, 27 e 28 novembre 2019. I curatori lo dedicano alla memoria del prof. Antonello Giugliano, recentemente scomparso, che avrebbe dovuto impreziosirlo con un suo contributo heideggeriano.

I curatori sono grati alla dott.ssa Chiara Cappiello e al dott. Paolo Castaldo per il loro operoso contributo nella fase di revisione editoriale del manoscritto.

Maurizio Cambi, Raffaele Carbone,
Antonio Carrano, Edoardo Massimilla

Sezione I
Possibilità, limiti e inquietudini della ragione nel pensiero del Rinascimento

Dal movimento della ragione alla dialettica naturale. Vives e Ramo a confronto

Paolo Castaldo

1. *Introduzione*

La logica è senza dubbio uno degli ambiti di maggiore interesse in cui esplorare la *ratio* e le sue forme. Da sempre espressione della capacità raziocinante dell'uomo, a partire da Aristotele essa mira a definire le condizioni per cui un insieme più o meno complesso di enunciati afferma o nega con verità qualcosa intorno a qualcos'altro, ovvero, in termini più generali, insegna *il corretto modo di ragionare*. In questo contributo mi soffermerò sull'opera di Juan Luis Vives (1493-1540) e di Pietro Ramo (1515-1572) allo scopo di fornire qualche spunto sull'evoluzione del concetto di *ratio* nella logica tra Quattro e Cinquecento. La scelta muove anzitutto dal fatto che in età umanistica la trasformazione della cultura che vede al centro la filologia e la retorica in luogo della teologia e della logica scolastiche importa, tra le altre cose, una ridefinizione dei rapporti tra *ratio* e *sermo*, parole che in latino traducono entrambe il lemma greco λόγος. Nella *Dialectica* di Lorenzo Valla (1406-1457) tale riconsiderazione assume un carattere sino ad allora inedito. Riprendendo un passaggio dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano, ma corroborandolo con la sua singolare perizia filologica, Valla argomenta che l'uomo si distingue in prima istanza dagli altri animali perché capace di parola, di discorso (*oratio*, *sermo*), non di ragione, giacché λόγος, dai filosofi latini tradotto quasi sempre con *ratio*, viene dal verbo λέγω, ossia "dico" (*dico*), "parlo" (*loquor*), non "penso" (*cogito*), "dimostro" o "calcolo" (*ratiocinor*)[1]. Questa tesi – ripre-

[1] L. Valla, *Dialectical Disputations* (in seguito: *Dial. Disp.*), ed. and transl. by B. P. Copenhaver and L. Nauta, 2 voll., Cambridge, Harvard University Press, 2012, I, 9, 34-35, dove *sermo* viene utilizzato con valore affine a *oratio* per designare l'*actus loquendi*; M. T. Cicerone, *De natura deorum*, ed. W. Ax, Stuttgart, Teubner, 1968, III, 21; M. F. Quintiliano, *Institutionis oratoriae libri duodecim*, ed. M. Winterbottom, 2 voll., Oxford, Oxford University Press, 1970, vol. I, II, 16, 15-16; S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla 'Repastinatio', liber primus: retorica e linguaggio*, in

sa esplicitamente da Vives e di cui vedremo le tracce più o meno indirette nell'opera di Ramo – importa una ridefinizione della gerarchia delle facoltà in ordine alla determinazione dell'essenza dell'uomo, la quale va ricercata non più nella ragione bensì nel linguaggio, sebbene anche quella vi abbia un ruolo importante. Per Valla, si può dire, l'uomo è in primo luogo *animale sermocinale*, non *animale razionale*. Attorno a tale principio ruota l'intera sua revisione della logica aristotelica, che possiamo qui riassumere nell'idea per cui la logica è chiamata ad analizzare anzitutto la composizione semantica e grammaticale degli enunciati anziché i loro rapporti formali, assumendo che un discorso conclude correttamente *soltanto* se è a riparo da errori linguistici. La posizione del Valla sul rapporto tra *ratio* e *sermo* verrà dapprima rivista da Vives (preceduto in ciò da Agricola) e poi totalmente rovesciata da Ramo nella misura in cui la *ratio* riacquista nelle loro opere una funzione primaria[2].

2. *Vives e la ragione come* progressio

Juan Luis Vives fu una delle voci più importanti dell'Umanesimo europeo della prima metà del XVI secolo. Autore di singolare eclettismo e assai prolifico, egli è noto soprattutto per l'opera di riforma del curricolo scolastico di insegnamento ancora imperante nelle Scuole del tempo, oltre che per la revisione della dialettica scolastica in continuità con quella avviata da Valla e Agricola nel secolo precedente[3]. Ma vanno altresì ricordati gli scritti dedicati all'etica, alla religione, alla metafisica, alla psicologia, e alla filologia. Occorre perciò esplorare non poche delle sue opere per ricostruire la sua concezione di *ratio*.

Nel capitolo IV del secondo libro del *De anima et vita*, la ragione viene descritta nei termini di una progressione unificante (*collationis progressio*) di cose diverse tra loro[4]. Tale movimento da un lato consiste nel passaggio da

Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano, Atti del convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi e M. Regoliosi, Padova, Antenore, 1986, pp. 217-239.

[2] All'interno di questa rapida rassegna di nomi non può mancare Mario Nizolio (1488-1567), la cui revisione della logica aristotelica nel *De veris principiis* (1553) riprende le tesi del Valla e, anzi, ne accentua il tentativo di subordinare la dialettica alla retorica e alla grammatica. Cfr. V. Del Nero, *Valla, Vives e Nizolio: filosofia e linguaggio*, in «Rinascimento», 34, 1994, pp. 293-304.

[3] Cfr. V. Del Nero, *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel «De disciplinis» (1531)*, Bologna, Archivio Umanistico Rinascimentale Bolognese, 1991, p. 19 sgg.

[4] J. L. Vives, *De anima*, in *Opera omnia* (in seguito: *Opera*), ed. G. Mayans y Siscár, 8 voll., Valencia, Gregg Press, 1782-1790, vol. III, p. 353. Per comodità, citerò le opere di Vives dall'edizione di Mayans y Siscár.

un punto all'altro procedente o per gradi, ovvero secondo una serie continua (*progressio*), oppure in maniera non lineare, per salti, dunque tralasciando i passaggi intermedi (*discursus*), il che testimonia della sua elasticità e libertà di movimento rispetto, ad esempio, all'immaginazione (sempre vincolata alla percezione sensibile); dall'altro lato assume le forme dell'indagine critica (*reputatio*) mediante cui, similmente al lavoro di potatura, qualcosa viene spogliato delle sue parti superflue fino a diventare puro (*purum* da *putus*) – da cui anche l'origine della parola *disputatio*[5]. Si parla di *ratio speculativa* quando la progressione ha come fine la ricerca del vero, ossia la conoscenza tanto degli enti sensibili quanto delle realtà eterne e immutabili, invece di *ratio pratica* quando il fine della ricerca è il bene; nel primo caso la *ratio* interessa la *mens*, nel secondo la volontà, dunque l'azione orientata al bene[6].

Ora, il movimento alla base della ragione coincide in primo luogo col processo argomentativo, nel quale diversi enunciati vengono connessi tra loro anzitutto per mezzo del sillogismo allo scopo di provare qualcosa[7]. La spiegazione dell'identificazione di ragione e moto va ricercata nel *De disputatione* dove, a partire dalla scala delle facoltà dell'anima contenuta nella *Repubblica* di Platone (che Vives però attinge da Giovanni Filopono), la *dianoia* viene assimilata al pensiero in quanto tale (*cogitatio*) e questo al movimento – da cui pensare come dedurre, argomentare, esaminare attraverso il sillogismo (*ratiocinari*)[8]. Se la dimostrazione prende avvio dalle nozioni innate della *mens*, vale a dire da concetti universali in sé evidenti, genera conoscenza (*scientia*), mentre opinione se parte da premesse solo probabili[9]. Per Vives, dunque, la *ratio* si dà

[5] Ivi, pp. 353-354, 356, 358-359. Cfr. anche Id., *De disputatione*, in *Opera*, vol. III, p. 68.

[6] J. L. Vives, *De anima*, cit., p. 355. Sulla funzione pratica della ragione cfr. V. Del Nero, *A Philosophical Treatise on the Soul: De anima et vita in the Context of Vives's Opus*, in *A companion to Juan Luis Vives*, ed. by Ch. Fantazzi, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 277-314, qui pp. 295-296.

[7] Nel *De disputatione* tale attività viene identificata con la disputa, definita «argumentorum ad aliquid probandum, aut improbandum, comparatio» (cit., p. 68).

[8] Ivi, p. 69: «Dianoia, quam sane cogitationem dicamus, est motus, itaque haec ratiocinatur, et syllogismo utitur». Cfr. anche Id., *De anima*, cit., p. 354.

[9] J. L. Vives, *De disputatione*, cit., pp. 69-70. Cfr. anche Id., *De tradendis disciplinis*, in *Opera*, cit., vol. VI, p. 251. Diversamente da Pietro Ramo e dalla logica scolastica, come vedremo, Vives segue il paradigma aristotelico (ripreso anche da Agricola) il quale fa dell'argomentazione probabile l'oggetto proprio della dialettica. Cfr. J. L. Vives, *De disputatione*, cit., p. 70; Aristotele, *Topici*, 100a 25; 104a 3; R. Agricola, *De inventione dialectica libri tres*, Coloniae, Ioannes Gymnicus, 1539 (ed. e trad. tedesca di L. Mundt, Tübingen, Niemeyer, 1992), II, 6, pp. 206-208. Rifacendosi al *De inventione dialectica* di Agricola, Vives include gli assiomi tra le nozioni universali della *mens*, definiti *naturales informationes* presenti in ogni uomo per natura; essi sono assimilabili ai *loci argumentorum* (i *topoi* della logica aristotelica), vale a dire proposizioni in sé evidenti mediante cui si dimostra all'interno di una argomentazione non apodittica. Cfr. E. Stump, *Dialectic and its Place in the Development of Medieval Logic*, in *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, ed. by D. L. Wagner, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp.

essenzialmente come attività raziocinante, ovvero come processo dimostrativo avente luogo mediante il sillogismo – da Cicerone reso in latino non a caso con *ratiocinatio*[10]. Occorre però precisare che il dinamismo alla base dell'opera di connessione degli enunciati da parte della *ratio* non va confuso col movimento in generale, giacché esso consiste in un procedimento progressivo nel quale ogni nesso, se correttamente stabilito, segna un avanzamento verso la scoperta di ciò che era dapprima ignoto – sia esso conoscenza oppure opinione. Al termine del processo dimostrativo vi è il giudizio (*iudicium*), la cui funzione è quella di esercitare una valutazione critica (*censura*) del *discursus* tesa a verificare la coerenza logica delle connessioni stabilite dalla *ratio*, così da sancire la conferma o l'invalidamento dell'argomentazione[11].

L'atto di connessione unificante (*collectio*) operato dalla ragione non interessa solo il rapporto tra enunciati oggetto della logica, ma sottende da una parte l'insieme di concetti che compongono il complesso reticolo della conoscenza, la quale consiste nel fissare principi universali a partire dalla riconduzione a uno (*colligere*) dei molteplici dati sensibili, dall'altra la genesi stessa delle arti, in primo luogo di quelle *ad usum vitae* come l'agricoltura o la medicina[12]. Nel *De tradendis disciplinis* – seconda sezione del *De disciplinis*, monumentale opera in venti libri dedicata alla riforma dell'insegnamento delle arti – l'*ars* viene definita «collectio universalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum, vel operandum, in certa aliqua finis latitudine»[13]. Essa trae origine da un processo di universalizzazione che consiste nel connettere tra loro una serie di prove empiriche; anzi, la *collectio* è una condizione necessaria affinché un insieme di nozioni diventi un sistema di conoscenze, fondato cioè su un complesso di regole e norme: «Quae vero in regulas ac praecepta non coguntur, minime sunt artes, sed generali nuncupatione cogni-

125-146; P. Mack, *Vives's Contributions to Rhetoric and Dialectic*, in *A companion to Juan Luis Vives*, cit., pp. 227-276, p. 247. Sull'importanza della topica nell'epistemologia di Vives, cfr. L. Nauta, *The Order of Knowing: Juan Luis Vives on Language, Thought, and the Topics*, in «Journal of the History of Ideas», 76, 3, 2015, pp. 325-345, qui pp. 337-343.

[10] Cfr. M. T. Cicerone, *De inventione*, ed. E. Stroebel, Stuttgart, Teubner, 1955, I, 57.

[11] J. L. Vives, *De anima*, cit., pp. 362-363. Il giudizio viene indicato da Vives come ciò che viene generato dall'attività di *collatio* («ex collatione verorum et bonorum profert iudicium»), ivi, p. 356. E poco oltre: «Discursus finis est inventio, seu conclusio rei, sive collectio» (ivi, p. 361). Si veda anche ivi, pp. 342-343.

[12] Cfr. J. L. Vives, *De prima philosophia*, in *Opera*, cit., vol. III, pp. 192-193; *De tradendis disciplinis*, cit., p. 251; *De anima*, cit., p. 378.

[13] J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, cit., p. 252. Vedi anche ivi pp. 249-250, e *De causis corruptarum artium*, in *Opera*, cit., vol. VI, pp. 8-9.

tiones ac peritiae quaedam»[14]. Tuttavia la *ratio* alla base delle arti presenta anche un'importante componente operativa. Nel *De anima* Vives definisce l'*ars* come una estrinsecazione della ragione in un'attività pratica, e in questo caso l'esercizio rivela di essere uno strumento più affidabile del solo possesso di nozioni: «certius operatur expertus, quam sciens»[15]. Quando la *ratio* si rivolge all'esterno, da un lato pone un fine in vista del quale dirigere l'azione, dall'altro predispone un modo e un metodo (*via et ratio*) che gli consenta di realizzarlo. Così per Vives la *ratio* artistica si dà essenzialmente come abilità (*solertia*), stante per la capacità di compiere qualcosa (*facultas aliquid agendi*)[16]. E sarà qui appena il caso di ricordare l'importanza della relazione tra il piano teoretico e quello pratico, tra *scientia* ed *experientia* all'interno dell'opera di Vives, perno attorno a cui ruota l'intera sua riforma dell'insegnamento delle discipline[17].

3. *Ragione e mente*

Alla luce di tali considerazioni, non stupisce che Vives faccia della capacità della ragione di scoprire ciò che ancora non si conosce a partire da ciò che è più noto (*ignota colligere ex notioribus*) il *discrimen essentiale* tra l'uomo e il resto degli animali[18]. Questi ultimi non stabiliscono alcun nesso inteso come criterio di passaggio da una cosa a un'altra; non partono da 'a' per passare a 'b' al fine di conoscere 'c', né vi è una *ratio* a scandire il transito da 'a' e 'b': poiché 'a' non è di loro gradimento, essi vanno alla ricerca di altro e si imbattono incidentalmente in 'b'. Nondimeno egli ravvisa nell'abilità insita nelle azioni di alcuni animali il segno di una intelligenza razionale (*intelligentia rationalis*), ancorché non un'opera della ragione in senso stretto – ad esempio la produzione del miele nelle api o l'accumulo di provviste nelle formiche[19]. È in questo contesto che Vives richiama la tesi del Valla esposta più sopra[20]. Sebbene senza

[14] J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, cit., p. 252.
[15] J. L. Vives, *De anima*, cit., p. 355: «Ratio […] eorum quae exercentur in utilibus vitae huius exterioris […] est ars».
[16] Cfr. J. L. Vives, *De prima philosophia*, cit., p. 227.
[17] Cfr. J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, cit., pp. 347-348: «Contemplatio rerum naturae nisi artibus vitae serviat, aut ex notitia operum sustollat nos in auctoris notitiam, admirationem, amorem, superflua est, ac plerumque noxia».
[18] J. L. Vives, *De anima*, cit., p. 357.
[19] Ivi, pp. 358-359; L. Valla, *Dial. Disp.*, cit., I, 9, 24-30; Aristotele, *De part. anim.*, 648a 6-10.
[20] J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, cit., p. 258.

confrontarsi con la solidità filologica alla base dell'argomento valliano per cui l'uomo si distingue dagli animali bruti perché dotato di linguaggio, l'umanista valenciano ha buon gioco nel respingerlo in quanto assume il *sermo* quale manifestazione della *ratio*. Nel *De anima* egli definisce il *sermo* "rivolo" (*rivus*) della ragione, salvo poi attribuire alla mente intera (*universa mens*) l'immagine della fonte dalla quale esso fluisce, assegnando alla ragione la funzione di congiungere o separare le parti del discorso[21].

La metafora sembra fare del *sermo* primariamente un'espressione dei contenuti della mente, ma non viene detto in cosa consistano. Benché alla ragione spetti il compito principale di congiungere e separare le parti del discorso al fine di ottenere un giudizio, in tale contesto il *sermo* non sottende soltanto l'attività logico-epistemica della mente, per quanto vi abbia la parte principale, ma anche l'insieme delle componenti tradizionalmente associate ad esso. Vediamo allora che dietro la metafora vivesiana vi è uno dei temi classici della logica aristotelica e medievale, cioè quello del rapporto tra *res* e *verba* contestualmente al problema dell'origine del significato delle parole. In apertura del *De interpretatione*, Aristotele scrive che i suoni vocali sono segni delle affezioni dell'anima stanti per le immagini delle cose identiche per tutti gli uomini, mentre le parole e le lettere scritte sono convenzionali e variano da popolo a popolo[22]. Analogamente, Boezio nel suo commento al *De interpretatione* presenta una tripartizione tra *res*, *intellectus* e *vox* secondo cui la *res* viene colta mediante concetti dall'intelletto, e la parola, sia scritta sia pronunciata, significa tali concetti, ne è segno[23]. All'interno di questo paradigma, la capacità significante delle parole risiede nella rappresentazione universale delle *res* compiuta dall'anima. Una posizione molto simile troviamo nelle righe finali del capitolo del *De anima* di Vives qui a tema, dove si legge che le *voces* sono segni dell'anima nella sua interezza (*anima universa*), qui sinonimo di mente – vale a dire non di una sola delle sue facoltà, ma di tutte insieme: dei suoi stati, della fantasia, dell'intelligenza, della volontà[24]. Così il *sermo* promana dalla mente,

[21] J. L. Vives, *De anima*, cit., pp. 330, 369, 371; *De tradendis disciplinis*, cit., p. 298. Nel *De ratione dicendi* la giustizia e il *sermo*, entrambe opere della *mens* e dell'*ingenium*, vengono indicate come il *vinculum* che tiene insieme ogni consociazione umana (*Opera*, cit., vol. II, pp. 89, 93). Si vedano altresì le righe di apertura del Prologo del *De inventione dialectica* di Rudolph Agricola (cit., p. 1): «Ratio quaecunque de re quaque instituitur, omnisque adeo sermo, *quo cogitata mentis nostrae proferimus*, id agere, hocque primum et proprium habere videtur officium, ut doceat aliquid eum qui audit» (corsivo mio).

[22] Aristotele, *De int.*, 16a 4-8.

[23] A. M. S. Boezio, *In lib. Arist. De int.*, PL 64, 402B-403D.

[24] J. L. Vives, *De anima*, cit., pp. 371-372. In particolare, la composizione delle parole semplici (*simplicia verba*)

ogni facoltà della quale provvede a ciascuna delle sue componenti sebbene la ragione occupi un posto privilegiato.

Resta però che in questa come in altre opere di Vives il concetto di *ratio* sembra convertirsi con quello di *mens*. Ciò accade per due motivi. Da un lato la ragione, prima ancora che nello specifico senso di *discursus*, è λόγος, pensiero in generale, stante per quella parte dell'anima in virtù di cui l'uomo si distingue dal resto dei viventi; dall'altro, e più in particolare, la ragione attende ad alcune delle principali attività della mente, come raccogliere (*colligere*) e riunire (*componere*)[25]. Stesso discorso per l'*ingenium*, definito nel *De anima* «universa mentis nostrae vis» soggiacente all'abilità e all'acume della parte razionale dell'anima, mentre tra le sue funzioni precipue elencate nel *De tradendis disciplinis* vi è quella della *collatio ad iudicium*, che più sopra abbiamo visto ricadere sotto il dominio della ragione[26]. L'assenza di rigidi confini a separazione di tali facoltà è rivelata bene anche dalle osservazioni del valenciano sull'aritmetica. Nel *De tradendis disciplinis* leggiamo che nell'arte del calcolo giunge a somma espressione l'acume della mente, e che nulla rivela meglio la lentezza dell'ingegno come la lentezza nel computare: per questo motivo i greci solevano chiamare l'uomo λογικὸν ζῶον in virtù della sua capacità di operare calcoli, da cui λόγος nella duplice accezione di *ratio* e *computatio*[27].

Tutto ciò spiega perché, all'opposto del Valla, secondo Vives sia conseguenza e non causa dell'assenza di ragione negli animali bruti (detti anche *muta*) il non essere capaci di parola e di discorso[28]. Tuttavia per l'umanista spagnolo la prova più evidente di tale mancanza è nel fatto che essi sono completamente privi di religione. Nel *De anima* leggiamo che la ragione è stata data all'uomo

viene affidata all'intelligenza semplice (ivi, pp. 343, 369). Nell'*Introductio ad sapientiam*, Vives afferma che la mente designa la parte superiore dell'anima dotata di intelletto, memoria, ragione, giudizio e ingegno in virtù della quale l'uomo si distingue dal resto degli animali (*Opera*, cit., vol. I, p. 10).

[25] J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, cit., p. 243; *De prima philosophia*, cit., pp. 193-194.

[26] J. L. Vives, *De anima*, cit., p. 364; *De tradendis disciplinis*, cit., p. 286. Ma si veda anche *De ratione dicendi*, cit., pp. 89.

[27] J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, cit., p. 291. Sull'importanza del concetto di *ingenium* in Vives, cfr. E. Hidalgo-Serna, Ingenium *and Rhetoric in the Work of Vives*, in «Philosophy & Rhetoric», vol. 16, n° 4, 1983, pp. 228-241, il quale ne sottolinea la funzione eminentemente – benché non solo – pratica. A mio parere, la differenza tra *ratio*, *ingenium* e *mens* risulta più sfumata di quanto non vorrebbe lo studioso, ad esempio là dove sottrae all'*ingenium* capacità formale (ivi, p. 230) – che invece abbiamo visto operare nell'aritmetica. Se da un lato Vives attribuisce a ciascuna delle funzioni peculiari, dall'altro vi concede margini di convertibilità sia per via della coincidenza di alcune delle loro funzioni, sia perché ognuna di esse è espressione della parte razionale dell'anima umana. Si veda anche V. Del Nero, *Memoria, ingegno e volontà nel* De anima et vita *di Juan Luis Vives*, in *Ragione e "Civilitas". Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, ed. D. Bigalli, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 237-252.

[28] J. L. Vives, *De anima*, cit., p. 360: «Iam vero, et non loqui illas [*scil.* gli animali bruti] defectum rationis ostendit; nam, si ratione intus ducerentur, quid illis deesset ad loquendum?».

allo scopo di conoscere, essere devoti e amare colui dal quale ci è stata donata, cioè Dio[29]. La matrice religiosa alla base dell'anima razionale è un elemento niente affatto secondario del pensiero di Vives, benché sia difficile ravvisarne una posizione univoca in quanto l'umanista spagnolo talvolta sembra inclinare verso uno scetticismo epistemologico, radicato nell'idea per cui la *scientia* resti preclusa all'uomo a causa del peccato originale, talvolta appare ben meno pessimista a riguardo[30]. Nel *De tradendis disciplinis*, della conoscenza si dice che è in primo luogo lo strumento attraverso cui l'uomo cor-risponde al dono della mente ricevuto da Dio e ritorna alla causa che lo ha creato a Sua immagine e somiglianza; Dio non è solo il fine della conoscenza, ma anche ciò che illumina la mente chiamata a realizzarlo, conducendo per mano il debole e il peccatore: perciò l'uomo della conoscenza non può non essere un cristiano, scortato nell'ascesa alla contemplazione divina da modestia e umiltà, non da superbia o *aviditas sciendi*. In ciò per Vives consiste la religione, vale a dire nell'essere strumento di salvezza, il solo concesso all'uomo per riscattare la propria natura imperfetta, e per questo, anche, *fons pietatis*[31]. Agli animali bruti resta preclusa tale possibilità nella misura in cui mancano di ragione.

4. *Pietro Ramo e la ragione dialettica*

Uno scenario assai diverso troviamo in Pietro Ramo, generalmente indicato come l'ultimo e maggiore esponente della dialettica umanistica. La sua opera condivide con quella di Vives l'esigenza di riformare l'insegnamento delle arti in vista della loro funzione pratico-pedagogica, benché con modalità radicalmente diverse. Tale riforma si può riassumere nel tentativo di appli-

[29] Anche in questo caso Valla sembra essere diretto interlocutore di Vives. Nel medesimo capitolo della *Dialectica* citato più sopra dal valenciano, Valla scrive che l'uomo differisce dagli animali bruti perché è stato creato eterno da Dio a sua immagine e somiglianza, concedendo che esso può ben essere considerato il solo animale razionale a condizione di intendere la ragione una facoltà della mente data all'uomo allo scopo di conoscere e amare Dio: «Hac igitur re a bestiis differimus quod aeterni sumus ad imaginem similitudinemque Dei creati; similes alioquin bestiis, ut sunt sidera luminibus mortalibus. […] Quod si rationem statuerent vim mentis ad divina intelligenda atque amanda (quem in modum videntur mihi fere viri ecclesiastici accipere, non tamen ex verbis sanctis, sed philosophorum hoc vocabulum mutuati), faterer equidem solum hominem compotem esse rationis eumque solum animal rationale. Nunc non talem illi rationem esse statuunt» (*Dial. Disp.*, cit., I, 9, 29-30). In diversi luoghi della sua opera Vives afferma che è la mente, non la ragione, a essere un dono di Dio. Cfr. J. L. Vives, *De ratione dicendi*, cit., p. 93; *De tradendis disciplinis*, cit., p. 243.

[30] Cfr. C. G. Noreña, *Juan Luis Vives*, The Hague, Mārtiņus Nijhofŕ, 1970, pp. 238-253.

[31] J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, cit., pp. 247-248; *De anima*, cit., pp. 330, 359.

care i principi derivanti dalla revisione della logica aristotelica al resto delle discipline, ricorrendo al metodo quale strumento sistematico di questa applicazione: così per Ramo un rinnovamento della pratica dialettica sarebbe valso a rifondare l'intero curriculo delle arti. Proprio dalla dialettica occorre partire allo scopo di comprendere il posto occupato dalla *ratio* all'interno del suo "sistema"[32].

Nelle *Dialecticae institutiones* (1543) la dialettica viene definita *virtus* o *vis disserendi*, e la ragione indicata quale suo oggetto precipuo (*doctrina rationis*)[33]. Il verbo *disserere* non si riferisce all'atto linguistico nel senso del *sermo* che abbiamo visto in precedenza, bensì alla pratica della *disputatio* e della *disceptatio* condotte per mezzo della ragione. Nelle *Institutionum dialecticarum* (1553) troviamo una spiegazione per via etimologica di questi due termini attinta dal *De lingua latina* di Varrone: *disputare* viene da *putare*, ossia pulire, mondare, rendere puro, ovvero, esteso alla ragione, esaminare (*considerari*), riflettere (*meditari*), cioè distinguere le cose vere da quelle false, le utili dalle superflue, le buone dalle cattive; la *disceptatio* invece consiste nel dividere l'argomento oggetto di discussione nelle sue parti costitutive e nel disporlo secondo un certo ordine[34]. Questa prima formulazione segna bene la

[32] Cfr. W. J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958, p. 41. Sulla dialettica di Ramo si veda soprattutto C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968 (riedito presso Napoli, La Città del Sole, 2007), pp. 333-601.

[33] P. Ramo, *Dialecticae institutiones* (in seguito: *Dial. inst.*), Parisiis, ex. Iacobus Bogardus mense Septembri, 1543 (rist. a cura di W. Risse, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964), f. 5; Id., *Dialecticae partitiones* (in seguito: *Dial. part.*), Parisiis, ex. Iacopus Bogardus, 1543, f. C1; Id., *Institutionum dialecticarum libri tres, Audomari Talaei praelectionibus illustrati* (in seguito: *Inst. dial.*), Lugduni, apud Gulielmum Rovillium sub scuto Veneto, 1553, ff. 6, 11-12. Nell'edizione della *Dialectique* del 1555 troviamo *disputer* in luogo di *disserere*, mentre nelle edizioni successive *raisonner* – significati comunque tutti coerenti con la sua idea di dialettica (W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 176-180). Nel *Liber scholarum dialecticarum* (in seguito *Lib. sch. dial.*) leggiamo che la dialettica è «ars bene disserendi, id est disputandi, disceptandi, ratiocinandi» (*Liber scholarum dialecticarum*, in *Scholae in liberales artes*, Basileae, per Eusebium Episcopium et Nicolai F. haeredes, 1569, p. 32, 36), e così in *Dialecticae libri duo, Audomari Talaei praelectionibus, illustrati*, Parisiis, apud Andream Wechelum, 1560, f. 8; mentre nelle *Rhetoricae distinctiones in Quintilianum* (1549): «Dialectica igitur generales humanae rationis vires in cogitandis et disponendis rebus persequatur» (cito da *Arguments in Rhetoric Against Quintilian*, ed. by J. J. Murphy and transl. by C. Newlands, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2010, p. 169). Si veda anche M. T. Cicerone, *Topica*, ed. G. Di Maria, Palermo, L'Epos, 1994 II, 6-8; R. Agricola, *De inventione*, cit., II, 2, pp. 190-191.

[34] P. Ramo, *Inst. dial.*, cit., f. 14; *Dial. part.*, cit., f. 2r; M. T. Varrone, *De lingua latina*, ed. K. O. Müller, Lipsiae, in libraria Weidmanniana, 1833, VI, 7, 63-64. Oltre ai significati di *putatio* riportati da Ramo, Varrone annovera anche quello di "calcolo", da cui *computatio*. Sull'identità di *disserere* e *ratiocinari*, v. P. Ramo, *Lib. sch. dial.*, cit., 46, 35 - 47, 7. Già Adrien Turnèbe, contemporaneo di Ramo e suo oppositore, ammoniva che nell'accezione classica tanto greca quanto latina la dialettica concerne l'uso del *sermo* e non della ragione o del pensiero. A. Turnèbe, *De methodo libellus*, f. 22r, in *Libelli de vino, calore, et methodo nunc primum editi*, Parisiis, apud C. Morellum, 1600; W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 178-180.

distanza della dialettica ramista da quella scolastica e già aristotelica, stante per il discorso a due tra un *opponens* e un *respondens*. Riprendendo verosimilmente una pagina della *Dialectica* di Lorenzo Valla, sempre nelle *Institutionum dialecticarum* Ramo respinge l'etimologia contenuta nelle *Summule logicales* di Pietro Ispano secondo cui "dialettica" deriva da διὰ, cioè "due", e λόγος inteso come "discorso" (*sermo*)[35]. L'elemento di maggior contrasto tra questa definizione e quella di Ramo risiede nel riferimento alla componente discorsiva (*sermo*) e nella sua riduzione a pratica disputatoria, entrambe a svantaggio dell'uso teoretico della ragione che invece l'umanista francese vuole primario[36]. Egli recupera piuttosto la concezione platonica della dialettica nel senso del διαλέγεσθαι, ovvero dell'esercizio della ragione e del pensiero in generale, accezione che ritrova altresì nei testi di Aristotele[37]. Ciò gli consente da un lato di superare la distinzione aristotelica di logica e dialettica, là dove assume entrambe quale manifestazione primaria della capacità critica della ragione, dall'altro di considerare la dialettica anzitutto come *vis*, *virtus*, *facultas*, non come un'*ars* – ossia un prodotto dell'uomo.

A tale scopo Ramo introduce la nozione di "dialettica naturale" (*naturalis dialectica*), stante per l'innata disposizione dell'uomo all'indagine critica, alla ricerca, al calcolo[38]. Essa verrà ripresa nel *Liber scholarum dialecticarum*, dove si distingue tra *logica naturalis* e *logica artificiosa*: mentre questa nasce con la grande opera di sistemazione di Aristotele, la logica naturale è universale e comune a tutti gli esseri umani. Per Ramo, in altre parole, "essere logico" non significa "essere *un* logico", ossia maestro di dialettica, perciò si può dire che tutti i filosofi furono logici e non soltanto quelli che, dopo Aristotele, se ne occupano in quanto disciplina[39]. L'*ars* interviene come mezzo di perfezionamento della dialettica naturale poiché fornisce gli strumenti che insegna-

[35] P. Ramo, *Inst. dial.*, cit., f. 331; *Dialecticae libri duo*, cit., f. 10; Pietro Ispano, *Tractatus called afterwards Summule logicales* (in seguito *Summ. log.*), ed. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, I, 1, e VII, 1; L. Valla, *Dial. Disp.*, cit., III, 1, 3.

[36] Nel passo del *De lingua latina* citato da Ramo, Varrone scrive: «Is sermo in quo pure disponuntur verba, ne sit confusus atque ut diluceat, dicitur disputare» (*De lingua latina*, cit., VI, 7, 63). Verosimilmente, Ramo omette questo passaggio per via della relazione istituita tra *sermo* e *disputatio*.

[37] Cfr. P. Ramo, *Dialectique*, Paris, A. Wechel, 1555, p. 1, 13-24, e soprattutto *Lib. sch. dial.*, cit., p. 35, 13 e sgg.

[38] P. Ramo, *Inst. dial.* cit., f. 20: «Naturalis dialectica vis est rationis mentibus nostris insita, per quam disputamus et ratiocinamur, per quam movemur et excitamur ad inquisitionem et investigationem rerum»; *Dial. inst.*, cit., f. 54. Per Ramo l'*ars* in cui più di tutte trova espressione la dialettica naturale è la matematica, non a caso giudicata affine alla logica. Cfr. R. Goulding, *Method and Mathematics. Peter Ramus's Histories of the Sciences*, in «Journal of the History of Ideas», 67, 1, 2006, pp. 63-85.

[39] P. Ramo, *Lib. sch. dial.*, cit., f. 2, 15-17: «Philosophi quidem omnes logici fuerunt, nec enim sine logica homines, essent».

no il corretto modo di ragionare, ma resta ad essa subordinata in quanto ne è essenzialmente una *imitatio*. Insomma, la capacità di ragionare precede le norme logiche da cui è disciplinata, per questo in ogni essere umano vi è una pre-disposizione al loro apprendimento[40]. Quest'ultimo può essere ostacolato soltanto da pratiche di insegnamento inadeguate o dalla mancanza di chiarezza dei contenuti trasmessi (circostanze evitate per Ramo grazie al metodo), non da una lacuna cognitiva: maggiore è il grado di oscurità di una *doctrina*, minore è la probabilità di recepirla con successo[41].

La subordinazione della *logica artificiosa* alla *logica naturale* è contestuale alla subordinazione dell'arte alla natura. Nella perorazione sul metodo contenuta nella *Dialectique* (1555), Ramo pone l'accento sulla superiorità dell'esercizio pratico delle norme logiche rispetto al loro apprendimento solo teorico (compito riservato specificamente al metodo), e considera una condizione di gran lunga preferibile disporre della pratica senza l'arte che dell'arte senza pratica, giacché il primo caso autorizza che vi siano comunque uomini retti sia nella virtù sia nel giudizio – in forza della "logica naturale", verrebbe da dire –, mentre il secondo restituisce soltanto uomini occupati nelle Scuole[42]. Dunque, se da una parte Ramo respinge la distinzione aristotelica tra logica e dialettica e recupera invece la nozione scolastica di dialettica come *ars artium*, cui spetta di individuare i principi alla base di tutte le discipline, dall'altra la sua posizione non può essere totalmente appiattita su quella scolastica proprio per via della separazione tra arte e capacità di ragionare, tra la norma e la sua condizione di possibilità – tutta a vantaggio di queste[43].

Così per il Maestro parigino essere dotato di ragione è lo stesso che essere dialettico, e in tal senso possiamo dire che la definizione di uomo come *animale razionale* si converte con quella di *animale dialettico*[44]. Da questo punto di vista, egli è in linea con la critica di Vives all'assimilazione valliana del *logos* al *sermo* inteso come pratica linguistica a svantaggio della ragione[45], e tuttavia

[40] P. Ramo, *Inst. dial.*, cit., ff. 20, 65: «Subiectum dialecticae est naturalis rationis exemplar, ut ars ipsa nihil aliud praeceptis suis doceat, nisi quae sit vis humanae mentis in disserendo, quae eius actione, et quae species actionum». Cfr. anche Id., *Dial. inst.*, cit., f. 54; W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 176-177, 180.

[41] Su tale aspetto, cfr. R. Goulding, *Method and Mathematics*, cit., pp. 64-67. Sull'importanza della ragione all'interno di tale contesto, strettamente connesso al piano pedagogico, cfr. W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 193-194.

[42] P. Ramo, *Dialectique*, cit., pp. 135, 9, e 139, 17-25.

[43] Cfr. Pietro Ispano, *Summ. log.*, cit., I, 1; W. J. Ong, *Ramus*, cit., p. 182.

[44] Si veda P. Ramo, *Dial. inst.*, cit., f. 8, 20-21; *Lib. sch. dial.*, cit., ff. 32, 51 - 33, 3; W. J. Ong, *Ramus*, cit., p. 182.

[45] Nell'edizione della *Dialectica* del 1560 Ramo deriva direttamente la parola "logica" da *logos* (*Dialecticae libri duo*, cit., f. 11).

è già oltre il valenciano perché introduce una più netta separazione tra *ratio* e *sermo*. Per Ramo – si è detto – la *ratio* è oggetto esclusivo della dialettica, mentre del *sermo* e dell'*oratio* si occupano la grammatica e la retorica, le quali insegano rispettivamente il corretto utilizzo delle parole e le tecniche stilistiche del discorso[46]. La dialettica opera in primo luogo come esame critico, ricerca, riflessione e, lo vedremo immediatamente, metodo; da questo punto di vista, in essa non vi è alcuna sovrapposizione tra *ratio* e *sermo*. Viceversa, in Vives il *sermo* è oggetto tanto della dialettica quanto della retorica e della grammatica, dove la prima viene detta «scientia de sermone» o «studio sermonis» tesa a stabilire la verità, la falsità o il grado di probabilità di un discorso, mentre il fine della retorica è *docere*, *movere* e *delectare* – in accordo con la tradizione latina[47]. Non è un caso se la critica vivesiana della logica scolastica sia tutta costruita attorno al tema fondamentale della *Dialectica* del Valla, che da un lato attribuisce la causa della corruzione della dialettica alla *imperitia sermonis* e alla sostituzione delle comuni forme linguistiche con un lessico estremamente tecnico, privo di qualunque utilità pratica, dall'altro fa dell'*usus loquendi* e del ritorno al latino degli *auctores veteres* i soli strumenti di rinnovamento per la sua altrimenti irreversibile decadenza[48]. Più in generale, nell'opera di Vives la funzione sociale, culturale e pedagogica del linguaggio mantiene ancora un ruolo di primissimo piano, del tutto in linea con lo spirito dell'Umanesimo italiano del Quattrocento, che nell'amico Erasmo trovava all'epoca il suo massimo rappresentante, laddove in Ramo tale funzione occupa uno spazio assai più ridimensionato[49]. Ciò a mio avviso spiega la differenza delle loro posizioni rispetto al tema del rapporto tra *ratio* e *sermo*.

[46] Cfr. P. Ramo, *Rhetoricae distinctiones in Quintilianum*, cit., p. 184: «Dialectica mentis et rationis tota est, rhetorica et grammatica sermonis et orationis». Alla luce di quanto si sta dicendo, mi pare che la dialettica e la retorica richiedano una maggiore differenziazione di quella ammessa da P. Mack, *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 137-153; W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 270 sgg.; W. Risse, *Die Entwicklung der Dialektik bei Petrus Ramus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 42, 1, 1960, pp. 36-72, p. 41. La distinzione di *ratio* e *sermo* non implica naturalmente la loro totale separazione, essendo la dialettica un'*ars* universale che, soprattutto mediante il metodo, si applica a tutte le discipline, le quali vanno intese in primo luogo come espressioni del *sermo*. Cfr. K. Meerhoff, *"Beauty and the Beast": Nature, Logic and Literature in Ramus*, in *The Influence of Petrus Ramus: Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Science*, ed. by M. Feingold, J. S. Freedman and W. Rother, Basel, Schwabe, 2001, pp. 200-214.

[47] Cfr. J. L. Vives, *In pseudodialecticos*, in *Opera*, cit., vol. III, pp. 40-41; *De tradendis disciplinis*, cit., p. 345; *De causis corruptarum artium*, cit., p. 111; *De ratione dicendi*, cit., pp. 93-94; V. Del Nero, *Linguaggio e filosofia in Vives*, cit., pp. 117-131.

[48] Si vedano C. Vasoli, *Dialettica e retorica*, cit., pp. 214-246, e V. Del Nero, *Linguaggio e filosofia in Vives*, cit., pp. 61-77.

[49] Cfr. V. Del Nero, *The* De disciplinis *as a Model of a Humanistic Text*, in *A companion to Juan Luis Vives*, cit., pp. 177-226, qui pp. 195-208. Sul tema si vedano anche Id., *Linguaggio e filosofia in Vives*, cit., pp. 41-48; E. Hidalgo-

5. *Ragione e metodo*

A questo punto occorre considerare più da vicino il metodo ramista, perno della sua riforma della logica e dell'insegnamento delle discipline. Qui interessa discuterlo limitatamente al rapporto con la *ratio* al fine di rendere conto dell'evoluzione di questo concetto all'interno della dialettica umanistica, che proprio nella *methodus* raggiunge la sua massima espressione. La riforma ramista della logica intende essere in primo luogo un completamento di quella avviata da Agricola nel secolo precedente. Mentre l'umanista olandese si era arrestato alla revisione della topica, cioè la parte della logica dedicata all'*inventio* (secondo la classificazione ciceroniana), per Ramo si tratta di estenderla anche al giudizio[50]. Nella dialettica ramista, il giudizio consiste in una sistemazione del materiale raccolto dall'*inventio* ottenuta tramite il sillogismo, allo scopo di stabilire la verità o la falsità di un'argomentazione. Ad esempio, per sapere se l'uomo sia o meno un essere dialettico, occorre dapprima *trovare* un medio che unisca o separi il soggetto e il predicato; posto che questo temine sia "razionale", si procede col seguente sillogismo: "tutto ciò che è razionale è dialettico; ma ogni uomo è razionale; dunque ogni uomo è dialettico"[51].

La teoria ramista del giudizio è tutta costruita attorno alla nozione di *dispositio*, momento sottratto alla retorica e attribuito alla dialettica (insieme alla memoria e all'*inventio*) cui assegna la funzione di sistemare e organizzare il materiale della conoscenza mediante il sillogismo e il metodo[52]. Il primo istituisce una connessione salda e necessaria tra gli enunciati da cui segue una conclusione avente gli stessi caratteri; il secondo ordina in serie enunciati omogenei – siano essi noti di per sé (assiomi) oppure ricavati dal sillogismo – in modo da procedere da ciò che è primo nell'ordine della conoscenza verso ciò che è meno noto, ovvero dall'universale al particolare, dal genere alla specie[53]. Si prenda ad esempio il metodo dell'insegnamento (distinto dal metodo

Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, Milano, Mondadori, 1992.

[50] Cfr. M. T. Cicerone, *Topica*, cit., II, 6; W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 93, 100 sgg.

[51] P. Ramo, *Dial. inst*., cit., ff. 8, 20-21.

[52] P. Ramo, *Inst. dial*., cit., ff. 191, 328. Nel corso delle varie edizioni della *Dialectica*, Ramo sostituirà *iudicium* con *dispositio* per indicare la seconda parte della logica. Cfr. W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 114, 289. Nella *Dialectique* (cit., p. 85, 15-22), oltre al sillogismo e al metodo troviamo la *enonciation* tra le specie di *dispositio*, stante per un principio innato ed evidente della ragione e fonte primaria della conoscenza (ad. es. il tutto è maggiore della parte). Nonostante alcuni mutamenti susseguitisi nel corso degli anni, la teoria ramista del giudizio conserverà intatta la centralità della funzione della *dispositio*. Cfr. W. J. Ong, *Ramus*, pp. 185-190, 223-224.

[53] P. Ramo, *Dialecticae libri duo, A. Talaei praelectionibus illustrati*, Basileae, apud A. Wechelum, 1569, pp. 465-466; W. J. Ong, *Ramus*, cit., p. 249. Anche la dottrina ramista del metodo – qui riportata secondo la formulazione

della prudenza). Esso mira a conferire un fondamento logico alla divisione e all'insegnamento delle discipline per mezzo di un rigoroso sistema di deduzioni a carattere dialettico-dicotomico: posto che di un'*ars* si conoscano regole, definizioni e divisioni, essa viene distribuita nelle sue parti costitutive e queste a loro volta nelle rispettive componenti, e così via fino ad ottenere una sistemazione completa e in tutto ordinata di ciascuna disciplina.

Così il sillogismo e il metodo diventano le componenti essenziali della logica di Ramo. Entrambi sono espressioni eminenti della ragione, alla quale attribuiscono una *facies* nuova rispetto a quella riscontrata nell'opera di Vives, giacché la *ratio*, in quanto attraverso la *dispositio* penetra in ogni fase del processo logico e gnoseologico, oltre a essere oggetto precipuo della dialettica risulta essere fondamento del sapere: funzione, oltre che facoltà[54]. Se da un lato in Ramo la ragione è ancora la facoltà istituente nessi tra gli enunciati all'interno di un contesto argomentativo, dall'altro tale momento diviene componente di una più ampia e strutturata trama nella quale la *ratio* si dà come sistema: nel concetto di *dispositio* la ragione diviene *razionalità*; nell'ordine delle fasi, metodo. Non stupisce allora se anche il Maestro parigino ponga nella ragione il *discrimen essentiale* tra l'uomo e il resto dei viventi, e segnatamente nella sua capacità di sillogismo e di metodo[55].

Per quanto nell'opera di Ramo vi abbia la sua formulazione più rigorosa, l'inclusione del metodo nell'orizzonte concettuale della *ratio* è un elemento tipico del pensiero umanistico del XVI secolo, che aprirà la strada alla più matura riflessione sul metodo d'età moderna. Lo ritroviamo in Filippo Melantone, Jean Sturm, Adrien Turnèbe – per citare alcuni dei nomi più vici-

contenuta nella stesura finale e commentata della *Dialectica* – conobbe variazioni nel corso degli anni: ivi, pp. 197-205, 245 sgg.; N. W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York, Columbia University Press, 1960, pp. 131-144. Si veda anche P. Ramo, *Dial. inst.*, cit., f. 27.

[54] Cfr. P. Ramo, *Rhetoricae distinctiones in Quintilianum*, cit., p. 169: «Duae sunt universae et generales homini dotes a natura tributae, Ratio et Oratio: illius doctrina dialectica est, huius grammatica, et rhetorica. Dialectica igitur generales humanae rationis vires in cogitandis et disponendis rebus persequatur […]». E nelle *Institutionum dialecticarum* del 1553: «Methodus proprie diciur brevis et compendiaria via, et per metaphoram recta et facilis docendi ratio: ut enim compendia viarum nos eo quo pervenire volumus, facile et expedite deducunt, sic dispositio rerum quae certa via et ratione progreditur, nos ad perspicuam cognitionem propositae rei ducit» (*Inst. dial.*, cit., f. 292).

[55] P. Ramo, *Dialectique*, cit., pp. 118, 1, e 135, 22. Nel *Liber scholarum dialecticarum*, Ramo istituisce un'analogia tra la ragione e il sole sulla falsariga del noto passo della *Repubblica* di Platone: come il sole è unico e identico in tutto l'universo e la sua luce vi si diffonde allo stesso modo, così è la ragione per gli uomini, comune a ciascuno e fonte di conoscenza; anzi, Ramo giudica la *ratio* superiore alla luce del sole perché mentre questa agisce limitatamente alla sfera sensibile, l'altra è in grado di elevarsi fino alle essenze eterne e incorruttibili – senza contare che la luce della ragione risplende parimenti nelle tenebre. Id., *Lib. sch. dial.*, cit., p. 34, 44 e sgg.

ni a Ramo[56]. D'altro canto, è l'ampio dominio semantico della parola *ratio* a consentirne l'accostamento teoretico al concetto di metodo, benché la storia della trasmissione del termine *methodus* nel mondo latino resti di non facile ricostruzione. Così vediamo che Cicerone rende questo lemma (assente nelle sue opere) con l'espressione «via et ratio», come attesta Mario Nizolio nel suo *Thesaurus Ciceronianus*, e che Erasmo li utilizza come sinonimi nel titolo dell'opera *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* nell'edizione basileese del 1519, seguito in ciò, e in maniera sistematica, dal *Novum Organum* (1620) di Bacone nel secolo successivo[57]. Nonostante le elaborazioni cinquecentesche del metodo siano da considerare forme a dir poco embrionali di quelle moderne e diverse da queste quanto a scopi – essendo le prime dirette a una riforma dell'educazione e delle arti, le seconde alla conoscenza della natura –, in esse vediamo nondimeno delineata una importante tappa evolutiva del concetto di *ratio* in età umanistica, ovvero quella in cui il *logos*/*ratio* trionfa sul *logos*/*sermo*, e che nell'opera di Ramo trova la sua massima espressione. Vives si colloca invece al crocevia di tale passaggio, poiché l'assenza di un modello forte di *ratio* nella sua opera consente al linguaggio di occuparvi ancora un ruolo di primo piano, così da risultare assai più vicino a Valla o ad Erasmo di quanto non lo fosse Ramo.

[56] Cfr. F. Melantone, *Erotemata dialectices* (1547), in *Opera quae supersunt omnia*, edd. C. G. Bretschneider e H. E. Bindseil, 28 voll., Halle-Braunschweig, C. A. Schwetschke, 1834-1860, vol. XIII, col. 573: «Methodus est habitus, videlicet, scientia, seu ars, viam faciens certa ratione, id est, quae quasi per loca invia et obsita sentibus, per rerum confusionem viam invenit et aperit, ac res ad propositum pertinentes, eruit et ordine promit»; J. Sturm, *Partitionum dialecticarum libri IIII*, Argentorati, ex. B. F. Chemnicensis, 1571, 168v: dopo aver definito il metodo «tradendarum artium atque doctrinarum ratio» (f. 167v), Sturm scrive: «In doctrinis pernecessarius est ordo, qui μέθοδος dicitur, quae est ratio et via tradendarum artium et disciplinarum. Ordo vero apta est atque concinna a prioribus ad posteriora progressio»; A. Turnèbe, *De methodo libellus*, cit., ff. 3v-4r: «Methodi nomen non unum tantum interpretari sensum, neque unam tantum notionem continere. Nam methodus est doctrina, scientia, disciplina […]. Est et ratio quam sequimur in excogitandis argumentis et rationibus, ut cum vel causas, vel eventa nobis proponimus, similia aut dissimilia […]. Denique etiam ratio et via rerum tradendarum, quae ordinem quendam et collocationem sibi proponit, neque res aut praeceptiones temere confuseque miscet, sed locis distributas divisasque quadam serie et momentis dispositioneque describit, methodus etiam dicitur»; W. J. Ong, *Ramus*, cit., pp. 153 sgg., 232 sgg.; G. Oldrini, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Firenze, Le Lettere, 1997, pp. 37-53, 115-120.

[57] M. T. Cicerone, *Orat*., ed. R. Westman, Leipzig, Teubner, 1980, 33, 116: «In ominibus, quae ratione docentur et via, primum constituendum est quid quidque sit»; Id., *Fin*., ed. Th. Schiche, Leipzig, Teubner, 1915, 1, 9, 29: «Sed ut ratione et via procedat oratio»; M. Nizolio, *Thesaurus Ciceronianus*, Basileae, apud I. Hervagium, 1559, Appendice, *ad vocem*; Bacone utilizza anche *via* o *modus* per indicare il metodo. Cfr. F. Bacone, *Novum Organum* (1620), a cura di M. Marchetto, Milano, Bompiani, 2002, Praef., e I, 6, 8, 37, 61, 95; M. Fattori, *Lessico del* Novum organum *di Francesco Bacone*, 2 voll., Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1980 (ad vocem *Methodus*). Per una ricostruzione filologica della ricezione della parola "metodo" nel mondo latino, cfr. N. W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, cit., pp. 48-77.

Raison et Fortune, de Machiavel à Montaigne

Olivier Guerrier

En plus de l'évidente différence générique et formelle entre leurs œuvres respectives, bien des aspects semblent éloigner la pensée de Machiavel de celle de Montaigne. Et la production critique philosophique française récente a encore insisté sur cet aspect, d'un article de Sylvia Giocanti[1] à l'introduction d'un livre de Pierre Manent[2], entre autres.

Il faut dire que l'opposition trouve un fondement dans les *Essais* eux-mêmes, et notamment le chapitre « De l'utile et de l'honnête » en ouverture du Livre iii, sous la forme du maintien par Montaigne d'une éthique individuelle, envers et contre toute obligation civile. Le contenu du chapitre, pour autant, s'inscrit dans le contexte de l'après Saint-Barthélemy et l'*Anti-Machiavel* d'Innocent Gentillet (1576 également)[3], au temps où pénètrent dans le français les lexèmes de « machiavéliser » et « machiavélisme » et où se construit la vision forcée voire caricaturale du *Prince* notamment, ce dont certains interprètes modernes sont encore parfois tributaires.

Dans les limites de cette communication et de ce colloque, autour du couple « raison » / « fortune », nous entreprendrons pour notre part de révéler certains points de convergence existant entre les deux œuvres, qui proposent chacune des modes de régulation de la « fortune », soit globalement un mode de « rationalité » foncièrement arrimé à l'immanence.

[1] S. Giocanti, « Que peut le politique ? Montaigne face à Machiavel », *Nouveau Bulletin de la Société Internationale des amis de Montaigne*, 2009, V (50), p. 41-59.

[2] P. Manent, *Montaigne – La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014. L'auteur y distingue le Florentin, qui établit une logique de l'action par réformation d'objets et d'autorités déjà constitués, du Périgourdin, qui lui « est contraint de produire l'objet et d'instituer l'autorité au nom desquels il redéfinit notre rapport à la vérité » (p. 19), soit la « vie », « sans loi ».

[3] Ou *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, divisé en trois parties, a savoir, du Conseil, de la Religion & de la Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel*, Genève, Jacques Stoer, 1576.

* * *

> Je n'ignore pas que beaucoup ont été et sont d'opinion que les choses du monde sont gouvernées de telle façon, par la fortune et par Dieu, que les hommes, avec leur prudence humaine, ne peuvent les corriger, ni d'ailleurs y trouver aucun remède ; et c'est pourquoi ils pourraient estimer qu'il n'y a pas à se donner du mal dans les choses, mais à se laisser gouverner par le sort[4].

Si le chapitre xxv du *Prince* rappelle l'omnipotence pour beaucoup de la fortune, il refuse, conformément au titre de celui-ci, « Combien peut la fortune dans les choses humaines, et de quelle façon on peut lui tenir tête » (« *Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum* »), de s'en remettre totalement à elle, et entend même proposer de la dompter par l'image célèbre des dernières lignes de la section, selon lesquelles « la fortune est femme et il est nécessaire, si l'on veut la culbuter, de la battre et de la frapper[5] ». Machiavel la saisit en réalité dans la logique du *ragionare*, de l'*arte dello stato*, exprimés entre autres dans une lettre à Vettori datée du 9 avril 1513, qui fait d'ailleurs plaisamment d'elle le principe de l'œuvre : « […] la fortune a voulu que, ne sachant parler ni de l'art de la laine, ni de l'art de la soie, ni de gains ni de pertes, il me faut parler des choses de l'État (*ragionare dello stato*)[6] ». Ce mouvement, qui va des cas aux règles ou parfois vice-versa, qui en d'autres endroits maintient deux règles en même temps, bref qui ne prétend jamais s'élever au statut de loi, permet néanmoins de prendre les décisions appropriées et de prévoir les actions des autres en se fondant sur l'expérience. Pratique de l'ambassadeur en mission, puis celle du prince lui-même, où la prudence vient se confondre avec la sagesse dans la connaissance des futurs contingents, et où le regard sur l'histoire s'effectue par la *virtù*, qui ajuste la décision à l'occasion pour aboutir à la réussite de son application[7].

Cette gestion du politique est connue, et on aurait en apparence de la peine à en trouver des pendants chez Montaigne – lequel, selon S. Giocanti[8], se rapproche davantage sur ce point des vues de Plutarque ou Tite-Live, qui placent très largement la fortune au-dessus de la *virtù*, ce que justement Machiavel

[4] « *E' non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate, dalla fortuna a da Dio, che li uomini con la prudenza loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno ; e per questo potrebbono iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte* », *Le Prince*, Traduction de J.-L Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, PUF, 2014 [2000], [1], p. 258-259.

[5] *Ibid.*, [25], p. 265.

[6] Machiavel, *Lettres familières*, v, *Œuvres*, Traduction de C. Bec, Paris, R. Laffont, 1996, coll. « Bouquins », p. 1234.

[7] Voir entre autres C. Ion, « Vivre et écrire la politique chez Machiavel : le paradigme du *ritratto* », *Archives de Philosophie*, 2005/3, Tome 68, p. 531-532.

[8] « Que peut le politique ? Montaigne face à Machiavel », *Op. cit.*

dans les *Discorsi* avait refusé lui de soutenir[9]. Les *Essais* semblent donner à leur tour les pleins pouvoirs à la première, qui « se rencontre souvent au train de la raison » selon le titre du chapitre 34 de leur Livre i, qui est souveraine dans toutes les entreprises humaines (médecine, poésie, éloquence, peinture, guerre) d'après le chapitre 24 du même livre, « Divers événements de même conseil », sans compter des déclarations récurrentes, personnelles ou générales, dans les diverses versions du texte, qui instituent sa supériorité sur la « raison », la « force » ou la « prudence » en véritable fil rouge de l'ouvrage. Ainsi :

> [A] […] Je le dois plus à ma fortune qu'à ma raison.
> [B] […] C'est imprudence, d'estimer que l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune.
> [C] […] D'où il advient, si je rencontre louablement en une besogne, que je le donne plus à ma fortune qu'à ma force[10].

De là l'image d'un Montaigne nonchalant, abandonné, qui se « laisse ignoramment et négligemment manier à la loi générale du monde », ou se « laisse aller à corps perdu entre [l]es bras » de la fortune[11], en un mot partisan de cette « mollesse » ou « paresse » *(ignavia)* que réprouvait le chapitre xxiv du *Prince* en tant que cause de la perte de leur principat par certains princes italiens.

Ce dualisme, qui structure l'article de S. Giocanti pour s'infléchir en une opposition entre virilité et féminité, peut pourtant être nuancé. D'abord par un examen attentif de l'expérience à la mairie de Bordeaux décrite dans le chapitre « De ménager sa volonté » (iii.10) des *Essais*. Dès son début est présenté un mode de composition intime teinté de stoïcisme, où la « mollesse » de la partie sensitive de l'âme est compensée par une appréhension plus « dure » des objets extérieurs, qui se résout en une distance sur ce qui ne dépend pas de soi :

> [B] Au prix du commun des hommes, peu de choses me touchent, ou pour mieux dire, me tiennent. Car c'est raison qu'elles touchent, pourvu qu'elles ne nous possèdent. J'ai grand soin d'augmenter, par étude et par discours, ce privilège d'insensibilité, qui est naturellement bien avancé en moi. J'épouse, et me passionne par conséquent, de peu de choses. J'ai la vue claire : mais je l'attache à peu d'objets. Le sens, délicat et mol. Mais l'appréhension et l'application, je l'ai dure et sourde. Je m'engage difficilement. Autant que je puis, je m'emploie tout à moi : Et

[9] Voir *Discours sur la première décade de Tite-Live*, i, 1, *Œuvres*, *Op. cit.*, p. 293-294.
[10] *Essais*, ii, 11, 154 ; iii, 8, 234 ; ii, 17, 484. Nous citons le texte des *Essais* dans l'édition d'André Tournon, Paris, Imprimerie nationale, « La Salamandre », 1998, 3 volumes (orthographe modernisée), à l'exception du point-en-haut, remplacé par les deux points classiques.
[11] *Ibid.*, iii, 13, 437C ; iii, 12, 420B.

> en ce sujet même, je briderais pourtant et soutiendrais volontiers mon affection, qu'elle ne s'y plonge trop entière : puisque c'est un sujet que je possède à la merci d'autrui, et sur lequel la fortune a plus de droit que je n'ai[12].

À cela correspond une attitude dans le cadre des « maniements publics », dont on retient en général les formules chocs qui l'illustrent, sur « le maire » et « Montaigne » qui restent deux, sur le nécessaire écart à préserver entre « se prêter » et « se donner », ou encore entre la « peau » et la « chemise ». Mais le plus intéressant, pour notre propos et sans doute pour les enjeux du chapitre, est le comportement de stricte pratique politique qui a pu en découler lors du mandat municipal de 1582 à 1585. Les pages qui suivent définissent ainsi une conception de l'autorité bien différente de celle qui prévaut à l'époque, notamment dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin (1576) : le magistrat ne doit pas ordonner et régir, donc brutalement innover, mais veiller à « conserver et durer[13] », soit réguler la cité sur la base du « commun consentement » de ses membres à ses usages.

Reconnaissons cependant qu'il s'agit ici d'un tout autre contexte que celui de l'Italie du siècle précédent, et qu'on reste malgré tout assez loin du « volontarisme » machiavélien, ainsi que de la régulation explicite de la « fortune » qu'il implique. Pour retrouver vraiment quelque chose comme cette dernière dans les *Essais*, il convient de replier le regard en direction de leur écriture. À l'image des événements, nos raisonnements sont pour Montaigne gouvernés par la contingence. La fin du chapitre « De l'incertitude de notre jugement » en fait l'épreuve, dans ses versions successives. Prenant à rebours la *doxa* aristotélicienne, l'auteur y décèle la présence du « hasard » dans le domaine le plus finalisé des activités humaines :

> [A] […] Mais à le bien prendre, il semble que nos conseils et délibérations en dépendent bien autant, et que la fortune engage en son trouble et incertitude, aussi nos discours. [C] Nous raisonnons hasardeusement et inconsidérément, dit Timæus en Platon, parce que comme nous nos discours ont grande participation au hasard[14].

Ce qui en bonne logique conduit à considérer aussi les propos des *Essais* comme marqués par une semblable irruption. Point n'est besoin d'en chercher très loin des confirmations : « Je me laisse aller comme je me trouve. Aussi ne sont ce pas ici matières qu'il ne soit pas permis d'ignorer, et d'en parler

[12] *Ibid.*, III.10.334.
[13] *Ibid.*, III.10.365B.
[14] *Ibid.*, I.47.454.

casuellement et témérairement[15] ». À la place d'une « raison » qui fonderait *a priori* le discours et en déterminerait les composantes, un abandon donc au cours des choses et de l'esprit, une manière de jeter « la plume au vent », selon l'expression du chapitre « De la présomption » cette fois :

> [A] […] de quelque côté que je me tourne, je me fournis toujours assez de cause et de vraisemblance pour m'y maintenir. Ainsi j'arrête chez moi le doute, et la liberté de choisir, jusques à ce que l'occasion me presse : Et lors, à confesser la vérité, je jette le plus souvent la plume au vent, comme on dit, et m'abandonne à la merci de la fortune : Une bien légère inclination et circonstance m'emporte […][16].

Assez volontiers présent dans les textes contemporains, le tour métaphorique « la plume au vent » est employé ici dans le cadre d'une rénovation de l'*epochè* pyrrhoniennes, avec primat accordé aux circonstances fortuites. L'image vient de la sorte qualifier une opération mentale qui répond *à un projet sensible au* « casuel » ou à l'« occasion ». Rare dans la langue française avant le xve siècle, le dérivé d'*occasio (« moment favorable », mais aussi « motif, cause »), lui-même dérivé d'occidere (« tomber en avant, tomber devant »), désigne l'événement imprévu.* À ce titre, l'« occasion » met en jeu une conception fragmentaire de la temporalité, sans toutefois impliquer une passivité du sujet : en souvenir du καιρός et de son traitement dans la philosophie notamment[17], elle fait référence avant tout à la conjoncture propice. À la Renaissance, l'iconographie et la réflexion sur la fortune dotent la figure allégorique de l'*Occasio* et ses attributs (la mèche de cheveux, le rasoir, et parfois la balance propre au καιρός) d'une vigueur dont la langue porte également témoignage : Montaigne écrit ainsi dans « Sur des vers de Virgile » : « Jusques aux moindres occasions de plaisir que je puis rencontrer, je les empoigne[18] ». Ce faisant, il évoque le moment crucial où une conjonction est possible entre ce qu'offre l'extériorité et ce que la conscience peut faire fructifier, pourvu qu'elle quitte le rôle de simple observateur pour assumer celui de protagoniste[19].

Il importe en conséquence de donner tout leur poids aux déclarations qui

[15] *Ibid.*, II.10.125A.
[16] *Ibid.*, II.17.516.
[17] Voir Platon, *Lois*, IV, 709b7-8 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, A, 4, 1096a26-27. Sur l'« occasion » en général, voir P.-M. Schuhl, « De l'instant propice », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Janvier-Mars 1962, 1, p. 69-72 ; et *Chronos et Kairos. Entretiens d'Athènes*, 1986, *Diotima*, 16, Paris, Vrin, 1988.
[18] *Essais*, *Op. cit.*, III.5.99B.
[19] Sur l'« occasion » chez Montaigne voir R. Aulotte, « Montaigne et la notion de *kairos* », *Montaigne et la Grèce*, K. Christodoulou (éd.), Paris, Aux Amateurs de livres, 1990, p. 153-163 ; et M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, coll. « Perspectives critiques », p. 59-60.

insistent sur la singularité propre aux *Essais*, qui consiste à introduire la durée dans l'espace du texte, comme l'expose le début du chapitre « Du repentir » :

> Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à lui. Je ne peints pas l'être. Je peins le passage : Non un passage d'âge en autre, ou comme dit le peuple « de sept ans en sept ans » : mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure[20].

À la place des jalons qui découpent d'ordinaire l'existence humaine – les trois âges de l'homme ou le cycle des sept ans –, une approche brusque et saccadée. Instant contre durée, *Kairos* contre *Chronos*. L'objet sera alors envisagé dans la précarité qui lui est inhérente, parce qu'il est pris comme le reste dans la « branloire pérenne », ce qui fait nécessairement obstacle à la mise en histoire, à envisager probablement dans le sens de l'στορία, de l'« enquête ». L'extrait réinvestit sans doute, en la subvertissant aussi, l'opposition du *De inventione* de Cicéron entre le *tempus*, part mesurable de l'éternité en an, mois, jour, nuit, et l'*occasio,* part du temps portant en elle l'opportunité de faire ou ne pas faire[21]. En effet, tout indique la saisie par le sujet de sa matière (« Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à lui »), l'écrit devant s'« accommoder à l'heure » autant que faire se peut, soit consigner au mieux des événements perceptifs.

L'« occasion » n'est pas loin de la « rencontre », elle-même maintes fois convoquée dans les *Essais* ; « rencontre » notamment entre les vicissitudes de l'existence et les exemples livresques, muée en texte selon cette addition autographe à l'*Apologie* :

> [C] Mes mœurs sont naturelles : je n'ay point appelé à les bâtir le secours d'aucune discipline. Mais toutes imbéciles qu'elles sont, quand l'envie m'a pris de les réciter et que pour les faire sortir en public un peu plus décemment je me suis mis en devoir de les assister et de discours et d'exemples : c'a été merveille à moi-même de les rencontrer par cas d'aventure conformes à tant d'exemples et discours philosophiques. De quel régiment était ma vie, je ne l'ai appris qu'après qu'elle est exploitée et employée. Nouvelle figure : Un philosophe imprémédité et fortuit[22].

Or, cette « rencontre » possédait un équivalent dans le lexique et l'œuvre machiavéliens, ce que montre ce passage des *Discorsi* :

[20] *Essais*, *Op. cit.*, III.2.43B.
[21] Voir *De inventione*, I, 26-27.
[22] *Essais*, *Op. cit.*, II.12.343.

> Les sages ont coutume de dire, non par hasard ni sans raison, que celui qui veut prévoir l'avenir doit considérer le passé. Car toutes les choses ont constamment un rapport avec le passé (*tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi*). Cela provient de ce que, faites par les hommes qui ont et eurent toujours les mêmes passions, il faut nécessairement qu'elles obtiennent les mêmes effets[23].

Bien entendu, le rapport entre les temps n'est pas celui qui existe entre les paroles d'autorité et les mœurs d'un particulier. Cependant, il est question dans les deux séquences d'une heureuse coïncidence, encore thématisée autrement par Machiavel un peu plus haut dans l'œuvre :

> J'ai souvent constaté que la cause de la bonne ou de la mauvaise fortune consiste à adapter son comportement aux circonstances (*riscontrare il modo del procedere suo con i tempi*) […]. Celui qui se trompe le moins et a la fortune propice, est, comme je l'ai dit, celui qui adapte son comportement aux circonstances (*che si riscontra (come ho detto) con il suo modo il tempo*)[24].

Le verbe « *riscontrare* » évoque cette fois la relation entre une manière d'agir et les circonstances, que le chapitre XXV du *Prince* désigne sous l'expression de « qualité des temps », dans un autre extrait célèbre :

> Je crois aussi qu'est heureux celui dont la façon de procéder rencontre la qualité des temps et que, semblablement, est malheureux celui dont les procédés ne s'accordent pas avec les temps[25].

Adaptation permanente au monde pour le prince, adaptation des « traits de la peinture » à un individu mouvant dans les *Essais*, par glissement du *dictum* au *modus*, de la « matière » à la « manière », du plan référentiel dans l'œuvre du Secrétaire au plan réflexif dans celle de Montaigne – même si la première joue aussi sur le plan pragmatique[26], ne serait-ce que parce que l'*arte* qu'est *Le Prince* se veut la preuve même qu'on peut réguler la fortune. L'ensemble des écrits de Montaigne sont en tout cas concernés eux par une « errance réfléchie[27] », une « mise en rôle » des produits hasardeux de l'esprit, dans le

[23] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *Œuvres*, *Op. cit.*, III, 43, p. 455.

[24] *Ibid.*, III, 9, p. 397.

[25] « *Credo anchora che sia felice quello che riscontra il modo del procedere suo con la qualità de' tempi : e similmente sia infelice quello con il procedere suo si discordano e tempi* », *Le Prince*, *Op. cit.*, [11], p. 260-261. Voir aussi la lettre envoyée en 1506 à Giovan Battista Soderini, communément nommée les *Ghiribizzi al Soderini* (« Caprices à Soderini »), traduite dans l'édition ici citée, p. 385-388.

[26] Voir ainsi, sur l'énoncé essentiel « *la verità effettuale della cosa* » en tant qu'« événement linguistique », de J.-L. Fournel, « La 'vérité effective de la chose' chez Machiavel : dynamiques de la vérité », *La vérité*, Actes du Colloque annuel de l'Institut Universitaire de France (Toulouse, avril 2013), O. Guerrier (éd.), Saint-Etienne, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2013, p. 29-42 ; ou encore, cette fois sur « *discorrere /discorso* », du même, dans l'introduction de l'édition du *Prince*, *Op. cit.*, p. 58-59, ainsi que de L. Gerbier, *La raison inquiète*, Synthèse pour l'Habilitation à Diriger les recherches, ENS de Lyon, 10.01.17, p. 38-39.

[27] Voir notre article « 'La plume au vent' – L'errance réfléchie », *BSIAM*, n°55, Paris, Classiques Garnier, 2012-1, p.

jeu combiné du lâcher prise et du ressaisissement, qui ne fausse pas ce que ces derniers ont de capricieux et de subjectif, dans l'espoir qu'une instance complice saura les valider, c'est-à-dire leur conférer la seule consistance qui vraiment leur convienne.

* * *

Mais, se demandera-t-on pour conclure, la « raison » a-t-elle encore une place dans tout cela? Sur les décombres du *logos* et avant le rationalisme classique, Montaigne invente un mode de gestion de ses « fantaisies », ce un peu après que Machiavel a conçu son *ragionare*, lui-même antérieur au triomphe de la « raison d'état » de Botero. Ce qui tendrait à inscrire les deux penseurs dans un « moment Renaissance », celui d'une « rationalité » critique, « inquiète[28] », poreuse à son Autre, et que viendront remplacer les formes de « rationalisation » des époques suivantes.

91-104, et plus largement le chapitre 2 de notre ouvrage *Rencontre et reconnaissance – Les Essais ou le jeu du hasard et de la vérité*, Paris, Classiques Garnier, 2016, coll. « Etudes montaignistes » n°64.

[28] Voir de nouveau, et cette fois en entier, L. Gerbier, *La raison inquiète*, *Op. cit.*

Giordano Bruno, la magia e i limiti della ragione

Maurizio Cambi

1. *Alla ricerca del vero mago*

«Magus» – nella ristretta comunità dei filosofi – «significat hominem sapientem cum virtute agendi»[1]. La lapidaria definizione di Giordano Bruno si legge nelle prime pagine del *De magia naturali*, l'opera concepita dal Nolano per spiegare i fondamenti teorici che giustificano l'efficacia delle prassi magiche.

Prima di illustrare i vari aspetti dei fenomeni arcani e dei mezzi idonei a realizzare effetti sorprendenti (i *vincula*), Bruno si propone di fugare le ambiguità e contrastare i pregiudizi deformanti, non solo nella visione popolare, la figura e l'azione del mago.

Il secolo avvolto dalle tenebre in cui sente di vivere, ha assunto sempre più la connotazione di un mondo *rinversato* dove ignobili ciarlatani sono scambiati per potenti taumaturghi e asini illetterati vengono insigniti col lauro accademico. A causa della confusione regnante nelle menti[2] – denuncia malinconicamente Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante* – soltanto pochi sono ormai in grado di distinguere il vero dal falso.

L'immane compito di rimettere nei cardini un mondo sgangherato potrebbe tuttavia apparire realizzabile se si richiamassero in vita quelle pratiche antichissime adottate dagli Egizi con ineguagliabile perizia per «farsi familiari, affabili e domestici gli dèi»[3]. Purtroppo, si è quasi persa la memoria di quei venerandi saggi, conoscitori dei modi per salire fino «a l'alto della divinità»,

[1] G. Bruno, *La magia naturale*, in Id., *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000, p. 167.

[2] Cfr. A. Masullo, *Il confusissimo secolo*, in Id., *Giordano Bruno maestro di anarchia*, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2016, pp. 17-44.

[3] G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, edizione a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000, p. 632.

percorrendo «la medesima scala di natura […] per la quale la divinità descende sino alle cose minime per la comunicazione di se stessa»[4].

Nel caliginoso tempo presente, immemore dei fasti di quella lontana età aurea della magia e della civiltà, il sedicente mago è, generalmente, uno dei numerosi impostori – indovini, oracoli, incantatori, invocatori di spiriti *etc.* – che trovano incarnazione nel goffo negromante Scaramuré, inventato da Bruno per la scena del *Candelaio.* Questi millantatori gettavano un profondo discredito sulla magia, truffando il volgo credulo nei borghi e nei mercati dove propagandavano con successo i risultati "miracolosi" di formule e pozioni.

Un sistematico tentativo di screditare la magia era, inoltre, condotto dal clero di parte cattolica e protestante. I predicatori, timorosi che i decantati effetti di quelle ritualità misteriose facessero lievitare la tracotanza umana e ridimensionassero il ruolo di Dio onnipotente, sconfessavano e condannavano indifferentemente tutti coloro che si dedicavano alle arti occulte. Anche chi basava la capacità di realizzare effetti straordinari su un solido impianto teorico e un approfondito studio delle cause naturali, si vedeva equiparato – nella descrizione denigratoria resa «da quei bardocuculli quale fu l'autore del libro intitolato *Il martello delle streghe*» e riproposta nei «catechismi di preti ignoranti e vaneggianti» – a «un qualunque balordo scellerato, che dal rapporto, o addirittura dal patto, con un demone malvagio è messo in grado di danneggiare o di giovare»[5].

Il mago-sapiente di cui parla Bruno esercita, per propria scelta, un'arte esclusivamente operante all'interno del perimetro della natura[6]. Pertanto egli è disinteressato alle seduzioni di un potere anche illimitato, ottenuto mediante invocazioni di angeli e demoni; entità verso le quali, quindi, non contrae debiti né obbligo di restituzioni. Un'arte esercitata in modo indipendente, fondata sulla conoscenza più intima delle forze agenti nel cosmo, da lui, poi, indirizzate affinché producessero «cose mirabili con la sola unione dei princìpi attivi e passivi, come fanno medicina e alchimia, ciascuna nel proprio genere»[7].

Il mago di Bruno – per precisarne la nobile discendenza – è l'ultimo erede di una tradizione della quale hanno fatto parte: «i trismegisti presso gli Egizi,

[4] *Ibid.*
[5] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 167.
[6] Cfr. S. Bassi, *Metamorfosi della magia in Giordano Bruno*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di F. Meroi e E. Scapparone, Firenze, Olschki, 2007, vol. II, pp. 384-385; ed anche N. Tirinnanzi, *Eroi e demoni tra Ficino e Bruno*, ivi, pp. 405-406, 411.
[7] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 167.

i druidi presso i Galli, i gimnosofisti presso gli Indiani, i cabalisti presso gli Ebrei, i magi (il cui capostipite è Zoroastro) presso i Persiani, i *sophoi* presso i Greci, i sapienti presso i Latini»[8].

2. *La conoscenza del mago*

Dopo aver distinto il vero mago dai simulatori in mala fede, Bruno passa a descrivere i tipi dell'arte arcana, analizzandone singolarmente lo statuto e i caratteri distintivi. Un'analisi colta che individua nella magia naturale l'unica forma legittimamente praticabile grazie all'impegno delle sole facoltà umane. Nel corso di un interrogatorio, durante la fase istruttoria del processo romano, Bruno spiegò agli inquisitori che essa – l'*assolutamente magia* – «non è altro che una cognitione dei secreti della natura con facoltà d'imitare la natura nell'opere sue e fare cose maravigliose agl'occhi del volgo»[9].

La deposizione è pienamente coerente con la definizione di "mago" resa nel *De magia naturali* e può essere intesa come esplicazione di essa. Infatti, i *magnalia* sono prodotti dal mago solo se è *sapiente*; se, cioè, possiede un grado di «cognitione» tale da consentirgli di individuare le potenze latenti «che sono nel grembo della natura»[10]. Successivamente, egli dovrà scoprire quali sono i nessi «secreti» regolanti intimamente i rapporti intercorrenti tra le *res naturales*. Infine – è la fase in cui il *sapiente* diventa *agente* – imparerà a liberare le virtù intrinseche degli enti e *maritarle* (avrebbe detto Giovanni Pico della Mirandola)[11] per ottenere gli esiti desiderati.

La magia deve imitare la natura fino a farsi sua *socia*[12]. Solo allora, per il mago-sapiente si svelano i misteri più riposti che gli permetteranno di sostituirsi alla natura stessa. Giungerà perfino a «governarla e dirigerla»[13] per suscitare quelle «cose maravigliose», stupefacenti per la massa.

[8] Ivi, p. 161.

[9] Cfr. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 275.

[10] G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 635. Cfr. anche Id., *Le ombre delle idee*, in G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2004, tomo I, p. 49.

[11] G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, edizione a cura di A. Biondi, Firenze, Olschki, 1995, p. 118: «13. Operare magia: è, semplicemente, maritare il mondo».

[12] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 267. Cfr., al proposito, L. Spruit, *Magia: socia naturae. Questioni teoriche nelle opere magiche di Giordano Bruno*, in «Il Centauro», n°. 17-18, 1986, pp. 146-169.

[13] G. Bruno, *Il sigillo dei sigilli*, in Id., *Opere mnemotecniche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2009, tomo II, p. 267.

Per realizzare tali ambiti obiettivi sembra siano sufficienti solo le facoltà del soggetto e le innumerevoli virtù custodite negli enti naturali.

Bruno – come detto – esclude dal suo orizzonte la magia *transnaturale o metafisica* (senza mai negarne l'esistenza e la pratica diffusa) perché giudica la richiesta dell'aiuto satanico un'abdicazione alla propria autonomia. Chi divorato dalla vanità invoca i demoni "presta" la «propria persona» al maligno che di essa necessita per manifestarsi e operare. Il presunto mago, in tal modo, «diviene vaso e strumento» di un potere altrui e soltanto in apparenza si mostra «dotato di una sapienza» che, in realtà, non gli appartiene. L'effimera scienza così ottenuta si dissolverà in fretta (o potrà essere eliminata con l'assunzione di «un semplice farmaco»). È la *magia desperatorum* invocata da uomini meschini, i quali, per la loro improvvida sete di potenza, sono destinati a diventare «ricettacoli di cattivi demoni»[14].

Insomma: Bruno non è disposto a pagare l'alto prezzo di un patto con Mefistofele – come invece accettò di fare il dottor Faust di Marlowe – per diventare «bravo come Agrippa che stupì l'Europa coi suoi fantasmi»[15]. Il Nolano è interessato a una magia che abbia come prima finalità l'uomo, una magia finalizzata a "ringiovanire il mondo"[16] e a istituire una universale *civil conversazione*. Trascurabili sono per lui i prodigi il cui segreto è svelato nel libro magico studiato con abnegazione dal dottore di Wittenberg: le formule da ripetere per ottenere «oro», i cerchi da disegnare per provocare «tuoni turbini tempeste lampi» e i richiami per far «apparire uomini armati» pronti a eseguire ogni ordine loro impartito dal negromante[17].

3. *Le ragioni del mondo e la ragione del mago*

Il rifiuto bruniano di ausili metafisici equivale a un'orgogliosa affermazione dei poteri umani. Per il filosofo, la mente rappresenta una risorsa inestima-

[14] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 163. Si veda anche Id., *La lampada delle trenta statue*, in Id., *Opere magiche*, edizione a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000, p. 937. Cfr., al proposito, S. Bassi, *La magia in Giordano Bruno*, in *Storia d'Italia*. Annale XXV: *Esoterismo*, a cura di G.M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2010, p. 242.

[15] C. Marlowe, *Il Dottor Faust*, edizione a cura di N. D'Agostino, Milano, Mondadori, 1983, p. 41.

[16] S. Bassi, *La magia in Giordano Bruno*, cit., p. 234; L. Salza, *Metamorphose de la* Physis. *Giordano Bruno: infinité des mondes, vicissitudes des choses, sagesse héroïque*, Naples-Paris, La città del Sole - Vrin, 2005, pp. 498-502; M. Ciliberto. *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Milano, Adelphi, 2020, p. 549.

[17] C. Marlowe, *Il Dottor Faust*, cit., p. 69.

bile[18]. Può, ad esempio, scoprire su quali principi è retto il mondo, quali leggi sovrintendono alla costituzione e allo sviluppo degli enti. Può ricostruire la fitta rete che lega tutte le *res naturales* grazie al comune denominatore dello *spiritus universalis* e scegliere come e in quale segmento di questa smisurata ragnatela, inserire il proprio intervento.

Nell'*Epistola esplicatoria* dello *Spaccio de la bestia trionfante*, Bruno introduce il tema «dell'eterna sustanza incorporea […] che non può esser suggetto de dessoluzione». Essa, «principio efficiente ed informativo» dell'intera realtà, «ordisce la tela, intesse le fila, modera le tempre, pone gli ordini, digerisce e distribuisce gli spiriti, infibra le carni, stende le cartilagini, salda l'ossa, ramifica gli nervi, incava le arterie, infeconda le vene, fomenta il core, inspira gli polmoni, soccorre a tutto di dentro […]». Nella materia, in cui pulsa una vitalità perpetua, vige il principio per cui si possono perfino «tener uniti gli contraii elementi» e «contemperar insieme come in certa armonia le discordanti qualitadi»[19].

L'ordito cosmico è regolato da un ordine inalterabile. Gli enti naturali sono caratterizzati da un'inclinazione a intrattenere con le altre realtà rapporti governati da attrazione e repulsione. Paolo Rossi ha scritto che «nel mondo di un mago del Rinascimento amore e odio, simpatia e antipatia non riguardano solo gli esseri umani né sono termini applicabili solo alla psicologia»[20]. Il cosmo dei neoplatonici, ove tutto vive e sente, è paragonabile a un enorme animale[21], le cui parti (astri, piante, metalli *etc.*) sono attraversate – secondo un'antichissima tradizione (avente la sua radice in Empedocle ma che nel tempo si arricchisce di motivi stoici, gnostici, ermetici) – da pulsioni in tutto simili a quelle degli uomini[22]. Al principio generale, garante della conservazione dell'«essere vivente unico» enunciato da Plotino («naturalmente esiste armonia tra le nature simili e opposizione tra quelle dissimili»)[23], Bruno aggiunge che

[18] Cfr. M. Matteoli, *ad vocem:* raggione, in *Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, dir. scientifica di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2014, vol. II, pp. 1630-1631.

[19] G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 466.

[20] P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006, p. 39 (si veda anche p. 30); cfr. anche M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 421.

[21] Cfr. S. Gómez López, «Tellus animal magnum». *Storia filosofica di una metafora*, in «Intersezioni», a. XIX, n° 2, 1999, pp. 185-207.

[22] N. Tirinnanzi, *I* Libri Physicorum Aristotelis *e la riflessione magica di Bruno*, in Ead., *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, a cura di E. Scapparone, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p. 148.

[23] Plotino, *Enneadi*, edizione a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, Torino, Utet, 1997, vol. II, p. 635.

> non ogni cosa è adatta ad essere passiva rispetto ad ogni altra […] per cui l'acqua si mescola con l'acqua e l'acqua si confonde con altra acqua, per somiglianza o affinità o omogeneità di composizione, sicché, una volta avvenuta l'unione, nessun artificio può separare l'una dall'altra […]. È impossibile, invece, mescolare olio e acqua, perché le particelle dell'olio aderiscono e si compattano l'una all'altra quasi avvinte da un amore reciproco, per cui non possono né penetrare né essere penetrate dalle particelle d'acqua[24].

Perché si possa «mantenir la composizione d'uno animale» è, quindi, ineludibile il rispetto della *ratio naturae* da parte del mago intento a mescolare forze e proprietà delle cose: egli deve prioritariamente conoscere tutti i "sentimenti" degli enti naturali per non incorrere in errori che pregiudicherebbero le sue operazioni.

> Contempla, in tutti gli esseri viventi – raccomanda il Nolano nel *De vinculis in genere* – l'amicizia e l'inimicizia, la simpatia e l'antipatia, la somiglianza e la diversità e le loro circostanze, e passa poi a confrontare, secondo un certo ordine ed analogia, le realtà particolari ed individuali singolarmente prese all'interno della specie degli altri esseri viventi, una per una e poi tutte insieme; infine, le specie di tutte le altre cose: comprenderai così quale varietà e disponibilità di vincoli ti occorra[25].

Chi «non ispira e conforma la sua prassi a questi principi» – si legge nel *De rerum principiis et elementis et causis* – «non può portare a compimento alcuna operazione se non per caso»[26].

4. *Il sogno del mago e le facoltà della mente umana*

Un vincolo stretto dal mago bruniano per "annodare" energie e uomini alla propria volontà, si configura come il distillato di un complesso processo avviato imprescindibilmente con lo studio dei fenomeni naturali[27]. Non a

[24] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 255. Bruno opera una distinzione tra "la magia naturale" e "la magia naturale propriamente detta". La prima forma di *praxis* si limita a coniugare i principi attivi e quelli passivi, mentre la seconda è «quella che deriva dalla capacità di antipatia e simpatia degli enti, come nel caso di quelli che respingono, trasformano e attraggono, quali, ad esempio, le specie del magnete e simili, le cui operazioni non sono riconducibili alle qualità attive e passive, ma tutte vengono riferite allo spirito, ossia all'anima radicata nelle cose» (ivi, p. 163).

[25] G. Bruno, *I vincoli in generale*, in Id., *Opere magiche*, cit., p. 471. Cfr. in proposito S. Bassi, *Il vincolo di Cupido. La magia e il mago*, in Ead., *L'incanto del pensiero. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. 36-38.

[26] G. Bruno, *I principi delle cose*, in Id., *Opere magiche*, cit., p. 693.

[27] «Sa ben vincolare, quindi, chi conosce caratteristiche e proprietà di tutto ciò che esiste, o – quantomeno – la natura, la disposizione, l'inclinazione, la condizione, l'utilità e lo scopo della specifica realtà da sottoporre a vincolo» (G. Bruno, *De vinculis*, cit., p. 429). Su questo tema, si veda: E. Scapparone, *Magia, politica e filosofia nel* De

caso, il *De vinculis* inizia con una perentoria prescrizione: «è necessario che chi deve operare sulla realtà facendo uso di vincoli possieda in un certo modo una teoria universale delle cose, per essere in grado di avvincere l'uomo, che di tutte le cose è, per così dire, la ricapitolazione»[28]. E poco oltre, nella stessa opera, Bruno riafferma la legittimazione a compiere l'operazione magica soltanto per «qui universi rationem habet»[29]. Può darsi che, scrivendo queste parole, Bruno parlasse di sé considerandosi un individuo eccezionale[30].

In effetti, la definizione non sembra tener conto dei limiti connaturati alla condizione umana. Chi, tra gli uomini comuni, sarebbe in grado di incamerare tutte le infinite informazioni relative agli enti naturali i quali, per di più, mutano di continuo sottomessi come sono alla legge e al ritmo della «magnifica vicissitudine»[31]?

La mente umana (compresa quella del mago) apprende seguendo «quattro gradi in cui sono scandite le potenze cognitive, così da ascendere senza errore dal senso, che concerne i corpi, alla fantasia, che concerne i simulacri dei corpi; da questa all'immaginazione che concerne i contenuti dei simulacri, e da qui all'intelletto, che medita sulle nature comuni ai singoli contenuti»[32]. Le molteplici funzioni della ragione, poi, completano le operazioni della mente (astrazione, valutazione, comparazione, discernimento *etc.*)[33] che conducono l'uomo ad un passo dal vero. Non alla piena conoscenza perché, "circoscritto" dalla propria natura – come Bruno scriveva già nel *De umbris idearum* –, l'uomo si ferma sulla soglia dell'ombra[34].

vinculis, in *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*, Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), a cura di N. Pirillo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 55, 57-58.

[28] G. Bruno, *I vincoli in generale*, in Id., *Opere magiche*, cit., p. 415.

[29] Ivi, p. 428. Su questa tema, si veda M. Ciliberto, *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, cit., pp. 553-570.

[30] P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, cit., p. 30: «Da sempre la magia ha a che fare con miracoli, con cose inaudite e stupefacenti e meravigliose, da sempre si incarna in uomini che pensano a se stessi come tre volte uomini o ritengono di essere (come Bruno riteneva) messaggeri celesti, inviati sulla Terra, capaci di librarsi in alto, verso la Verità e la Luce, lasciando attoniti i semiuomini o i comuni mortali (come Bruno ancora riteneva)».

[31] G. Bruno, *De gl'eroici furori*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 772. Ne *Le ombre delle idee* (cit., p. 51), il Nolano aveva scritto che la «quiete stabile o stasi non persevera a lungo in quanti vivono secondo i ritmi della natura».

[32] Cfr. G. Bruno, *Il sigillo dei sigilli*, cit., pp. 209-211. Cfr. al proposito M. Matteoli, *ad vocem:* raggione, cit., pp. 1630-1631.

[33] G. Bruno, *Le ombre delle idee*, cit., pp. 55-57; Id., *Esposizione dei trenta sigilli*, cit., pp. 107, 111, 121.

[34] G. Bruno, *Le ombre delle idee*, cit., p. 45: «[…] in ragione della sua facoltà, l'animo è reso partecipe del bene e del vero, e se pure non ha tanta forza da essere immagine di quello, è tuttavia a sua immagine, mentre il cristallo diafano che è proprio dell'anima, limitato dall'opacità che è l'essenza del corpo, sperimenta una traccia labile dell'immagine nella mente dell'uomo, per quanto l'appulso può spingerlo ad essa; ma nei sensi interni e nella

Tutte le capacità si rivelano preziose per orientare l'uomo nel mondo ma insufficienti per quel sapere pansofico indispensabile per il mago che intenda dominare e volgere a proprio vantaggio, le potenti *virtutes* presenti nelle *res*. Ammirevole è la sua continua tensione a scoprire i segreti del funzionamento dei più minuti gangli del tessuto naturale; irrealistico che egli possa svelarli tutti[35].

Tuttavia Bruno opera per superare ogni impedimento e realizzare il sogno del mago. Pertanto, mette a punto varie strategie per potenziare le singole facoltà della mente. Ad esempio, una parte cospicua della sua produzione è dedicata alle modifiche della vetusta *Ars memoriae* e ai commentari alle arti combinatorie di Raimondo Lullo; opere concepite con l'intento di ampliare il «granaio»[36] della memoria dove si conservano le cognizioni già conseguite. Al lettore dell'*Explicatio triginta sigillorum*, il Nolano raccomanda lo studio del suo trattato, utilissimo «per l'invenzione, la disposizione e la memoria di ogni scienza e disciplina». Chiunque (se di buona volontà), imparando a usare il metodo, sarebbe stato condotto «con successo ad organizzare tutte le operazioni dell'animo e a trattenerne i significati»[37].

Non meno continui sono i tentativi del filosofo di accrescere la produttività dell'immaginazione mediante la prescrizione di esercizi specifici. Le immagini traducono concetti e fenomeni offrendosi quale insostituibile nutrimento della mnemotecnica che, a sua volta, ha il compito di fornire con fluidità i materiali al ragionamento. «Non possiamo condurre a compimento alcuna operazione conveniente alla nostra natura» – ricorda Bruno – «se non mediante certe forme e figure, che i sensi esterni concepiscono a partire dagli oggetti sensibili che i sensi interni dispongono e ordinano»[38].

Bruno sembra ritenere possibile superare, collocando e ricombinando di continuo nella mente i dati esperiti (e tradotti in immagini), la frammentarietà e la labilità della conoscenza. In proposito, Rita Sturlese ha scritto che per il Nolano

ragione – dai quali siamo circoscritti, vivendo la vita degli esseri animati – non sperimenta altro che l'ombra». Si veda, su tale tema, anche p. 81 e anche quanto il Nolano scrive ne *Il sigillo dei sigilli*, cit., pp. 211-213, 217-219.

[35] Cfr. H. Gatti, *Scienza e magia nel pensiero di Giordano Bruno*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, Firenze, Olschki, 2004, pp. 310, 313.

[36] G. Bruno, *La composizione delle immagini, dei segni e delle idee*, in Id., *Opere mnemotecniche*, cit., tomo II, p. 543. Sulla mnemotecnica bruniana, oltre ai saggi "classici" di A.F. Yates, P. Rossi e R. Sturlese si veda l'eccellente recente monografia di M. Matteoli, *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Pisa, Edizioni della Normale, 2019.

[37] G. Bruno, *Esposizione dei trenta sigilli*, cit., p. 35.

[38] G. Bruno, *La composizione delle immagini, dei segni e delle idee*, cit., p. 511. Sulla relazione tra memoria e immaginazione si veda quanto Bruno scrive ne *Le ombre delle idee*, cit., pp. 185-193.

l'universo della memoria-fantasia, con le sue immagini costruite per dare evidenza ai concetti di una ragione, che non "abita il campo della verità", e per rinvigorire una memoria minacciata costantemente dall'oblio, si rivela mappa dell'universo esteriore ed un potente strumento conoscitivo; questo, da ombra occultatrice della divinità, mondo dell'inganno e dell'illusione, del dileguarsi degli enti come vanità, si svela mirabile immagine in cui la divinità "si contempla e specchia come il sole nella luna" (*Furori*, II, 2)[39].

5. *Il magnete e la «raggione discussiva»*

La ragione offre il suo ingente contributo al progetto titanico di acquisizione della «teoria universale delle cose». Essa deve affrontare un compito arduo perché alcuni aspetti della realtà non sono valutabili con l'adozione delle categorie di cui usualmente la ragione si avvale: «similitudine, proporzione, ordine e simmetria»[40]. Criteri idonei a favorire la conoscenza e il giudizio a patto che a essere indagati siano fenomeni "misurabili", esperibili mediante i sensi. La ragione, infatti, quando esamina la manifestazione di impalpabili forze, virtù, energie *etc*., sembra perdere parte della propria "prensilità". Ciò rappresenta un problema per la prospettiva magica di Bruno: infatti, se il sapiente, nonostante gli sforzi, accumula "solo" una conoscenza ampia (ma non universale), la potenza del mago risulta diminuita.

Ciononostante, Bruno tenta (per quanto possibile) di attivare la ragione allo scopo di reperire, per ogni evento, una causa[41].

Sarà giovevole fare qualche esempio per illustrare i modi di procedere del filosofo. Nel *De magia naturali*, il Nolano s'interroga sui principi stimolanti l'attrazione tra i corpi. In quattro diverse situazioni, la duttilità della ragione è messa alla prova: infatti, talvolta essa può operare avendo a disposizione gli elementi necessari per emettere un giudizio, talaltra, invece, deve orientarsi con pochi o, addirittura, in assenza di requisiti.

Nella prima situazione (la più agevole da affrontare sulla base dei principi enunciati dal Nolano), il mago può operare sulla realtà "assecondando" l'ordine naturale perché, dopo aver studiato le proprietà degli elementi, è diventato esperto nel riconoscere le ragioni del movimento di avvicinamento reciproco

[39] R. Sturlese, *Commento* al *De umbris idearum*, in G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., tomo I, p. 578. Cfr. anche N. Tirinnanzi, *Commento* a *Il sigillo dei sigilli*, in G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., tomo II, p. 444.

[40] G. Bruno, *Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 299.

[41] Sui tentativi bruniani di spiegare le dinamiche e gli effetti delle *virtutes occultae*, si legga quanto scrive N. Tirinnanzi nel saggio dal titolo: *I* Libri Physicorum Aristotelis *e la riflessione magica di Bruno*, cit., pp. 146-149. Cfr. anche P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, cit., p. 38.

dei corpi: cioè, se esso avviene per consenso («le cose simili vengono trascinate dalle simili e le concordi dalle concordi») o per forza (quando «il contrario viene attratto dal contrario per la vittoria di quest'ultimo, perché non può sfuggirgli»)[42].

Nella seconda contingenza, il mago cerca il principio per cui il ferro è attratto dal magnete[43]. Questa volta, però, il caso specifico non è di facile risoluzione poiché si tratta di una «specie di attrazione che i sensi non possono percepire». La causa del movimento del metallo verso la calamita non può essere dedotta dall'analisi delle loro intrinseche caratteristiche, né attribuita «al vuoto o a cause simili». In questa circostanza, la «raggione discussiva»[44] "pesa" le varie motivazioni tese a chiarificare la dinamica del fenomeno, scartando quelle infondate e fantasiose. Impossibilitata a individuare un principio inconfutabile, essa ripiega sulla spiegazione teorica più probabile. «Accade, infatti, che quando gli atomi di un genere si avvicinano e si fanno incontro vicendevolmente agli atomi di specie simile o affine o generativa, allora si accende l'appetito o l'impulso di un corpo verso l'altro, così che, poi, la totalità vinta si muove verso la totalità più potente»[45]. Se il calore dei corpi aumenta (con lo strofinamento del magnete o dell'ambra), la forza attrattiva diventa più intensa perché il caldo «determina un maggior efflusso di particelle, poiché è in suo potere dilatare i pori e rendere i corpi più rarefatti»[46]. Si badi bene: Bruno dichiara di accettare la tesi dell'efflusso atomico perché «è difficile immaginare una spiegazione diversa, o anche solo verosimile, di questi effetti; e, valutata bene questa, coerente sotto tutti i punti di vista, risulta poi facile

[42] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 211: «Da queste premesse segue la ragione per la quale il magnete attrae secondo il genere. In effetti l'attrazione è duplice: una avviene per consenso, come quando le parti si muovono verso il loro tutto, le cose che hanno un luogo verso il loro luogo, le cose simili vengono trascinate dalle simili e le concordi dalle concordi; l'altra avviene senza consenso, come quando il contrario viene attratto dal contrario per la vittoria di quest'ultimo, perché non può sfuggirgli; o come quando l'umidità è rapita dal fuoco, come capita in un paiolo rovente posto sopra un paiolo pieno d'acqua, la quale viene trascinata dalla forza del calore a salire rapidamente in alto».

[43] Sui passi dell'opera bruniana relative alle proprietà del magnete e alle consonanze (e dissonanze) tra il pensiero del Nolano e le tesi di Gilbert e Keplero, si veda: M. Mamone Capria, *Giordano Bruno e la nascita della scienza moderna*, in «Dialoghi. Rivista di studi italici», n° 1/2, 2000, pp. 1-53. Cfr. anche A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 48-49; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 51-55, 68-76.

[44] G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 484.

[45] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 213. Su questo punto: P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, cit., p. 40.

[46] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 215. Negli *Articoli sulla magia* (G. Bruno, *Opere magiche*, cit., p. 355) il filosofo scrive: «XXII: La ragione per cui il magnete attrae secondo il genere consiste in un certo consenso formale, e in un certo efflusso materiale di parti, che avviene a partire da ogni corpo verso ogni corpo».

giudicare le varie chimere e i sogni con cui altri hanno spiegato le cause di questa attrazione»[47].

La terza tipologia riguarda l'«attrazione del magnete da parte del polo». «Non è semplice addurre una spiegazione» – confessa Bruno – quando a muoversi è un corpo apparentemente in assenza di motivo. Non si possono accogliere di certo le credenze popolari secondo le quali nelle regioni del polo «si trovano numerose e alte montagne di natura simile a quella del magnete», le quali, grazie alla loro mole smisurata, possono attirare a distanza magneti e ferro. Bruno ricorre a un efficace paradosso per dimostrare l'infondatezza di questa tesi così «difficile da credere»[48]. Se davvero al polo ci fossero massicci formati da calamite e dotati di potenza tale da muovere «l'ago della bussola dalla zona torrida o dai tropici», questi «dovrebbero attrarre addirittura gli uomini chiusi nelle loro armature di ferro; ma ciò risulta del tutto ridicolo».

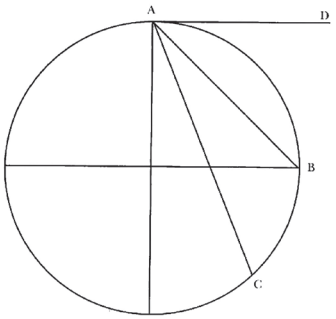
Al paradosso, il Nolano affianca anche una rigorosa trattazione logica ("illustrata" da un diagramma) per dimostrare che – nel caso esistessero – i magnetici monti polari non sarebbero nelle condizioni di esercitare alcuna influenza sui frammenti di magnete dislocati in terre lontane. Infatti, i massicci di calamita si configurerebbero come un solo, enorme magnete capace di attrarre «il ferro quando in mezzo non c'è nulla, eccetto l'aria, e in linea retta»[49]. Tra le nostre latitudini e quelle terre nordiche si ergono catene rocciose assai imponenti e le curve di una terra rotonda, che impediscono all'eventuale forza attrattiva di giungere fino a noi.

La ragione, qui come nel secondo esempio, assume il compito di sgombrare il campo dalle banali credenze circolanti («risulta dunque in molti modi va-

[47] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 217.

[48] *Ibid*.

[49] Ivi, p. 219: «Per non dire poi che il magnete attrae il ferro quando in mezzo non c'è nulla, eccetto l'aria, e in linea retta; ora, tra le nostre latitudini e quelle regioni, oltre il mare settentrionale, dove ci sono le montagne e le rocce di magnete, si frappone una grande tumescenza della terra. Pertanto il magnete attirerebbe il ferro o (posto che attragga per rapporto di somiglianza) il magnete se, stando il nostro magnete in A, le montagne fossero in D; ora, invece, le montagne si trovano necessariamente in B o in C, così che si interpone chiaramente una grande distanza, indicata con la retta AB o AC, e una notevole sporgenza della terra, indicata con l'arco AB e AC». Su queste tesi bruniane si veda: S. Bassi, *Note* al *De magia naturali*, in G. Bruno, *Opere magiche*, cit., pp. 307-308.



nificata quella divulgata e famosa spiegazione»)[50]. Questo risultato consente al Nolano di avanzare un'ipotesi che, come nel primo caso esaminato, tenta di fornire una spiegazione al fenomeno, basata sui rapporti di amicizia e inimicizia "intrattenuti" dalle *res*.

> Alle motivazioni già esposte aggiungiamo anche questa: queste montagne di magnete non hanno capacità di attrarre il magnete per rapporto di somiglianza; se ciò infatti accadesse, vedremmo che un grande pezzo di magnete attirerebbe una particella di magnete. Per spiegare questo effetto, non ricorriamo pertanto ad una qualche forma di attrazione – perché, come si è detto, sarebbe più ragionevole che il ferro ne venisse attratto – quanto, piuttosto, ad una fuga per antipatia; è infatti di carattere contrario la natura di questo minerale e del ferro, che sono prodotti della terra e quindi, in quanto terrestri, di consistenza fredda. Per cui avviene loro il contrario di quel che capita a quasi tutti i fiori, che si volgono verso il sole e lo seguono con lo sguardo lungo il suo corso, come è possibile osservare, in questo caso, non solo nel girasole, ma anche nel narciso, nel croco e in innumerevoli altri. Pertanto diremo con sicurezza che queste cose, quasi per inimicizia al sole e al calore, si volgono e si protendono verso quelle parti contrarie e del tutto opposte a quelli[51].

6. *I misteri dell'acquaforte e la resa della ragione*

Ci sono casi in natura, però, che la ragione non sa comprendere. Enigmi insolubili rappresentanti un *vulnus* per l'aspirazione del mago che fonda in larga parte i suoi interventi sulla «teoria universale delle cose».

Ad esempio, l'acquaforte – l'acido nitrico o *mordente* – vanta proprietà misteriose e provoca effetti inspiegabili. Infatti, essa (ben nota agli alchimisti) è, al tempo stesso, capace di incidere «sugli elementi duri, quali il ferro, l'argento, il bronzo» mentre si dimostra «inefficace sull'oro e il piombo»[52]. Secondo alcuni, tale sorprendente comportamento si deve ai metalli caratterizzati da una diversa «larghezza […] o ristrettezza dei pori». Per il Nolano la spiegazione è priva di attendibilità: a suo dire «non vi è motivo […] per cui l'acquaforte

[50] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., 219.

[51] Ivi, p. 221. Negli *Articoli sulla magia* (cit., p. 357) si legge: «XXIII. Riguardo l'attrazione esercitata dal magnete da parte del polo, vi sono varie opinioni. Noi tuttavia, lasciandole tutte da parte riteniamo che la spiegazione di questo fenomeno non dipenda dall'attrazione esercitata da oggetti di specie simile, vale a dire dal fatto che al polo vi sono monti di magnete (a tale causa, infatti non consegue un simile effetto); asseriamo piuttosto che dal principio del fuggire il contrario deriva una spiegazione universale e certa, così come quella sorta di antipatia che il magnete nutre nei confronti dei luoghi opposti».

[52] Vi sono altri fenomeni in natura aventi un comportamento analogo all'acquaforte: ad esempio, basta osservare «con che rapidità l'argento vivo assorba l'olio, mentre l'oro lo rigetta e lo respinge. Ancora, il seme o il succo della verbena ha la capacità immediata di triturare il calcolo di pietra nella vescica, mentre non sembra avere alcun effetto violento sulla carne, le ossa, le membrane e alcune parti del corpo» (ivi, p. 261).

penetri un metallo piuttosto che un altro». In quest'occasione, Bruno si limita a questo lapidario commento. Dissente dalle varie posizioni ma, questa volta, non approfondisce i motivi della loro insensatezza (come aveva fatto in due analoghe circostanze). Non aggiunge altro: si astiene dall'esporre una propria spiegazione basata sulla conoscenza dei metalli né richiama qualche verosimile teoria di altri.

Gli arcani dell'*aqua fortis* sembrano destinati a restare tali lasciando la ragione umana, e l'indagine di Bruno, senza risposte. Pur costituendo un caso marginale, il *mordente* rappresenta emblematicamente un confine invalicabile. Di fronte a tale manifestazione imperscrutabile (e a situazioni analoghe) la «sola "ragione"» non basta più: essa – è stato acutamente notato – «richiede una riforma della razionalità, che si apra ad abbracciare il sistema degli affetti e delle passioni»[53].

Conoscere le prerogative delle *res* e usare le proprie competenze – come accade nell'esercizio della medicina (l'archiatra ricorre «a quello che si fa magicamente per applicazion di radici, appension di pietre e murmurazione d'incanti»)[54] – non è sempre possibile. La natura, quasi fosse "ritrosa" a rivelare tutti i suoi segreti, talvolta si manifesta in modo "opaco" attraverso fenomeni dagli effetti inconoscibili. Di essi non si conosce l'eziologia né quale influenza avranno sui corpi.

> A queste differenze occulte o forme occulte non sono attribuiti nomi; né esse sono percepibili dai sensi, così da sollecitare il tatto o la vista; né sono sottoposte al vaglio della ragione al punto da essere definite in base alle differenze fornite dalla vista o dal tatto. Ragionando di queste realtà, dunque, possiamo dire solo che esistono; ma perché esistono, riteniamo che non sarebbe facile argomentarlo neppure ai demoni, se volessero arrivare a una distinzione assieme a noi, utilizzando le nostre parole e i concetti che le nostre parole veicolano[55].

[53] S. Bassi, *Note* al *De magia naturali*, cit., p. 315.

[54] G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 243-244. Su questo punto si veda E. Canone, *Una scala per l'al di qua. Giordano Bruno: l'orizzonte filosofico della magia e dell'Ermetismo*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, cit., vol. II, p. 508.

[55] G. Bruno, *La magia naturale*, cit., p. 261.

Ratio e *sensus* in Tommaso Campanella

Fabio Seller

Negli anni '90 del Cinquecento, Campanella compone tre trattati concernenti le arti del discorso – la *Retorica*, la *Dialettica* e la *Poetica* – i quali, insieme alla *Storiografia*, redatta dopo il 1613, e alla *Grammatica*, posteriore al 1618, confluiranno nello scritto intitolato *Philosophia rationalis*[1]. L'attributo "rationalis" assume in tale contesto un preciso significato qualificativo di quelle discipline che fungono, ciascuna a suo modo, da strumenti propri delle attività pertinenti alla *ratio*. Si tratta – specifica Campanella nell'esordio della *Dialectica* – di *artes*, il cui oggetto precipuo è costituito dall'*ens rationale*, piuttosto che dall'*ens reale*, di pertinenza della *scientia*[2]. Ciascuna delle suddette arti si rivela strumento indispensabile in campi differenziati dell'attività raziocinativa umana; così, se la logica (o dialettica) si configura come *instrumentum* principe del *metaphisicus*, retorica e poetica lo saranno del legislatore, mentre la grammatica coinvolge l'intera comunità degli uomini. La *philosophia realis*, pertanto, illustra le applicazioni della *ratio* umana e, per così dire, il suo raggio d'azione, ma non intraprende in alcuna sua parte l'indagine relativa alla definizione della ragione stessa. A tale compito sono deputati altri scritti del *corpus* campanelliano, e segnatamente il capitolo quinto della *pars prima* della ponderosa *Metafisica*, al quale vanno aggiunte alcune riflessioni sviluppate nel trattato *Del senso delle cose e la magia*.

[1] La *Philosophia rationalis* sarà stampata solo più tardi, durante il periodo parigino: ad opera degli editori Dubray vedranno la luce, a distanza di un anno, la *Logica* (1637) e le quattro parti rimanenti (1638). Cfr. L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, Bocca, 1940, pp. 116-119. Sull'origine dell'opera, lo stesso Campanella fornisce una sintetica notizia nel *Syntagma de libris propriis*; cfr. T. Campanella, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2007, p. 54: «Preterea scipsi Neapoli in castro Ovi, Philosophiam rationalem in quatuor partes, et addidi quintam in Arce nova, videlicet Logicam, Rhetoricam, Poëticam, Historiographiam, et Grammaticam […]; atque has artes iuxta propria principia, ex nostra Metaphysica, per naturam et scripturam faciliores, breviores et resolutiores puto me perfecisse».

[2] Cfr. G. Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 374-375.

La formulazione di un'accurata ed originale definizione della ragione, intesa come facoltà discorsiva deputata alla conoscenza del mondo, si scandisce attorno a due nuclei essenziali, rappresentati dal serrato confronto polemico con la filosofia aristotelica, e dall'accoglimento dei principi fondamentali di quel sensismo (o sensualismo), che tanto entusiasmo aveva suscitato nel giovane Campanella. Muovendosi sulle orme del "dilettevole" maestro cosentino, lo Stilese elabora un'articolata teoria delle facoltà dell'uomo, in cui la ragione si rivela intimamente connessa alla naturale capacità, insita in tutti gli enti del creato, di *sentire di sentire*[3].

La *ratio* diventa, nella disamina campanelliana, l'oggetto di un'indagine gnoseologica che si propone come revisione e insieme superamento dei confini imposti dalla filosofia aristotelica (e peripatetica in generale) al dominio della sensibilità, col risultato di assottigliare, fino quasi a farli scomparire, i margini di una netta demarcazione rispetto alla facoltà raziocinativa. Prendendo le mosse dallo stesso testo aristotelico, insistendo su alcuni passi in esso contenuti ma non ulteriormente sviluppati, a loro volta contaminati con concetti desunti dalla gnoseologia dei Padri della Chiesa, Campanella perviene alla formulazione di una diversa concezione del *sensus*, non più inteso aristotelicamente come mera passività. L'idea centrale di questa nuova concezione è imperniata sulla convinzione per cui l'atto stesso del sentire non si esaurisce in mero accoglimento delle impressioni esercitate dagli oggetti esterni sugli organi sensori, ma ad esso si accompagna sempre una percezione della passione, in virtù della quale il soggetto senziente è partecipe con un certo grado di attività. La sintesi di questa combinazione di attività e ricezione è, appunto, la sensazione, la quale si risolve in una sorta di *perceptio passionis* della contrarietà o della similitudine della cosa sentita in relazione al soggetto senziente. *Sentire* non è se non il riflesso di un principio di più vasta portata, operante nell'intera natura, per cui *contrarietas* e *amicitia* determinano la reciproca attrazione o repulsione tra le cose, garantendo loro la possibilità della conservazione del proprio essere; privati di questo principio dialettico che agisce spontaneamente tra tutte le cose e ne stabilisce i rapporti, l'universo si ridurrebbe a un ammasso caotico, in cui i

[3] L'analisi delle facoltà umane era stata sviluppata da Telesio nel libro VIII del suo scritto principale. Su ciò si vedano L. De Franco, *Filosofia e scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988, pp. 105-114; M. Á. Granada, *"Spiritus" and "anima a Deo immissa" in Telesio*, in *Bernardino Telesio and the Natural Sciences in the Renaissance*, ed. P. D. Omodeo, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 33-50.

fenomeni di azione e reazione, di generazione e corruzione perderebbero la propria giustificazione[4].

Che il senso sia – come si è accennato – qualcosa di più della mera passività, è illustrato da Campanella attraverso il ricorso ad esempi tratti dagli stati di coscienza, i quali mostrano chiaramente che non ogni patimento è sensazione: è facile constatare che nella condizione di sonno, se si subisce una sollecitazione dall'esterno, come la puntura di un insetto, la si patisce non diversamente da quanto avverrebbe nello stato di veglia, con la significativa differenza che nel primo caso lo stimolo non viene percepito. Analogamente, chi è in preda all'ira o rapito in uno stato di estasi sembra non percepire stimoli anche forti, come la puntura di uno spillo, sebbene il dolore che si manifesterà successivamente rivela un reale patimento da parte del corpo; questi casi forniscono la prova del principio per cui la sensazione non può essere, come sosteneva Aristotele, «pura potenza passiva, e non atto di nulla maniera», ma è piuttosto da intendersi come *immutationis perceptio*[5].

Un ulteriore correttivo alla teoria aristotelica si rivela nella stretta connessione istituita tra il sentire e l'intendere. La singola sensazione, scaturita dall'unione della *res sensibilis* con l'anima senziente, è la *sapientia*, termine che in questo contesto perde i tradizionali connotati di facoltà superiore di ordine spirituale affine alla saggezza, per assumere un significato proprio istituito sulla base della capacità, da parte dell'anima, di cogliere il *sapor rei*[6]. La sapienza così intesa si differenzia dalla *scientia* in quanto solo a quest'ultima compete la conoscenza dell'intero, mentre la prima si configura come una facoltà capace di cogliere soltanto la parte. Il processo che conduce dalla par-

[4] T. Campanella, *Metafisica*, a cura di G. di Napoli, Bologna, Zanichelli, 1967 [=*Metaph.*], vol. I, l. I, cap. IV, art. 2, p. (122) 123: «[…] non propterea erit immutatio intentionalis et non realis, quia realiter alterata non sentiunt: non enim sensus est ipsa passio nobis, sicut peripateticis, sed perceptio passionis, immo actus est iudicantis de passione percepta. At Aristoteli est assimilatio sentientis cum sensibili […]. In nostra quoque philosophia omnis passio est simul quodammodo sensatio, vel quodammodo sentienti causa, quoniam res omnes contrariae seipsas mutuo ad necem persequuntur et fugiunt, et expellunt, ergo et contrarium quodammodo sentiunt, et simile. Proptereaque necesse est quodammodo sensum eis inesse». [le pagine indicate si riferiscono, rispettivamente, al testo latino e alla traduzione italiana, da me rivista in alcuni punti].

[5] *Metaph.*, l. I, cap. V, art. 1, p. 134 (135): «Licet ostenderimus sensum esse passionem realem contra Peripateticos, haud tamen nunc consentimus eis, quod sit passio. Videtur enim nobis passionis potius esse perceptio. Neque enim quandocumque patimur, sentimus. Dormientes enim pulicis morsum non sentimus, et tamen illum patimur, non secus ac vigilantes; et studio nimis attentis, vix sentimus quae nos tangunt. Et qui extasi rapiuntur, aut ira, aliave passione vehementer, puncti acubus, nihil sentiunt; sed post extasim dolent. Ergo non sola immutatio est sensus, sed immutationis perceptio». Si veda anche T. Campanella, *De senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari, Laterza, 2007 [=*Senso*], l. II, cap. 14, p. 79.

[6] *Ibid.*

ticolarità della conoscenza alla scienza dell'intero è «un certo tipo di discorso sensibile» (*discursus quidam sensitivus*), al quale fa da *pandant* un discorso "mentale"; è proprio sulla distinzione tra questi due tipi di *discursus* che si delinea una teoria della *ratio* come facoltà propria ed esclusiva dell'uomo.

Il secondo libro del trattato *Del senso delle cose* contiene una chiara esposizione della *reductio* delle differenti facoltà conoscitive al *sensus*, e in particolare al tatto. Non solo ogni sensazione, ma anche la reminiscenza, la memoria e l'immaginazione vengono spiegati attraverso il ricorso al passaggio dal noto all'ignoto, in cui il fattore di congiunzione è costituito dalla similitudine. È appunto questo trascorrere tra le *res* in virtù della somiglianza che si instaura tra esse a denotare ciò che Campanella definisce *discursus*[7]. In questo modo si formano anche i concetti universali, come risultato di una naturale apprensione unitaria di cose simili, designate con un unico nome comune. La facoltà deputata a quest'ultima operazione è l'intelligenza:

> Dunque, dal momento che tutte le cose si toccano tra loro, e quelle che non si toccano son simili a quelle toccate, tutte si sentono per presenza o per similitudine, e sentire mediante il simile è discorso, risentire è memoria, sentire molti simili come un'unica cosa è intelligenza[8].

Il percorso attraverso cui le singole sensazioni sono condotte all'interno del soggetto senziente è assicurato dallo *spiritus*, concetto ripreso dalla tradizione medica pneumatica e ampiamente utilizzato negli scritti telesiani, dai quali è mutuato. È lo spirito – presente, in modi differenziati, in tutti gli enti dell'universo fisico – a fungere da veicolo di trasmissione delle sensazioni lungo i nervi, fino a giungere alla testa, sede della "università dello spirito", dove si realizza il giudizio volto a vagliare l'opportunità di accogliere o fuggire la cosa sentita[9].

Similitudo e *convenientia* acquistano il ruolo di termini chiave della gnoseologia campanelliana: il primo indica la modalità con la quale dalla singola sensazione semplice e particolare si perviene alla conoscenza del complesso e dell'universale; il secondo esprime il criterio di giudizio sulla base del quale il soggetto senziente valuta l'interazione con l'ambiente e il mondo esterno, finalizzata alla preservazione della propria esistenza. Questi processi non sono appannaggio dell'uomo o, più in generale, degli esseri aristotelicamente concepiti come animati, ma si estendono a tutti gli enti fisici; pertanto – conclude

[7] *Senso*, l. II, cap. 11, p. 72.
[8] Ivi, p. 73.
[9] Ivi, p. 77.

Campanella – la conoscenza per similitudine «è discorrere e sentire per altro, e nelli animali e in tutte cose tale modo di patire e sentire ritrovasi»[10].

Se, dunque, lo Stilese accoglie il pansensismo del maestro cosentino e fa dipendere dalla basilare sensibilità ogni tipo di conoscenza da parte degli enti, resta da chiarificare come a partire da tali premesse si configuri la ragione e quali caratteri la contrassegnino. Un primo passo verso la comprensione della natura e dei modi della *ratio* è costituito dalla già citata differenziazione tra il sentire, che assume come oggetto una cosa presente, e quella particolare estensione della sensibilità costituita dall'intendere, che si rivolge invece a cose non presenti. Per fare chiarezza su questo elemento cardine della sua gnoseologia, Campanella si serve di un esempio eloquente, grazie al quale si coglie la continuità tra sentire e intendere, che riflette quella tra conoscenza del particolare e dell'universale:

> Quando veggio Pietro lungi un miglio dico: "quello è animale", perché si muove, e l'universale sento, non il particolare; e poi, più avvicinato, dico "è uomo"; e poi più, dico: "è monaco"; e poi più, dico: "è fra Pietro". Dunque, l'intendere è senso lontano e confuso, e il senso è intendere vicino[11].

Il discorso campanelliano insiste dunque sulla natura confusa dell'universale, che, pertanto, non può essere considerato l'oggetto proprio della *scientia*, sebbene lo diventi per un intelletto limitato come quello umano. Ciò che si acquisisce in generalità nella conoscenza universale si perde in ricchezza di dettagli; all'uomo, i cui limiti conoscitivi gli impediscono di avere un'apprensione di tutti gli individui, non resta che affidarsi alla connaturata opacità dell'universale per realizzare un sapere vero su un ampio dominio di fenomeni. Sarebbe quindi «gran stultizia» ritenere che «la scienza consista nel sapere gli universali», e se ciò si verifica per l'uomo è solo la conseguenza di un suo "mancamento". La vera sapienza è dominio esclusivo di Dio, il quale, diversamente dagli uomini, «sa le minutissime particolarità d'ogni cosa»[12].

Il panpsichismo di Campanella reca in sé un notevole corollario: se si riconosce – come molti autorevoli filosofi hanno ammesso – che gli animali bruti sono dotati di senso, non si possono negar loro le facoltà superiori, come la memoria, la reminiscenza e lo stesso *discursus*, i quali – lo si è visto – tutti scaturiscono da operazioni effettuate a partire dai sensi. Questo passaggio in particolare segna il punto di distacco della gnoseologia dello Stilese rispetto

[10] Ivi, cap. 21, p. 90.
[11] Ivi, cap. 22, p. 91.
[12] *Ibid.*

alla tradizione aristotelica. Mentre lo Stagirita aveva dichiarato inequivocabilmente una netta demarcazione tra *noeîn* e *aisthánesthai*, precisando, contro le dottrine di alcuni predecessori, che sono dotati di sensazione tutti gli animali, mentre il pensiero è dominio esclusivo di pochi, Campanella rifiuta una netta demarcazione tra le due funzioni[13]. Nella *Metaphysica* campanelliana il discorrere da un oggetto ad un altro o dal particolare all'universale è equiparato ad un vero e proprio sillogizzare. La ragione sillogizzante non differisce, *realiter*, dal senso e dalla fantasia[14]. Si è detto che la sensazione restituisce sempre un dato particolare, mai l'universale; inizialmente, quindi, ciò che lo spirito senziente percepisce è un dato particolare e non l'oggetto nella sua totalità, perché quest'ultimo è ottenuto mediante un giudizio di somiglianza. Contestando i rigidi limiti imposti da Aristotele alle funzioni conoscitive dell'anima, Campanella riconosce già nel percorso che conduce dal particolare alla considerazione dell'intero un procedimento *per syllogismum*. Che poi il sillogismo così inteso appartenga anche agli animali bruti è provato dal compito che in essi assolve la memoria, di cui sono dotati, vale a dire l'apprendimento di esperienze passate in vista di azioni future. È infatti la memoria a garantire la possibilità di ricercare un nutrimento sulla scorta dell'utilità che esso ha rivelato nel passato. Ma – osserva Campanella – è un sillogismo quello che, assumendo come premessa un'esperienza trascorsa, si rivela adatto a giudicare sui vantaggi di un'azione futura. Questa *prudentia*, che appartiene per natura a tutti gli animali, dipende dalla memoria, sebbene la memoria da sola non basti a spiegare perché, ad esempio, un animale, avendo sperimentato l'utilità di un determinato nutrimento per la propria sussistenza, riesca a riconoscere tale convenienza anche nel futuro; per giungere a questo tipo di risultato, infatti, è necessario il ricorso a un sillogismo che, confrontando l'esperienza attuale con quella depositata in memoria servendosi di un criterio di somiglianza, conclude sulla bontà del nuovo oggetto percepito[15]. Non è pertanto

[13] Cfr., Aristotele, *De an*., III, 3, 427b6-8.

[14] *Metaph*., l. I, cap. V, art. 6, p. (165) 166: «Rationem vero a sensu et phantasia non differre realiter in fundamento, sed operationem eiusdem animae, palam fit ex dictis. Non enim totam rem sentimus, sed particulam. Ex modica autem immutatione sensus iudicat de toto obiecto immutante. Non enim alius iudicat simile non agnitum, nisi quia agnovit illud in simili: hoc autem sensus est, qui vires totius ignis non iudicat nisi per concludentem syllogismum».

[15] Ivi, p. (166) 167: «Item, omne animal habens memoriam, habet prudentiam […]. Memoria enim teste Aristotele ad hoc data est illis, ut ex praeteritis discant agere in futuro. Nisi enim herba, utilem esse, postquam gustarunt, memoria tenerent, illam non repeterent. Ex praeteritis autem futura nosse, est syllogismus; quoniam in simili simile discunt. Ergo imperite Aristoteles animalibus dat prudentiam, quibus negat rationem».

arbitrario riconoscere una certa *ratio* anche agli animali, posta l'equivalenza tra il *ratiocinari* e il *sentire aliquid*, con la precisazione che il primo termine si riferisce a un sentire non in sé, ma *in suo simili*. La sensazione diretta di una cosa corrisponde al *sapere*, laddove lo *scire* è discorsivo e comporta sempre una sorta di moto conoscitivo dal simile al simile[16].

Considerata la comune origine delle facoltà conoscitive nella sensazione, Campanella rende ragione della maggior perfezione dell'uomo rispetto agli altri animali (e, *a fortiori*, a tutti gli enti del mondo fisico), ribadendo che il criterio di tale distinzione non insiste su una differenza essenziale, quanto piuttosto su una migliore costituzione rispetto al generale funzionamento dei meccanismi del *sensus* e del *discursus*. Il tratto distintivo dell'uomo viene individuato nella presenza in esso di uno spirito più puro e della maggior capienza delle celle cerebrali che lo accolgono all'apice del suo percorso. Sin qui, gli animali si differenziano dall'uomo soltanto per una sorta di estensione di quei processi che, in ogni caso, accomunano entrambi. A testimonianza della sua tesi, lo Stilese riporta una serie di esempi molto istruttivi, tratti dal comportamento animale:

> Il cane, quando vede il bastone, teme le bastonate, perché ne inferisce di poterne venir percosso oggi come ieri; inoltre, inseguendo una lepre, esso dice: questo percorso è lungo, e quindi passa a quello più breve, tagliando la strada alla lepre. Il granchio, sapendo che le sue zampe sono trattenute da coperchietti testacei della conchiglia, se tenta di cibarsi delle carni di essa, inserisce una pietruzza tra i coperchietti affinché non si chiudano; solo i protervi negheranno i sillogismi delle api, delle formiche, dei ragni, quando tessono le tele e le allestiscono, e prendono le mosche[17].

Una capacità manifestata dagli animali e che desta un certo stupore è il comportamento anomalo da essi assunto in prossimità di un cambiamento atmosferico o dello scoppio di una guerra. Sarebbe scorretto spiegare tali atteggiamenti ricorrendo al vago concetto di "istinto"; piuttosto, ciò che si realizza è un vero e proprio sillogismo, mediante il quale «da una precedente passione essi argomentano sul futuro»[18]. Se ne deve concludere che gli animali, al

[16] *Ibid.*: «[…] ostendimus quod ratiocitari est sentire aliquid non in se, sed in suo simili: in se enim est sapere, in simili scire: omnis autem scientia discursiva ex praecedenti fit cognitione; quaecumque ergo in praecedenti cognitione alia rursus cognoscunt, discursiva sunt […]».

[17] *Ibid.*: «[…] canis cum videt baculum, timet verbera, quia syllogizat se posse verberari hodie, sicut nudiustertius. Praeterea persequens leporem, dixit: haec via est longa, et transit ad breviorem; et intersecat leporis cursum. Cancer pernoscens conchilii testaceis operculis suos teneri pedes, si quando eius carnibus vesci aggreditur, immittit calculum inter opercula, ne possit concludi; syllogismos apum, et formicarum, et aranearum, dum telas texunt, et armant, et muscas venantur, non nisi protervi negabunt».

[18] *Ibid.*: «Nonne persentiscunt [*scil.* animalia] plurimas plivias ex aëris immutatione, et bella et tempestates? Di-

pari dell'uomo, possiedono, oltre all'anima sensitiva, anche quella razionale, a meno di non voler interpretare questi risultati sulla base dell'acquisizione di anime precedentemente appartenute a esseri umani, ipotizzando, quindi, una trasmigrazione delle anime, dottrina che Campanella rigetta risolutamente[19].

La capacità di sillogizzare propria degli animali non è confinata a percezioni singolari, dato che anche essi, al pari dell'uomo, sono in grado di astrarre concetti universali, sebbene inevitabilmente più confusi dei particolari. Anche in questo caso, Campanella illustra la sua tesi con eloquenti esempi:

> Il cavallo sa che ogni orzo è buono per lui, e tanto più questo concreto orzo; altrimenti si ciberebbe solo di questo e la memoria non servirebbe a nulla[20].

Se l'animale ha sperimentato una volta che un determinato nutrimento gli reca beneficio, questo giudizio viene esteso ad *ogni* nutrimento simile al precedente, trascorrendo perciò dal piano dell'esperienza singola a quello dell'universale.

Si impone, a questo punto, una generale revisione della gnoseologia aristotelica e dell'ontologia che ne costituisce il fondamento. L'individuazione di medesime funzioni nell'anima intellettiva e in quella sensitiva, vale a dire della capacità di conoscere tanto il singolare quanto l'universale, conducono alla conclusione che non si tratti di due anime *realiter* distinte. Attraverso una serie di argomentazioni lo Stilese tenta di mostrare l'incongruenza della dottrina sugli universali di quegli autori che hanno assunto a modello la concezione esposta da Aristotele: Averroè, Tommaso d'Aquino e, più recentemente, il Cardinal Gaetano si sono invano sforzati, attraverso ragionamenti contorti, di giustificare una reale distinzione tra *sensus* e *intellectus*, facoltà deputate rispettivamente alla conoscenza del particolare e dell'universale. L'introduzione della cogitativa non fa che riconfermare questa distinzione, dal momento che l'attività cogitativa che prelude all'accoglimento dell'universale da parte dell'intelletto agente è attribuita dagli aristotelici al solo uomo. A questa concezione Campanella contrappone l'idea di un *intelligere* che si qualifica come

cunt hoc fieri instinctu; temere quidem, cum videamus non instinctu, sed passione praecedenti argumentari ea de consequentibus, et in caeteris syllogismo uti».

[19] *Ibid.*: «[…] meliores philosophi brutis rationem concedunt. Nos autem inferimus illis oportere alterum genus animae tribuere supra sensitivum, vel transmigrationem animarum ex hominibus in bruta, quam in tertia parte et in *Physiologia* reprobavimus; vel sensui syllogismum suum restituere non modo ex particularibus, ut Thomistae volunt et Averroistae, sed etiam, ex universalibus, id est ex praedicatis confusis».

[20] Ivi, pp. (167) 168-(169) 170: «Omne enim hordeum scit equus sibi esse bonum, nedum hoc hordeum: alioquin nonnisi hoc vesceretur, et memoria nulli esset usui».

intus legere, nel senso della concomitanza di ricezione degli oggetti esterni e di giudizio, di patire e conoscere. Se l'universale esistesse *in re* (ipotesi che Campanella di fatto rigetta), esso verrebbe percepito dalla facoltà sensitiva come tutti gli altri oggetti; se, invece, esso non possiede una realtà esterna all'anima, allora a produrlo sarà la *phantasia*, che – anche secondo i peripatetici – rientra nel novero delle facoltà sensibili[21]. Universale e particolare non sono due oggetti distinti, ma un medesimo oggetto colto in modi differenti. Analogamente, il senso non è realmente distinto dall'intelletto, per cui è legittimo assegnare anche al primo la conoscenza dell'universale. Tanto il senso quanto l'intelletto apprendono l'universale come conoscenza confusa, come del resto lo stesso Aristotele sembra aver suggerito:

> Nel primo libro della *Fisica* egli afferma che il senso conosce l'universale, giacché a distanza io percepisco prima l'uomo che Pietro; e i bambini chiamano padre ogni uomo, prima di saper distinguere […]. Inoltre, il senso, osservando esteriormente i dadi da gioco, vede l'universale, perché questo è un dado, ma dentro vede il singolare, perché è questo dado, individuato nei sette pezzetti di legno[22].

Il binomio universale/particolare può pertanto essere ricondotto a quello *similitudo/dissimilitudo*, in quanto «l'universale è somiglianza delle cose, note al senso; invece il singolare è dissomiglianza anch'essa nota»[23].

Caduta la *distinctio realiter* di senso e intelletto, si dissolve la rigida demarcazione tra animali e uomo in riferimento alla pretesa superiorità ed esclusività della ragione. I bruti sono anch'essi dotati di facoltà di tipo raziocinativo, sebbene *sui generis*, e tale convinzione, ribadita a più riprese nei testi campanelliani, si spinge sino alla persuasione che essi comunichino tra loro con specifici linguaggi:

[21] Ivi, art. 7, p. (168) 169: «Rationem concedunt particularem sensui, quia cogitativam ponit Avorroës sensualem portionem. Licet alii hanc in brutis intinctu doceant, sed universalem omnem negant; quoniam haec nonnisi habentibus intellectum, cuius est universalia nosse, concedenda videntur. Sed profecto illum intellecum universalis, quem Aristoteles hominibus tribuit, magis convenire brutis palam est; intelligere enim est intus legere quae de foris accepimus; eadem vero virtus scuscipit obiecta, et iudicat, alioquin non susciperet. Rebus enim cognoscitivis suscipere est pati, et cognoscere ex illa passione. Quapropter si universale est in rerum natura, prius a sensu percipitur. Si non est, fingitur. Fingere autem phantasiae est, quae sensus est, vel ipsorum testimonio». Sulla centralità che la cogitativa assume nella psicologia di Averroè e sulla conseguente critica da parte dell'Aquinate, si veda A. de Libera, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, pp. 224-228.

[22] *Metaph.*, l. I, cap. V, art. 7, p. (170) 171: «Item, primo *Physicorum* testatur sensum cognoscere universale, quoniam prius hominem a longe conspicio quam Petrum; et pueri appellant omnes homines patrem, antequam distinguere sciant […]. Praetera enim sensus, lusorias aleas de foris aspieciens, videt universale, quia, scilicet, est alea, intus vero singulare, quia est haec singularizata septem spatiis».

[23] *Ibid.*: «Ergo universale est similitudo rerum, nota sensui, singulare vero dissimilitudo similiter nota».

> Siamo certi che tra loro ci è voce, e che si chiamano gli augelli e i giumenti; dunque hanno discorso, ma noi non intendiamo la loro lingua perché né anco quella de' Tedeschi, né de' Cataini intendemo, perché ognuno pronunzia al verso suo […][24].

Il senso, quindi, accede alla conoscenza tanto dell'universale, quanto del particolare[25]. Un'ulteriore prova della continuità tra intelletto e senso è fornita dalla considerazione che l'anima separata, Dio e l'angelo hanno cognizione dei singolari, motivo sufficiente a riconoscere che l'intelletto stesso conosce i singolari *secundum naturam*[26]. Ritenere che all'intelletto ripugni la conoscenza del particolare in quanto quest'ultimo si trova sempre mescolato alla materia si rivela infondata, perché gli animali mostrano di avvertire sensazioni astratte come il disprezzo, l'onore, l'amicizia e l'inimicizia; attribuire questo tipo di sensazione al senso interno della cogitativa o estimativa, si rivela – a parere di Campanella – un espediente superfluo volto a giustificare lo iato che separa l'intelletto dal senso interno[27]. La conclusione di questa articolata serie di argomentazioni non può che essere il riconoscimento che "l'intelletto, di cui parla l'aristotelismo, differisce dal senso solo come l'interno dall'esterno, e non essenzialmente"[28].

Nell'*Appendix* che chiude gli articoli dedicati agli argomenti sinora affrontati, Campanella si rivolge all'altro versante della questione: se da un lato, infatti, occorre riformulare l'opinione aristotelica per cui la *ratio* si qualifica come differenza specifica della specie *homo*, dall'altro sarebbe indubbiamente insensato appiattire *sic et simpliciter* in un'unica categoria indistinta uomo e bruti. Il fattore di discernimento va cercato non nelle facoltà stesse (che, lo si è visto, appartengono a tutti gli enti conoscenti), quanto piuttosto al modo in cui esse si trovano e operano nelle diverse specie.

[24] *Senso*, cit., p. 226.

[25] *Metpah.*, l. I, cap. V, art. 7, p. 170 (171): «Cognoscit ergo sensus utrumque: et similitudo servit discursui ad aliud; dissimilitudo et proprietas ad sapientiam de Deo, in quo ipsa est».

[26] Ivi, p. 172 (173): «Praeterea, anima separata et Deus et angelus cognoscunt singularia. Ergo non erat intellectus noster faciendus aliud a sensu propterea quod cognoscit singularia, cum illi non repugnet, quatenus intellectus est, eadem nosse; imo, eo magis ipsi convenit, quo magis corpori inhaeret singulari. Si enim singularia non possunt intelligi secundum naturam, neque a Deo intelligentur […]».

[27] Ivi, pp. (172) 173-(174) 175: «Praeterea dicit S. Thomas et Cajetanus et omnes Peripatetici, quod intellectus propterea non intelligit singularia, quia sunt materialia: ex quo sequitur quod sensus non sentit universalia, quia immaterialia; sed sensus pecudis sentit amicitiam, et leo honorem et despicientiam […]. Ergo itidem intellectus est materialium, et materia non sentitur sed intelligitur».

[28] Ivi, p. 174 (175): «Concedit Averroës, Avivcenna et D. Thomas quod sensus percipit cuiusmodi immaterialitates, sed interior qui est cogitativa, vel aestimativa: ergo – inquam – cur ponunt adhuc frustra intellectum alium a sensu interiori cum ratio distinctionis data nulla sit inter intellectum sensumque interiorem? […] Differt ergo intellectus Aristotelicus, ut intus et extra a sensu tantummodo, non essentialiter».

Lo scarto tra uomo e animali si colloca, prima che sul piano gnoseologico, su quello ontologico, perché le funzioni di raziocinio e intellezione, che l'uomo possiede per essenza, sono presenti negli animali soltanto per partecipazione. Nello schiarire il senso di questa affermazione, si pone l'accento sul fatto che laddove l'uomo esercita le capacità del *ratiocinari* e dell'*intelligere* spontaneamente, negli animali queste operazioni scaturiscono esclusivamente dalle sollecitazioni fornite dal senso e dall'immaginazione in dipendenza dal contatto con gli oggetti:

> Dal fatto che gli animali ragionino e conoscano intellettivamente l'universale non segue che essi debbano venir detti identici all'uomo. Essi infatti non posseggono quelle funzioni in maniera essenziale, bensì per partecipazione, in quanto il loro spirito corporeo partecipa delle primalità, ma non è le stesse primalità incorporee e pure […]. Ragionano infatti nella misura in cui sono guidati dagli oggetti e dalle modificazioni del senso e dell'immaginazione, da una conoscenza all'altra; tuttavia, essi non esercitano il raziocinio spontaneamente e liberamente, come fa l'uomo, il quale con la mente escogita cose innumerevoli, anche quando non è mosso dagli oggetti[29].

Al di là del fattore creativo dell'*inventio*, che pertiene all'uomo soltanto e gli consente di concepire idee illimitate anche prescindendo dagli stimoli esterni, il fattore principale che decreta la sua superiorità sugli altri animali risiede nella capacità di innalzare il suo pensiero partendo dalle cose naturali per elevarsi fino agli oggetti divini. È la *sapientia divinorum*, alla quale sono intimamente connesse la religione e la libertà del volere, a porre l'uomo al vertice degli esseri senzienti. Su tali premesse Aristotele aveva elaborato l'idea di un'anima di specie diversa da quella in comune con gli altri esseri animati, e sin qui le sue deduzioni non sono affatto arbitrarie; l'errore, semmai, si annida nella convinzione che la conoscenza di tipo intellettivo sia inestricabilmente vincolata alla fantasia. Al contrario, esiste per l'uomo la possibilità di pensare *sine phantasia*, con una sorta di conoscenza innata, come quella inerente alle cose divine, la quale non si realizza per mezzo delle immagini e, quand'anche ricorresse a queste, esse avrebbero una sorta di estensione infinita; nessun animale, eccetto l'uomo, può innalzarsi a questi livelli di sapienza:

[29] Ivi, *Appendix*, p. (178) 179: «Nec quia animalia ratiocinantur et intelligunt universale sunt homini conferenda. Haec enim non habent essentialiter, sed ex participio, quatenus spiritus eorum corporeum participat primalitates, et non est ipsae primalitates incorporeae, puraeque […]. Ratiocinantur enim, prout ab obiectis et passionibus sensus imaginationisque feruntur ex altera notitia in alteram; non tamen eliciunt ratiocinium sponte libereque, sicut homo qui mentis vi innumerabilia excogitat etiam cum ab obiectis non movetur».

> L'intellezione degli animali non è simile a quella umana […]. La conoscenza umana è conoscenza dell'idea, che causa gli oggetti ideati, e delle stesse idee divine, a cui gli animali non si elevano[30].

Nel trattato *Del senso delle cose*, affrontando la questione dell'immortalità dell'anima umana, tra gli indizi probanti viene presentato proprio quello della peculiare straordinarietà del conoscere umano:

> Noi veggiamo che l'uomo non si ferma sotto la natura degli elementi e del sole e della terra, ma molto più sopra loro intende, desidera e opera più che nullo effetto loro altissimi effetti, talché non pende da loro, ma da cagione molto più alta che Dio s'appella. Ecco che quando l'uomo va cogitando, pensa sopra il sole e poi più sopra, e poi fuor del cielo, e poi più mondi infinitamente[31].

Il pensiero si innalza al di sopra del mondo degli effetti, per risalire alle loro cause seconde e, fin dove è possibile, alla stessa causa prima: questo anelito alla conoscenza dell'infinito, lungi dal rappresentare una vana aspirazione, costituisce la cifra della natura umana, la vera scaturigine della sua superiorità:

> Dice Aristotele ch'è vana imaginazione pensar alto; e io dico con Trimegisto ch'è bestialità pensar tanto basso […][32].

È pur vero che gli animali stessi manifestano comportamenti che denotano un senso del religioso; tuttavia, si tratta più di un presentimento o di un'istintiva attrazione verso il bene, diversa dalla "scienza dell'infinito invisibile" perseguita dall'uomo:

> E quantunque alcuno adori la luna, come gli elefanti, e altri il sole, come il gallo, e altri altra cosa, non però hanno inalzata la religion loro a Dio infinito. Ben si deve stimare che tra l'api e animali gregali ci sia conoscenza confusa della divinità, perché ogni cosa ama il bene, e in confuso tutti il primo bene presentiscono. Ma questa chiara scienza dell'infinito invisibile nell'uomo solo è manifesta […][33].

Poiché è unica la causa creatrice degli enti, che li ha voluti simili a sé rendendoli partecipi della *sapientia*, uomini e animali sono in qualche modo accomunati dall'innato desiderio di conoscere. Cionondimeno, la diversità di funzioni appena accennata denota una differenza in qualche modo di tipo

[30] Ivi, p. (180) 181: «Sic etiam intellectio brutorum non est similis humanae […]. Humana enim est universalis ideae insuper causantis ideata, ipsarumque idearum divinarum, ad quas bruta non eriguntur».
[31] *Senso*, cit., cap. 25, p. 96.
[32] Ivi, p. 97.
[33] *Ibid.*

ontologico a suo fondamento. Qui Campanella si connette alla lunga tradizione, inaugurata da Aristotele e rimodulata dalla teologia cristiana, di un'anima infusa direttamente da Dio nell'uomo, garanzia tanto di immortalità quanto di connessione con il divino. Per non incorrere in una palese contraddizione con quanto precedentemente asserito, lo Stilese introduce una precisazione lessicale, che sottende un modo di concepire quest'anima in accordo con il paradigma panpsichista, preferendo il termine "mens", già attestato nei Padri della Chiesa:

> La stessa sapienza di Dio ha fatto noi ed essi, e quel che c'è in noi c'è anche in essi, quanto a capacità conoscitiva umbratile e partecipativa, giacché Dio ha fatto gli enti non totalmente dissimili da sé. Egli aggiunge in noi una mente immortale, che i dottori han chiamato ragione e intelletto […]. Ambrogio tuttavia nel libro *De dignitate hominis* ritiene che si debba chiamare non intelletto e ragione, bensì mente; così Giustino ed altri[34].

È indubbio che, assunti in questo significato speciale la razionalità e l'intelletto, sarebbe illegittimo definire ragionevoli e intelligenti gli animali[35]. Ad ulteriore chiarimento di questo delicato punto, il Domenicano ricorda che, sebbene tutti gli enti provengano da un'unica e medesima causa creatrice e siano composti delle tre Primalità presenti in modo eminente in Dio, tuttavia essi si distinguono per gradi dipendenti dall'essenzialità o meno delle loro facoltà, disponendosi così su livelli ontologicamente distinti e gerarchicamente ordinati. Prendendo in considerazione la sapienza (ma un ragionamento analogo può farsi per ciascuna facoltà), Campanella osserva che essa

> È naturale, in grado debole, negli elementi e nelle pietre; la pietra è potenziata nei metalli, mentre il metallo è depotenziato nella pietra e potenziato nella pianta; infatti i metalli hanno la vita come le piante, per partecipazione, mentre la pianta l'ha per essenza; la pianta partecipa del grado sensitivo, ma l'animale lo possiede per sé; il sensitivo è razionale per partecipazione, mentre l'uomo lo è per essenza; l'uomo è intellettuale per partecipazione, l'angelo lo è essenzialmente […][36].

[34] *Metpah.*, l. I, cap. V, *Appendix*, p. (180) 181: «Eadem sapientia Dei fecit nos et illa, et quidquid nobis inest, inest et illis de virtute cognoscitiva umbratili, et per participationem. Neque enim dissimilia totaiter sibi fecit Deus entia. Addit in nobis mentem immortalem, cui nomen rationis et intellectus tribuerunt doctores […]. Ambrosius tamen contendit il libro *De dignitate hominis* non intellectum et rationem animam, sed mentem appellari oportere; sic Iustinus et alii».

[35] *Ibid.*

[36] Ivi, pp. (180) 181-(182) 183: «Exemplum accipe de sapientia, quae est naturalis in elementis et lapidibus exiliter, lapis autem in metallis eminentius, metallum in lapide vilius, in planta eminentius; vegetant enim sicut planta quasi participio, planta vero per essentiam; planta particpat sensitivum gradum, animal per se habet illum. Sensitivum est rationale participio, homo vero per essentiam; est homo intellectualis participio, angelus essentialiter […]».

Naturalmente, al vertice di questa scala si pone Dio, l'unico ente a cui compete di essere tutto *per essentiam* ed *eminenter*[37]. È dunque al *sapor* (termine che, come si è avuto modo di chiarire, è in Campanella associato a quello di *sapientia*) e non all'universale che occorre guardare per comprendere a fondo la reale differenza tra il modo di conoscere proprio dell'uomo e quello che è invece comune a tutti gli esseri animati. La chiarificazione del valore denotativo dei termini utilizzati si rivela fondamentale e imprescindibile per evitare di incorrere in errori causati da un uso ambiguo delle parole:

> Sosteniamo che Aristotele non ha conosciuto la differenza tra noi ed essi [*scil.* gli animali]. Infatti, le operazioni, che egli attribuisce all'anima immortale, convengono maggiormente agli animali; e quanti le negano a questi, per difendere l'immortalità dell'uomo, rendono sospetta la verità e rovinano la teologia, la quale non distingue l'uomo dagli animali in base alla conoscenza dell'universale aristotelico, bensì in base al sapore delle cose divine […]. Agli animali, dunque, noi riconosciamo la spontaneità, e non la libertà; l'intelletto sensitivo, che non merita il nome d'intelletto, ma solo quello di estimativa, e non l'intelletto mentale […][38].

Un ultimo punto degno di considerazione riguarda il caso particolarissimo dell'individuo Cristo, la cui modalità di conoscere si rivela problematica in dipendenza de fatto che egli è uomo e, allo stesso tempo, Dio. La questione è affrontata nel XVIII dei *Theologicorum libri*, dedicato, appunto, alla *Cristologia*. In virtù della sua natura umana, Cristo possiede una conoscenza acquisita attraverso i sensi, altrimenti i sensori di cui è dotato il suo corpo si rivelerebbero del tutto vani. A differenza degli altri uomini, però, in Cristo la conoscenza sensibile si rivela come l'occasione per argomentare sulle realtà soprasensibili, in una maniera che supera ogni capacità umana, perché in lui l'*alienatio* rispetto ai sensi, che nell'uomo comune è una condizione anomala (e talvolta nociva), gli consente di conoscere quidditativamente oggetti del tutto sfuggenti alla sensibilità, come gli angeli[39]. Anche Cristo giunge alla conoscenza dell'intero a partire da quella di una parte, analogamente a quanto avviene per gli uomini; diversamente da questi, tuttavia, la sua facoltà di riconoscere i legami tra le cose è totale, nel senso che dalla sem-

[37] Ivi, p. (182) 183: «Deus per essentia, et eminenter omnia idest unitius, universalius et plenius».

[38] *Ibid.*: «At differentiam inter nos et illa Aristotelem non novisse contendimus. Operationes enim quas immortali tribuit animae, brutis conveniunt magis, quibus qui eas negant, ut hominis immortalitatem tueantur, veritatem suspectam reddunt, et theologiam convellunt: quae non ex universalis Peripatetici notitia, sed ex divinorum sapore hominem a brutis distinguit […]. Brutis ergo spontaneitatem, non libertatem; rationem et intellectum sensualem, non mentalem, qui nec nomen intellectus sed aestimativae tantum meretur, nos agnoscimus […]».

[39] Tommaso Campanella, *Cristologia. Inediti Theologicorum libri XVIII*, testo critico e traduzione a cura di R. Amerio, Roma, Centro internazionale di studi umanistici, 1958, cap. XIX, art. 6, p. (54) 55.

plice osservazione di pochi dettagli egli è in grado di pervenire alla *scientia omnium rerum*[40]. È vero che – come suggerisce un passo del *Vangelo* di Luca – Cristo «cresceva in sapienza e in età», cioè la sua conoscenza del mondo si sviluppava accrescendosi nel tempo; ma questa modalità non esclude che, in linea di principio, egli potesse conoscere per scienza infusa tutto sin dall'inizio. È fuor di dubbio che, data la condizione di superiorità rispetto a tutti gli altri uomini, nei confronti dei quali egli si è rivelato un maestro e non un discepolo, Cristo non apprese dagli uomini; né si deve pensare che la sua conoscenza razionale gli fosse trasmessa dagli angeli. Piuttosto, la sua *ratio* poteva prescindere del tutto da una previa conoscenza sensibile e se anche gli angeli apportarono alcunché alla sua cognizione perfetta, questo dev'essere inteso come una sorta di corrispondenza (*adequatio*) degli oggetti sensibili a quei contenuti che la ragione di Cristo già possedeva in sé[41].

[40] *Ibid*.
[41] Ivi, p. (56) 57.

Sezione II
Significati, usi e ambiguità del concetto di *ratio* dalla Scolastica a Leibniz

Ragione e causa nella dimostrazione *a priori* in Dio: da Cajetano a Descartes*

Igor Agostini

1. *Premessa*

La dottrina cartesiana della *sui causa* segna una rottura rispetto alla teologia tradizionale, in quanto sostituisce alla concezione canonica dell'aseità negativa, per cui Dio è a sé nel senso di non avere causa, una concezione positiva dell'aseità, per cui Dio è "in qualche modo" (*quodammodo*) e "per analogia" (*per analogiam)* causa di se stesso.

Studi recenti hanno cercato, sia attraverso uno scavo sulle fonti, nel quadro del rinnovamento degli studi dei rapporti fra Descartes e la scolastica, sia, anche, mediante un lavoro di analisi interna dei testi cartesiani, di attenuare la radicalità di quella che Gilson chiamò, proprio per caratterizzarne la radicalità, «Une nouvelle idée de Dieu»[1]. Si sono così individuati in Francisco Suárez alcuni elementi dottrinali che avrebbero anticipato gli sviluppi cartesiani, legando la dottrina cartesiana della *sui causa* a Suárez: come Suárez affermò, andando oltre le restrizioni della tradizionale teologia tomistica, che si danno in Dio delle ragioni (*rationes*), seppur non delle vere cause (*causae*), della sua esistenza, così Descartes asserisce che l'essenza di Dio è la ragione, ossia la causa, se non presa in senso strettamente efficiente, della sua esistenza[2]. Gli

* Sigle utilizzate: AT = *René Descartes. Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974; B = *René Descartes. Tutte le lettere* 1619-1650 (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009; B Op I = *René Descartes. Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

[1] E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 224.

[2] J.-L. Marion, *Entre analogie et principe de raison*, in *Descartes, Objecter et répondre*, éd. J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 305-334, poi ripreso col titolo di *La* causa sui. Responsiones I *et* IV, in *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 143-182, trad. it. di I. Agostini: *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 88-112; E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 61-122; A. Goudriaan, *Philosophische*

interpreti restano, tuttavia, ancora divisi su alcuni aspetti non secondari, che certamente non sono ininfluenti per una corretta determinazione dell'originalità della sua dottrina: questo studio cerca di offrire nuovi elementi, sia di esegesi, sia di indagine storica, che mirano a maggiormente circoscrivere il punto in cui si situa la novità della dottrina cartesiana.

2. *I dati testuali*

Come è noto, Descartes offre nelle *Meditationes* tre dimostrazioni dell'esistenza di Dio: due *a posteriori*, nella II Meditazione, ed una *a priori*, nella III. La principale differenza fra le due dimostrazioni *a posteriori* concerne l'effetto da cui esse muovono: la prima dall'idea di Dio, mentre la seconda dall'io che possiede l'idea di Dio. Poiché, però, l'idea di Dio è essenziale a entrambe le prove, in quanto identica e, rispettivamente, costitutiva dell'effetto da cui muovono, allora Descartes preferisce presentare le prove come un unico argomento (AT VII 14 e 106, B Op I 696-698 e 820). Comunque, la seconda prova contiene, sebbene non esplicitato, un elemento che non è presente, neppure implicitamente, nella prima: la nozione di *sui causa*: infatti, considera la possibilità che l'io venga da se stesso e la esclude non per «l'axiome ordinaire de l'Ecole» (AT III 336, B 185, p. 1426) che è impossibile che qualcosa venga da se, ma perché l'*ego* non ha tale capacità (AT VII 48, B Op I 742-744).

Lungi dall'essere un'impossibilità logica, l'io che ha l'idea di Dio non può venire da se stesso perché non ha la capacità di darsi tutte le perfezioni contenute in tale idea. In questo modo, però, è lasciata aperta la possibilità di un ente che sia tale da poter venire da se stesso; questo ente è Dio, che non è più definito, come nella prima prova, come l'ente che contiene tutte le perfezioni (AT VII 46, B Op I 740-742), ma come un ente che dà a se stesso tutte le perfezioni contenute nell'idea di Dio («omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem»: AT VII 48 *l. 8-10*, B Op I 742-744).

La *sui causa* diviene esplicita nelle *Primae responsiones*, dove Descartes afferma: 1) di non avere asserito che è impossibile che qualcosa sia causa di se stesso (AT VII 108, B Op I 822); 2) che il lume di natura detta che non esiste

Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der nederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 73-84 e 249-252.

cosa alcuna di cui non sia lecito chiedere perché esista, ossia ricercare la sua causa efficiente (*cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere*), o, se non la ha, postulare perché essa non ne abbia bisogno (AT VII 108, B Op I 822), ed è autoevidente che tutto ciò che esiste deriva la sua esistenza da una causa o da se stesso come se fosse una causa (*tanquam a causa*) (AT VII 112, B Op I 826-828). Questo è il caso di Dio, in cui esiste una potenza tanto grande ed incomprensibile (*tanta et tam inexhausta potentia*) che egli non ha mai avuto bisogno di alcunché per esistere e per essere conservato, in modo da essere, in un certo senso, la causa di se stesso (*quodammodo sui causa*) (AT VII 109, B Op I 822-824). Quindi, poiché Dio conserva realmente se stesso (*se revera conservat*), sembra appropriato chiamare Dio causa di se stesso (*sui causa*) (AT VII 109, B Op I 822-824). Ricercando la causa (*causa*) del fatto che Dio esiste o continua ad esistere, e prestando attenzione all'immensa ed incomprensibile potenza (*immensa et incomprehensibilis potentia*) contenuta nell'idea di Dio, riconosciamo difatti che tale potere è così grande (*exuperans*) che egli è senz'altro la causa della sua esistenza continua. Quindi, affermiamo che Dio è da se stesso non in senso negativo (*negative*), ma in senso assolutamente positivo (*positive*) (AT VII 110, B Op I 824-826).

Descartes può quindi risolvere la difficoltà posta da Caterus contro la sua seconda prova *a posteriori* e che, di fatto, come l'obiettore rilevava, gravava sulla stessa seconda via di Tommaso e non era stata risolta neppure da Suárez, evocato esplicitamente: la prima causa potrebbe non essere Dio in quanto ciò che è incausato potrebbe essere finito (AT VII 95, B Op I 804-806)[3]. La risposta di Descartes è che la prima causa è Dio non perché egli sia incausato, ma perché è causa di se stesso.

La *sui causa* è reintrodotta anche in risposta alle obiezioni di Caterus contro la prova della V Meditazione. Se si considera il contesto della meditazione e la struttura della prova, risulta chiaro che essa è condotta in maniera analoga alle dimostrazioni della matematica, ossia a partire dalla natura della cosa stessa (AT VII 65, B Op I 766), in conformità alla struttura della dimostrazione *propter quid* (o *ex causis*) degli *Analitici posteriori* di Aristotele, cui Descartes si riferisce espressamente, nella lettera a Mersenne del giugno 1641,

[3] Il brano è in F. Suárez, *Metaphysicae disputationes*, disp. 30, sect. 2, n. 22, in *Opera omnia*, 28 voll., apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1856-1878, vol. XXVI, p. 71a. Per l'identificazione del testo di Suárez, mi permetto di rinviare a I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus. 1597-1641*, Roma, Editori Riuniti, 2008, pp. 306-310 e Id., *Descartes'* ens summe perfectum et infinitum *and its Scholastic Background*, in *Infinity in Early Modern Philosophy*, eds. O. Nachtomy and R. Winegar, Springer, 2018, pp. 9-25, pp. 20-22.

a proposito della prova dell'esistenza di Dio della Quinta Meditazione (AT III 383, B 118, p. 400), un testo su cui dovrò ritornare.

Ciò spiega perché Descartes possa distinguere la dimostrazione della Quinta Meditazione dall'argomento criticato da Tommaso d'Aquino nella sua *Summa theologiae* – cioè l'argomento di Anselmo, letto da Tommaso come una *propositio per se nota* (pa. I, q. 2, a. 1) –, rivendicando che la sua prova non parte dal significato del termine 'Dio', ma dalla «vera ed immutabile natura, o essenza, o forma» [*vera et immutabilis natura, sive essentia, sive forma*] di Dio (AT VII 115, B Op I 830-832). Con una tale affermazione, Descartes collega, di fatto, la sua prova al modello di argomento discusso da Tommaso non nell'articolo 1, ma nell'articolo 2 della questione sull'esistenza di Dio della *Summa theologiae*, che non è quello di una proposizione autoevidente, ma di una vera dimostrazione *a priori*, secondo il modello degli *Analitici posteriori*, dimostrazione che Tommaso afferma come impossibile, anch'essa, sulla base dell'indisponibilità della condizione richiesta da una dimostrazione *a priori*: la definizione del soggetto, ossia, nel caso presente, la definizione di Dio.

Nelle *Primae responsiones*, comunque, Descartes rielabora questo argomento. Riconosce difatti che sulla prova grava una "difficoltà considerevole" (AT VII 116, B Op I 832) che concerne la premessa minore, secondo cui l'esistenza appartiene alla vera ed immutabile natura di Dio. Per risolverla, argomenta come segue: le idee che non contengono vere ed immutabili nature, ma sono composte dall'intelletto, possono essere sempre mentalmente divise non solo per astrazione, ma per mezzo di una operazione chiara e distinta (AT VII 117, B Op I 832-834). Ma, se prestiamo attenzione all'immenso potere (*immensa potentia*) dell'ente sommamente perfetto, non possiamo pensare la sua esistenza come possibile senza renderci conto che egli può esistere per sua propria forza (*propria sua vi*). Conseguentemente, poiché è evidente per lume naturale che ciò che esiste per propria forza esiste sempre, dobbiamo concludere che tale ente esiste realmente, è esistito dall'eternità e non può non possedere tutte le perfezioni contenute nell'idea di Dio (AT VII 85, B Op I 792-794).

Descartes rileva che la nuova formulazione della prova è differente solo nel *modus loquendi* (AT VII 120, B Op I 836-838). Ma, di fatto, la prova è ora fondata non sulla perfezione, ma sulla potenza di Dio, esattamente come la seconda prova *a posteriori*. Inoltre, come la seconda prova *a posteriori*, l'argomento non fa semplicemente leva sull'essenza di Dio, ma sull'essenza di Dio come causa efficiente.

La nozione di *sui causa* farà scaturire la reazione di Antoine Arnauld, che ne contesta sia l'ortodossia (AT VII 214, B Op I 968-970) sia la possibilità logica (AT

VII 208, B Op I 960). A causa delle obiezioni di Arnauld, Descartes modifica il testo delle *Primae responsiones*, inserendo, fra le altre cose, la seguente addizione:

> Ubi tamen est notandum, non intelligi conservationem quæ fiat per positivum ullum causae efiicientis influxum, sed tantum quod Dei essentia sit talis, ut non possit non semper existere[4].

Questa addizione introduce un cambiamento rispetto alle *Primae responsiones*: la positività della *sui causa* non deve essere interpretata nel senso della positività di un influsso causale efficiente, ma nella positività dell'essenza divina che garantisce che Dio non ha bisogno di causa per esistere. Ed è precisamente su questo nuovo modo di intendere la *sui causa* che ruota lo sviluppo delle *Quartae responsiones*:

> Cum quaeritur an aliquid sibi ipsi existentiam dare possit, non aliud est intelligendum, quam si quaereretur, an alicujus rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiente non indigeat ad existendum[5].

Alla nozione di causa efficiente si sostituisce quella di essenza positiva della cosa (*positiva rei essentia*), intermedia fra causa efficiente propriamente detta (*causa efficiens proprie dicta*) e nessuna causa (*nulla causa*), che garantisce che Dio "non ha bisogno di causa per esistere" (AT VII 236, B Op I 298), dove la positività dell'essenza è l'inesauribile potere di Dio che è – come Descartes afferma – la causa o ragione per cui Dio non ha bisogno di causa («rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa»: AT VII 236, B Op I 996-998), secondo una formulazione adottata anche nelle *Rationes more geometrico dispositæ* («causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum»: AT VII 164-165, B Op I 896-898). È dunque la "causa formale", o "ragione derivata dall'essenza di Dio" (*causam formalem, sive rationem ab essentia Dei petitam*), ciò in virtù di cui Dio non ha bisogno di causa per esistere o essere conservato (AT VII 236, B Op I 996-998) e in forza della quale si può dire che Dio viene da se stesso come da causa formale (AT VII 238, B Op I 1000). In effetti, nulla può dare a se stesso l'esistenza nel significato stretto implicato dal significato proprio del termine di "causa efficiente", perché ciò è contraddittorio (AT VII 240, B Op I 1002). La causalità efficiente è, dunque, solo un'analogia (*analogia*; AT VII 241e 243, B Op I 1002-1004 e 1006), ed è solo per analogia (*per analogiam*; AT VII 240, B Op I 1002) che l'essenza di Dio può essere correlata alla causalità efficiente (AT VII 241, B Op I 1002-1004).

[4] *Primae responsiones*, AT VII 109, ll. 16-19, B Op I 822-824.
[5] *Quartae responsiones*, AT VII 240, ll. 23-26, B Op I 1002.

3. Status quaestionis*: le letture degli interpreti*

Questi sono i dati testuali, ridotti all'osso, su cui però tornerò, integrandoli. Dati testuali non univoci, che difatti non sono stati sufficienti, come spesso accade, a determinare l'accordo fra gli studiosi che da sempre si sono confrontati su di essi, sia per quel che riguarda il livello dell'interpretazione testuale, sia per quel che concerne il problema dell'originalità della dottrina di Descartes, due questioni che sono spesso andate di pari passo nella storia dell'esegesi cartesiana, a mio avviso a ragione, seppur con risultati ancora oggi non interamente soddisfacenti.

L'idea di una novità assoluta della *sui causa* cartesiana fu, diversi decenni dopo Gilson, riconsiderata da Jean-Luc Marion, che individuò un precursore della dottrina cartesiana in Suárez, e segnatamente nella tesi, a fondamento dell'inclusione di Dio nell'oggetto della metafisica, per cui di Dio non esiste, in senso stretto, una causa vera e reale (*vera et realis causa*), ma ragioni (*rationes*). Questo fatto, tuttavia, non avrebbe tolto in alcun modo, secondo Marion, l'originalità della dottrina cartesiana che, anzi, sarebbe risultata proprio per contrasto con la posizione suáreziana: per Marion, infatti, Descartes pensa in senso stretto l'autocausalità efficiente di Dio; e la stessa dottrina delle risposte ad Arnauld, lungi dall'implicare un assorbimento della causa efficiente nella formale, confermerebbe invece il primato dell'efficienza[6].

Le tesi di Marion furono messe in discussione dal suo allievo Vincent Carraud, nel monumentale studio su *Causa, sive ratio*. Carraud sottolinea come Descartes non scriva mai *causa sive ratio / propter quam*, ma *causa / sive ratio propter quam*, perché egli non vuole in alcun modo asserire un'equivalenza universale (pre-leibniziana) fra causa e ragione, la quale vale solo negli enti finiti, bensì stabilire (nel caso – unico – di Dio), una luogotenenza, quella per cui la *ratio* tiene il luogo della *causa*, per cui Dio non è propriamente causa, ma *come* (*tanquam*) se fosse causa. Dio, infatti, non è causa di sé se non per la finitezza del nostro intelletto, ovverosia secondo un'analogia di proporzionalità utilizzata per pensare la potenza incomprensibile e, insieme, inconoscibile, di Dio da cui scaturiscono le verità eterne. In se stessa, però, l'essenza divina, lungi dall'essere sottomessa alla causa, ne è al di sopra, e la *ratio* vi si applica proprio per preservarne l'intellegibilità posta l'impossibilità di esten-

[6] J.-L. Marion, *Entre analogie et principe de raison*, trad. it. cit., pp. 99-112.

dervi la causa efficiente (che invece rimane il principio di intelligibilità per tutti gli enti finiti)[7].

L'interpretazione di Carraud, a sua volta, è stata criticata da Emanuela Scribano, che ha sostenuto che sia la seconda prova dell'esistenza di Dio, sia la replica a Caterus, indicano chiaramente che Descartes ha in mente una *causa sui* come *causa efficiens sui ipsius,* ossia una causa che, producendo la propria esistenza, è anche in grado di causare la totalità delle perfezioni contenute nell'idea di Dio. La riduzione della causa efficiente alla formale, poi, quale si realizza nelle *Quartae responsiones*, mentre, certamente, implicherebbe un'attenuazione della radicalità della posizione della replica a Caterus, nondimeno non toglierebbe il dato minimale: vi è qualcosa di comune alla causa efficiente ed alla causa formale che Cartesio intende tenere fermo, e cioè il fatto di essere un principio di conoscenza; ciò che della *causa sui* deve essere conservato, secondo Cartesio, quando anche la si interpreti come causa formale, è ciò che permette la conoscenza scientifica di quello che si vuole dimostrare. Questo minimo comun denominatore consente di sottomettere Dio al regime di causalità e, con ciò, di collocare Descartes nella linea della storia del principio di ragion sufficiente: Dio è sottoposto al regime di causalità per quel che della causa (efficiente e formale), ossia l'essere un principio di conoscenza e di intelligibilità. Il principio di intelligibilità non ha dunque eccezioni, poiché la causa prima non vi si sottrae. Cartesio, come farà poi Leibniz, riconosce la dimostrabilità *a priori*, in linea di principio, di ogni proposizione. Il che è l'esatto opposto della inconoscibilità cui, secondo Carraud, l'endiadi *causa sive ratio*, e l'uso analogico della causa efficiente rinvierebbe[8].

4. *Verso un tentativo di inquadramento della questione: un fatto testuale ed un fatto storico*

Ritengo che, per fare luce in questo complesso scenario, che qui non ho potuto che riassumere alquanto succintamente, occorra tenere presente due fatti, uno testuale ed uno storico, che qui sintetizzo e che nel seguito del testo svilupperò in dettaglio.

[7] V. Carraud, *Causa sive ratio: La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 167-293.

[8] E. Scribano, *Recensione* a V. Carraud, *Causa sive ratio: La raison de la cause de Suarez à Leibniz* (Paris, 2002), in «Historia philosophica», vol. I, 2003, pp. 114-118.

Quello testuale è che le differenti, se ve ne sono, formulazioni, da parte di Descartes, della dottrina della *sui causa* sono tutte accomunate dall'interpretazione di tale causa come una *vera* causa; in questo senso, sia la *ratio* per cui Dio non ha una causa, sia la causa formale delle *Quartae Responsiones*, se certamente attenuano il senso radicale di un'interpretazione della *sui causa* in termini di pura causa efficiente, non tolgono lo statuto ontologico della *sui causa* e, quindi, non solo non consentono una sua dissoluzione in una *ratio* che sia mera espressione della finitezza dell'intelletto umano, ma impediscono di considerare l'autocausalità divina come un semplice principio di conoscenza: la *ratio* di cui parla Descartes è, bensì, un principio di conoscenza, ma è anzitutto un principio ontologico, ossia una vera causa, seppur non interpretabile in senso puramente efficiente.

Quello storico è, invece, che, anzitutto, prima di Descartes, era stata già asserita, all'interno della scolastica, e nel cuore dello stesso tomismo, l'esistenza, in Dio, di *rationes* intese non come meri principi conoscitivi, ma ontologici, ovvero non meri principi di conoscenza dell'appartenenza di determinate proprietà a Dio, ma ragioni dell'appartenenza stessa; ossia non semplici *rationes cognoscendi*, bensì *rationes essendi*, seppur non intese come vere cause; e, in secondo luogo, che sarà sulla base di questa nozione di *ratio*, originariamente ristretta – nel dibattito scolastico – al solo caso della implicazione degli attributi, che, nella scolastica dell'età moderna, sarà costruita, a partire da Suarez per poi penetrare, seppur sempre quale orientamento minoritario, all'interno dello stesso ordine gesuita e soprattutto in quello domenicano, l'idea di una dimostrazione *a priori* condotta *aliquo modo*, o *quoadnos*, dell'esistenza di Dio[9].

In questo senso, è certo non solo che secondo Descartes Dio è sottomesso al regime di causalità e che, quindi, la sua dottrina della *sui causa* si inscrive a pieno titolo nella storia del principio di ragion sufficiente, ma anche che questo accade non semplicemente – né potrebbe accadere – perché la causa formale è, come effettivamente pure è, un principio gnoseologico, bensì perché essa è anche un principio ontologico; e che la portata ontologica della *ratio* in Dio era stata riconosciuta ben prima di Descartes all'interno della stessa scolastica dell'età moderna. Ne risulta che è rispetto a questa acquisizione, che precede Descartes, che va quindi misurata l'originalità della dottrina cartesiana della *sui causa*.

[9] Mi permetto di rinviare, qui, a I. Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve* a priori *dans le thomisme du XVII*e *siècle*, Turnhout, Brepols («The Age of Descartes»), 2016, Partie II.

5. *La* sui causa *come vera causa*

Ho rilevato sopra come Descartes, con Arnauld, spieghi la *sui causa* dichiarando esplicitamente l'inammissibilità di un concetto di causa efficiente in senso stretto (*causa efficiens proprie dicta*), ma anche quello di una aseità puramente negativa (*nulla causa*) attraverso il concetto di essenza positiva (*positiva essentia*) di Dio, cui si può analogicamente estendere il concetto di causa efficiente, da identificare con l'inesauribile potere di Dio che è la causa o ragione per cui Dio non ha bisogno di causa (AT VII 164-165, B Op I 896-898; AT VII 236, B Op I 996-998).

Fu su questi testi che i discepoli di Descartes puntarono per difendere Descartes dall'accusa di eterodossia della dottrina della *sui causa*, interpretandola alla luce della tradizionale dottrina dell'inclusione dell'esistenza nell'essenza: spiegando la *sui causa* nei termini dell'essenza di Dio che non ha bisogno di causa per esistere, Descartes non dice nulla di diverso da ciò che hanno detto da sempre i teologi dichiarando che l'essenza di Dio contiene la sua esistenza.

Così, esemplarmente, Johannes Clauberg:

> Deum a se positive effici nuspiam Cartesius asseruit […] Non aliud volunt Scholastici, quando dicunt, Existentiam esse de Essentia Dei […] Pudet pigetque de nudis verbis tantas iniri pugnas, cum in re sit consensus apertissimus[10].

La strategia nel suo complesso era chiara: legittimare sul piano autoritativo, dopo averle preventivamente svuotate di ogni significato eterodosso, le affermazioni cartesiane sulla *sui causa*, associandole a fonti canoniche[11].

In tal modo, però, si perdeva il punto dell'originalità precisa della dottrina cartesiana[12], perché quello che Descartes voleva sottolineare è che questa implicazione fosse di natura causale, seppur non efficiente. A tal scopo, con Arnauld, Descartes compiva una doppia operazione: non solo, come si è detto, trasformava la nozione di causa efficiente nella nozione di essenza positiva, ma interpretava tale essenza in termini causali, asserendo che tale essenza coincide con la causa formale: l'essenza di Dio era, infatti, esplicitamente, qualificata come la "causa formale" o "ragione", derivata dall'essenza di Dio

[10] J. Clauberg, *Defensio cartesiana*, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, Blaev, 1691 (rist. anast. 2 voll., Hildesheim, Georg Olms, 1968), cap. 23, § 7, p. 1014.

[11] I. Agostini, *L'infinità di Dio*, cit., pp. 336 ss.

[12] Come attesta il rinvio di Clauberg *(ibid.)* alle autorità tradizionali, che nel frattempo erano state chiamate in causa da Heereboord, su cui Clauberg si appoggia (*De notitia Dei naturali*, Coroll. 10, in *Meletemata philosophica* [1654], Neomagi, ex officina Andraeae ab Hoogenhuysen, 1664, p. 26b).

(*causa formalis, sive ratio ab essentia Dei petita*), in virtù della quale Dio non ha bisogno di causa per esistere o essere conservato (AT VII 236, B Op I 996-998) e, conseguentemente, viene da se stesso come da causa formale (*tanquam a causa formali*) (AT VII 238, B Op I 1000).

È in tal senso che va inteso il riferimento esplicito da parte di Descartes, a mia conoscenza non ancora commentato adeguatamente dagli studiosi, agli *Analitici secondi* di Aristotele, nelle *Quartae responsiones*:

> Cum autem integram rei essentiam pro causa formali hic sumo, Aristotelis vestigia tantum sequor: nam lib. 2 anal. post. c. 11, causa materiali praetermissa, primam nominat αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι, sive, ut vulgo vertunt Latini philosophi, *causam formalem*.[13]

Questo testo mostra che, per Descartes, l'introduzione della causa formale non ha, quale obiettivo, quello di escludere ogni forma di causalità da Dio, ma quello di interpretare la nozione di causalità efficiente esplicitata nelle *Prime risposte* nei termini di un altro principio di implicazione dell'esistenza, non più efficiente, ma sempre causale: la causa formale.

Questo brano, cioè, indica precisamente che l'essenza divina, intesa come si è visto, non come causa efficiente, ma come essenza, resta, purtuttavia, una causa (formale). I livelli, cioè, sono bensì tre, causa efficiente in senso stretto, nessuna causa, essenza positiva; e quest'ultimo assorbe in sé, propriamente, un livello causale, quello della causa formale, *vera causa*. L'implicazione fra essenza ed esistenza è, dunque, una forma di vera causalità, quella formale. L'essenza o natura di Dio, cioè, è tale per cui Dio non ha bisogno di causa efficiente per esistere (*rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiente non indigeat ad existendum*), ossia l'essenza intermedia fra la causa efficiente e *nulla causa* è una vera causa formale che dà ragione dell'appartenenza (e non della semplice conoscenza dell'appartenenza) all'essenza divina dell'esistenza.

Sennonché, una tale struttura di implicazione causale (formale) non era altro che quella operante nella Quinta Meditazione, nella dottrina delle essenze, intese come forme immutabili ed eterne da cui possono dedursi proprietà, che è in quel luogo immediatamente trasferito al caso di Dio per la prova *a priori*. Di questa, come della prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio, la condizione di possibilità era, come Descartes dirà espressamente a Caterus[14], la dottrina dell'idea chiara e distinta di Dio, ovverosia la dottrina secondo cui l'idea di

[13] *Quartae responsiones* AT VII 242, ll. 15-19, B Op I 1004.
[14] *Primae responsiones* AT VII 114, B Op I 830,

Dio non è formata per negazione[15] e contiene tutto ciò che percepisco chiaramente e distintamente come reale e vero e inclusivo di qualche perfezione[16]. In quanto chiara e distinta, l'idea di Dio contiene il *quid sit* stesso di Dio (AT VII 114, l. 19-115, l. 1; B Op I 830) e la sua vera definizione (AT III 383, B 315, p. 1466). Ed è precisamente questo contenimento che consente a Descartes, nelle procedure *a posteriori*, di identificare la prima causa con Dio, e, per la *prova a priori*, di poter effettuare la transizione dall'idea di Dio alla sua esistenza, neutralizzando l'obiezione di Tommaso d'Aquino, ripropostagli da Caterus[17], contro la prova (anselmiana) dell'ente perfettissimo, colpevole di un illecito passaggio dall'ordine del pensiero a quello dell'essere: obiezione che decade perché Descartes rivendica che la sua dimostrazione non muove dal significato del termine Dio, ma dalla sua stessa essenza[18].

La prova *a priori* dell'esistenza di Dio, dunque, letta retrospettivamente, alla luce delle *Quartae responsiones*, si configura come un'implicazione dell'esistenza nella causa formale: e non può che essere così, perché le dimostrazioni della matematica sono vere dimostrazioni proprio perché partono dalla vera essenza, ossia dalla causa formale. Descartes lo fa capire ai suoi lettori, avvertendo Arnauld, come si è visto, che l'essenza, secondo l'insegnamento degli *Analitici secondi*, non è altro che la causa formale.

Così, nella lettera a Mersenne del 16 giugno 1641, su cui dovrò ritornare, sempre richiamandosi agli *Analitici secondi*, dirà che la sua prova *a priori* si configura quale il *modus demonstrandi omnium perfectissimus*, perché essa contiene, come si è visto, la *vera definitio* della cosa di cui si dimostra l'esistenza[19]. In questo senso, le *Quartae responsiones* restaurano la dottrina di *Meditatio V* e, al tempo stesso, esplicitano il rapporto essenza / esistenza nei termini di un nesso di causalità, formale, in un certo senso un po' come le *Primae responsiones* esplicitavano in termini di causalità, efficiente (più precisamente, secondo l'analogia dell'efficienza), la seconda prova *a posteriori*.

[15] *Meditationes*, III, AT VII 45, AT VII 365, AT III. 427.
[16] *Meditationes*, III, AT VII 46, ll. 15-18, B Op I 740,
[17] *Primae objectiones*, AT VII 97, l. 17-100, l. 12, B Op I 809-813.
[18] *Primae responsiones*, AT VII 115-116, B Op I 832. Cfr. I. Agostini, *Premières objections et Réponses*, in *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes. Un Commentaire*, éd D. Arbib, Paris, Vrin, 2019, pp. 201-223, pp. 219-222.
[19] *A Mersenne*, 16 giugno 1641, AT III 383, B 315, p. 1466. E cfr. E. Scribano, *La conoscenza di Dio nelle lettere di Descartes*, in *La Biografia Intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, a cura di J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti, Napoli, Vivarium, pp. 433-454.

Una volta ricostruita, così, la dottrina cartesiana, risulta più sensato, ma anche fruttuoso, interrogarsi sul senso della sua originalità storica. Ritengo, infatti, che la dottrina cartesiana della *sui causa*, come essa opera nelle *Quartae responsiones*, rendendo esplicito l'insegnamento di *Meditatio V*, segni l'ultimo e più radicale momento di un dibattito, che è restato a lungo sconosciuto fra gli studiosi, nella scolastica dell'età moderna, riguardo la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, preparato, a sua volta, da una discussione sull'applicazione alla deduzione degli attributi divini del modello di dimostrazione *potissima* degli *Analitici secondi*.

6. *Dibattiti scolastici*

È ormai assodato che, quando Descartes compone le *Meditationes*, la negazione, da parte di Tommaso d'Aquino, di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio costituiva ancora la posizione dominante nella teologica scolastica, supportata da due argomenti principali: 1) l'impossibilità di una definizione di Dio 2) l'impossibilità di una causa in Dio[20].

Non asserita esplicitamente nella *Summa theologiæ*, dove Tommaso si era limitato a dire che l'esistenza di Dio è dimostrabile *a posteriori*, ma non aveva esplicitamente negato la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, tale negazione era però espressa nel capitolo 25 (*Quod Deus non est in aliquo genere*) della *Summa contra Gentiles*. Qui Tommaso aveva stabilito, quale corollario della tesi dell'indefinibilità di Dio, l'impossibilità di una dimostrazione di Dio che non fosse per gli effetti, sulla base della premessa secondo cui il principio della dimostrazione è la definizione di ciò di cui si dà dimostrazione:

> Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio[21].

Ai commentatori di Tommaso questo testo non fuggirà. Così, nel commento a questo luogo della *Summa contra Gentiles*, Francesco Silvestri da Ferrara, detto il Ferrarese, registrerà puntualmente la negazione, da parte di Tommaso, della possibilità di ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio che non sia condotta *a posteriori*:

[20] Cfr. J.-L. Marion, *Entre analogie et principe de raison*, trad. it. cit., pp. 99-106; E. Scribano, *L'esistenza di Dio*, cit., pp. 84-85.
[21] Th. de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, in *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 77a.

> Demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum: quia principium sive medium demonstrationis est definitio rei de qua fit demonstratio. Cum ergo Dei nulla sit definitio, sequitur eius nullam demonstrationem esse[22].

La medesima inferenza della *Summa contra Gentiles*, d'altronde, si riscontra anche nel *De potentia*, nell'articolo 3 della *quæstio VII*, anch'esso avente per oggetto, precisamente, *Utrum Deus sit in aliquot genere*:

> Unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectus, cum demonstrationis *propter quid* medium sit definitio[23].

Così, di Dio non si dà dimostrazione *propter quid*, perché si dovrebbe assumere quale principio (o medio) la definizione stessa di ciò di cui si dà dimostrazione e di Dio non si dà definizione. In questo modo, Tommaso compie una doppia operazione che non è mai esplicita nell'articolo 2 della *quæstio I* della *Summa theologiæ* e nei capitoli 10-12 del primo libro della *Summa contra Gentiles*: in primo luogo, la negazione della dimostrabilità *a priori* dell'esistenza divina *tout court*; in secondo luogo, la fondazione di tale negazione sull'assenza di una definizione di Dio, da cui quella negazione segue quale corollario.

La tesi che di Dio non si dà definizione ritorna ripetutamente in Tommaso, che nega la conoscibilità dell'essenza e del *quid sit* di Dio, concedendo esclusivamente una conoscenza del *quid non sit* e *a posteriori*[24], in conformità all'autorità di Dionigi, in particolare del capitolo 7 de *De divinis nominibus*, dove si asserisce che Dio non può essere conosciuto in base alla sua stessa natura[25].

[22] F. de Sylvestris, *Commentaria in Summam contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, n. 13, in Th. de Aquino, *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 80b.

[23] Th. de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 3, c., ed. Marietti, Taurini-Romæ, 1965[10], p. 194a.

[24] Th. de Aquino, *De Veritate*, q. 2, art. 1, ad 9um, ed. Leonina, XXII 42[321-332]; q. 8, a. 3, c., 225[217]-226[236]; q. 10, a. 11, 336[159-161; 164-167; 173-175]; ad 4um, 337[245-250]; ad 5um, 337[257-260]; *Summa contra Gentiles*, lib. 1, c. 14, ed. Leonina, XIII 40a; *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 44, ed. Leonina, XIV 115a; cap. 45, 118b; cap. 49, 134b; *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, editio nova, a cura di R. P. Mandonnet, 2 voll., Parisiis, sumptibus P. Lethielleux, 1929, dist. 8, q. 1, art. 1, c., vol. I, p. 195; dist. 22, q. 1, art. 2, c., vol. I, p. 535. Così, per Tommaso, l'essere che conosciamo di Dio non è il suo *actus essendi*, ma il verbo della proposizione (*Summa theologiæ*, pa. 1, q. 3, a. 4, ad 2um, ed. Leonina, IV 43b); *Super Boetium De Trinitate*, pa. 1, q. 1, a. 2, ed. Leonina, L 84[47-99].

[25] Cfr. D. Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, PL CXXII 1155AB: «Numquid itaque est verum dicere, quia Deum cognoscimus non ex sua natura – incognoscibile enim hoc, et omnem rationem et intellectum superans – sed ex omnium existentium ordinatione, ex ipso prætenta» (traduzione di Giovanni Scoto Eriugena). In Tommaso, nella versione, come noto, di Giovanni Saraceno, si ha: «Numquid igitur verum est dicere quoniam Deum cognoscimus, non ex natura Ipsius? Ignotum enim est hoc et omnem rationem et, si ha mentem excedens; sed ex omnium totorum ordinatione» (Th. de Aquino, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio fr. Ceslai Pera o. p., Taurini, Marietti, 1950, c. 7, lect. 4, textus Dionysii, n. 321, p. 273).

In questi due luoghi della *Summa contra Gentiles* e del *De potentia*, in particolare, l'inconoscibilità dell'essenza divina viene argomentata sulla base della premessa che Dio non rientra in alcun genere: l'assenza di una definizione di Dio, difatti, vi consegue quale corollario dell'assenza, in Dio del genere[26]. Ne risulta che, in ultima istanza, secondo Tommaso, l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* di Dio si fonda sulla trascendenza di Dio rispetto al genere.

In queste condizioni, però, sorge la domanda di sapere se si possa dare, in Dio, non una vera definizione, ma una qualche *ratio* da cui dedurre, sul modello della dimostrazione *a priori*, l'esistenza. Non si tratta di una questione retrospettiva, indotta retroattivamente – come, effettivamente, a lungo è stata indotta, dopo l'intervento di Gilson, dalla letteratura critica cartesiana –, dal tentativo di un confronto dello schema cartesiano della *sui causa* con la scolastica precedente, al fine di valutare l'originalità della posizione di Descartes; tentativo esposto al rischio di una sovrapposizione di contesti problematici allotrii. Si tratta, invece, di una questione emersa nel cuore stesso della cultura scolastica, che aveva quindi discusso non solo, per escluderla senza eccezioni liquidandola rapidamente, la possibilità di una *causa*, ma anche quella di una *ratio* di Dio, discutendola, stavolta, lungamente e giungendo a conclusioni non unanimi; e il riferimento a tale discussione, all'interno della cultura scolastica pre-cartesiana, consente di determinare con precisione l'originalità della nozione cartesiana della *sui causa*.

Fra i domenicani, una tale questione sarà posta dal domenicano Paolo Barbo, detto Soncina, uno dei massimi commentatori di Capreolo, nelle sue *Quæstiones metaphysicales acutissimæ*. Soncina, per un verso escluderà radicalmente questa possibilità nel caso dell'esistenza di Dio, ma, per un altro, ne dichiarerà pienamente la legittimità nel caso degli attributi. La dimostrazione, osserva, è duplice: *a posteriori*, ossia per gli effetti, ed *a priori*, ossia per la causa. La dimostrazione per mezzo della causa avviene in due modi: in un primo modo, per mezzo di ciò che è causa e viene prima *secundum rem*, come quando la prima proprietà è dimostrata per mezzo della definizione del soggetto, la seconda per mezzo della prima e la terza per mezzo della seconda; in un secondo modo, per mezzo di ciò che non è veramente causa e non precede *secundum rem*, in quanto è identico con ciò di cui si dà dimostrazione

[26] Th. de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, in *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 77a: «Patet etiam quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis»; Th. de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 3, c., ed. Marietti, cit., p. 194a: «Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie».

(ma, nondimeno, sarebbe causa qualora se ne distinguesse realmente). Questo accade anche in Dio, quando se ne dimostra l'intellettualità per mezzo dell'immaterialità: in Dio, infatti, l'immaterialità non viene prima *secundum rem* dell'intellettualità, poiché le due costituiscono un'unica cosa; nelle altre intelligenze, invece, viene prima per natura, poiché in esse l'intellettualità si distingue dall'immaterialità secondo verità; l'immaterialità, tuttavia, in Dio, precede l'intellettualità secondo ragione, nel senso che il nostro intelletto concepisce convenire a Dio prima l'immaterialità dell'intellettualità e, quindi, conclude l'una a partire dall'altra[27]. Sulla base di questi chiarimenti preliminari, Soncina avanza la sua tesi: l'esistenza di Dio non può essere dimostrata in nessuno dei due modi, neppure per mezzo di qualcosa che la preceda *secundum rationem* (nel modo, cioè, in cui, invece, l'intellettualità si dimostra per mezzo dell'immaterialità). La conclusione resta così provata: se essa venisse dimostrata per mezzo di qualcosa che precede, questo qualcosa coinciderebbe o col concetto proprio della divinità o con una qualche disposizione del primo principio (la necessità, o l'eternità, o la causalità prima, o altro di analogo). Ora, la prima cosa non è possibile, perché il concetto della divinità ed il concetto dell'essere di Dio sono identici, così che, se un qualche intelletto avesse un concetto proprio della divinità, vedrebbe incluso formalmente in esso lo stesso essere, così come nel concetto di uomo è incluso il concetto di animale. Se, infatti, la divinità potesse essere definita, sarebbe definita come lo stesso essere sussistente, ragion per cui Tommaso dice che la proposizione "Dio è" è *per se nota* in se stessa, in quanto appunto il predicato è incluso nella ragione del soggetto. Né è possibile la seconda cosa, poiché le altre proprietà del primo principio, come sono posteriori rispetto alla divinità, così sono posteriori a tutto ciò che è incluso nella divinità (e, dunque, anche alla stessa esistenza):

> His declaratis dico […] Deum esse non potest demonstrari per aliquid prius etiam secundum rationem: eo modo, scilicet, ut dixi quod intellectualitas demonstratur per immaterialitatem. Probatur sic ista conclusio. Si demonstraretur per aliquid prius: aut illud esset proprius conceptus divinitatis, aut aliqua alia dispositio primi principii, scilicet necessitas vel æternitas vel causalitas prima vel aliquid aliud huiusmodi. Sed primum non potest esse: quia conceptus divinitatis et conceptus esse Dei sunt idem: ita quod si aliquis intellectus habet proprium conceptus divinitatis, videt in eo formaliter includi ipsum esse: sicut in conceptu hominis includitur conceptus animalis. Si enim divinitas posset diffiniri, diffiniretur quod ipsa est esse

[27] P. Barbo, *Quæstiones metaphysicales acutissimæ, nunc demum summo studio, et accuratius quam antehac unquam castigatæ, repurgatæ et multis in locis illustratæ*, Lugduni, apud Carolum Pesnot, 1579, lib. XII, q. 28, p. 306b.

> subsistens: et propter hoc sæpe dicit S. Tho. quod ista propositio Deus est, est per se nota secundum se, quia prædicatum includitur in ratione subiecti. Non potest etiam dici secundum: quia aliæ proprietates primi principi: sicut sunt posteriores divinitate: ita sunt posteriores quolibet incluso in ratione divinitatis[28].

Quel che è importante rilevare, qui, è che Soncina, negando la possibilità della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, lasciava aperta quella di una dimostrazione *a priori* degli attributi, grazie appunto al concetto di ciò che, pur non essendo veramente causa e non precede *secundum rem*, in quanto è identico con ciò di cui si dà dimostrazione, lo precede razionalmente.

Questa tesi non sarà accolta unanimemente all'interno della scuola domenicana. Francesco Silvestri da Ferrara, nel suo commento al capitolo 25 della *Summa contra Gentiles*, negherà infatti la possibilità di asserire in Dio non solo una causa, ma anche una ragione, sulla base che Dio non ha nulla prima di lui, quindi non solo una causa reale, ma neppure una ragione, a differenza di ciò che accade nelle dimostrazioni delle proprietà matematiche. Ferrarese muove dalla medesima questione da cui era partito Soncina, sottolineando come essa si origini da un'altra: se è impossibile, una dimostrazione di Dio in quanto non se ne dà definizione, allora sarà impossibile la stessa metafisica come scienza, in quanto del suo *subjectum*, l'ente, non si dà definizione alcuna; analogamente non sarà scienza neppure la matematica, perché neppure del *subjectum* di questa, la quantità, si dà scienza. L'indefinibilità dei generi generalissimi sembra, cioè, rendere impossibile le scienze corrispettive[29]. Per rispondere alla questione, Ferrarese distingue due modelli di dimostrazione *a priori*: nella prima, il *medium* è veramente e realmente causa (*causa*) dell'inerenza della proprietà nel soggetto; nella seconda, il *medium* non è veramente e realmente causa dell'inerenza della proprietà nel soggetto, ma è medio solo secondo ragione (*secundum rationem*), in quanto esprime una ragione (*ratio*) che precede di ragione (*ratione*) la proprietà che si dimostra per mezzo di esso[30]. Il primo tipo di dimostrazione richiede che il *medium* sia una vera definizione, costituita da genere e differenza, in quanto la vera causa di una determinata proprietà è la quiddità e l'essenza stessa della cosa significata per mezzo della definizione; il secondo, al contrario, non richiede, quale medio, una vera definizione, ma solo un concetto dell'intelletto che

[28] *Ibid.*
[29] F. de Sylvestris, *Commentaria in Summam contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, n. 13.2, in Th. de Aquino, *Opera omnia*, XIII 80b.
[30] Ivi, 80b-81a.

preceda di ragione, in un qualche ordine essenziale, la proprietà e che esplichi in modo completo la natura del soggetto[31]. Sulla base di queste premesse Ferrarese viene a trarre le seguenti conclusioni: 1) Per quel che concerne Dio, non è in alcun modo (*nullo modo*) possibile il primo genere di dimostrazione, in quanto egli non ha causa[32]; 2) In secondo luogo, per la medesima ragione, non si dà dimostrazione neanche dell'ente e delle altre categorie[33]; 3) Da questo non segue che la matematica e la metafisica non siano scienze: infatti, per quanto non si possa dimostrare alcunché dell'ente e delle categorie per mezzo del primo genere di dimostrazione, lo si può, nondimeno, per mezzo del secondo genere di dimostrazione. Sebbene, infatti, dei generi generalissimi non si dia definizione, di essi si dà, tuttavia, come dice Tommaso nel commento al V libro della *Metafisica*, una qualche semplice concezione dell'intelletto che può essere qualificata *ratio*[34]; 4) Nel caso di Dio è impossibile anche questo tipo di dimostrazione, sia *quoadnos*, sia *secundum se*. In primo luogo, infatti, a noi non è accessibile una qualsivoglia *ratio* che esprima perfettamente l'essenza di Dio. In secondo luogo, di Dio, considerato in se stesso, esiste un'unica *ratio*, poiché tutto ciò che è in Dio, considerato assolutamente, appartiene alla sua *ratio*; il che vuol dire che è erroneo distinguere, *ex parte rei*, una *ratio* che appartenga alla quiddità di Dio ed una che appartenga ad una sua proprietà, come se la seconda venisse dimostrata per mezzo della prima, la quale funga da *medium* della dimostrazione. Questa è, secondo Ferrarese, la ragione per cui Tommaso dice che di Dio non può darsi dimostrazione se non per mezzo degli effetti:

> Dicitur quarto, quod neque etiam secundo modo potest esse de Deo demonstratio perfecto modo, neque quoadnos neque secundum se. Quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus quæ perfecte explicet quidditatem Dei. Et Dei secundum se est una ratio sola: eo quod omnia quæ in ipso sunt, absolute dicta, sint de ipsius ratione; et sic non oportet ex parte rei distinguere rationem pertinentem ad Dei quidditatem, et rationem pertinentem ad passionem, ut una ratio demonstretur et alia sit medium demonstrationis. Et ideo inquit Sanctus Thomas quod *de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum*[35].

[31] Ivi, XIII 81a.
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.* Per il riferimento a Tommaso, cfr. Th. de Aquino, *In metaphysicorum XII libros*, editio iam a M.-R. Cathala, exarata retractatur cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romæ, 1971², lib. 5, lect. 4, n. 805, p. 220b: «Etsi non habeant definitionem, tamen id quod significatur per nomen generis, est quædam conceptio intellectus simplex, quæ ratio dici potest».
[35] F. de Sylvestris, *Commentaria in Summam contra Gentiles*, lib. 1, c. 25, n. 13.2, in Th. de Aquino, *Opera omnia*, ed. Leonina, XIII 81ab.

Di Dio, quindi, pur non dandosi una *causa*, si dà nondimeno una *ratio*; tuttavia, la presenza di tale *ratio* non implica che sia possibile dimostrare *a priori* che egli esiste, sia perché essa resta per noi inaccessibile, sia perché è unica e non si dà quindi *ex parte rei* una distinzione fra una *ratio* che esprima l'essenza di Dio ed una che ne esprima una proprietà (nel caso specifico l'esistenza) deducibile.

Così, da un lato, le analisi di Soncina e di Ferrarese venivano a far definitivamente chiarezza su un punto chiave lasciato indeciso da Tommaso, e non solo nella *Summa theologiae*: dell'esistenza di Dio è impossibile in ogni caso una dimostrazione *a priori*. Il che vuol dire che è impossibile non solo una dimostrazione condotta a partire dalla vera causa (definizione), ma anche da una qualsivoglia *ratio* assunta quale medio da cui dedurre, a titolo di *ratio* derivata, l'esistenza. Dall'altro lato, però, si registrava una differenza tutt'altro che trascurabile fra la posizione di Soncina e quella di Ferrarese: nel quadro disegnato da quest'ultimo, infatti, risulta esclusa una qualsivoglia dimostrazione *a priori* condotta in Dio, ossia non solo la deduzione dell'esistenza, ma di qualsivoglia proprietà; in Soncina, invece, l'impossibilità della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio è stabilita contestualmente al riconoscimento della possibilità di una deduzione *a priori* degli attributi.

Sarà quest'ultima la via che seguirà, riconducendola peraltro all'ortodossia stessa dell'insegnamento di Aristotele, Tommaso de Vio Cajetano nel suo commento agli *Analitici posteriori*. La questione da cui moveva Cajetano riguardava per l'appunto il senso da attribuire all'espressione *ex causis* in riferimento al requisito che Aristotele aveva indicato come basilare per il sillogismo scientifico, ossia che esso proceda da "premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa"[36], ovverosia, per l'appunto, come volgarizzeranno i latini, *ex causis*. Secondo Cajetano, le cause della cosa conosciuta sono di due tipi: in primo luogo, *in cognoscendo et in essendo*; in secondo luogo, soltanto *in cognoscendo*. Poiché, però, il sapere

[36] Aristotele, *Analytica posteriora*, lib. 1, c. 2, 71 b 19-22, p. 262, trad. it. di G. Colli, in Aristotele, *Opere. I*, Roma-Bari, Laterza, 1984: «Se il sapere è dunque tale, quale abbiamo stabilito, sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa». Da integrare con *ivi*, 72 a 7-8, trad. it., p. 264: «[…] Principio della dimostrazione, inoltre, è una premessa immediata; immediata poi è la premessa cui nessun'altra è anteriore». Sulle difficoltà interpretative di questi luoghi di Aristotele, cfr. M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli* Analitici secondi. *I*, Padova, Antenore, 1975, pp. 24-32; R. D. McKirahan, *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton, UP, 1992, p. 24-33; in generale, cfr., ora, O. Harari, *Knowledge and Demonstration. Aristotle's Posterior Analytics*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2004.

di cui è questione in questo capitolo della trattazione aristotelica concerne la conoscenza della causa per cui la cosa è, non c'è dubbio che l'espressione *ex causis* vada intesa delle cause *in essendo* et *in cognoscendo*. Ora, la causa per cui la cosa è, ossia la causa *in essendo,* è duplice: una è veramente e realmente causa (secondo un qualche genere di causalità) di ciò di cui è essa detta essere causa e da cui si distingue realmente, come la razionalità è causa della risibilità; un'altra, invece, non è tanto causa di ciò di cui è detta essere causa, quanto, piuttosto, ragione per cui questo inerisce (e non, semplicemente, ragione per cui si conosce che esso inerisce). Così, in Dio l'immutabilità è causa dell'eternità e l'immaterialità è, nell'anima, la causa della sua immortalità[37].

Cajetano applica qui risolutamente la nozione di causa quale *ratio in essendo et in cognoscendo* al caso degli attributi divini: l'immutabilità di Dio è la causa, nel senso ora definito, della sua eternità. Cajetano, peraltro, sottopone il discorso così avviato ad un'elaborazione ulteriore, rispondendo alla questione se la dimostrazione in quanto tale proceda secondo Aristotele solo dalla causa intesa in senso stretto o, anche, dalla causa in quanto *ratio*. La risoluzione del dubbio da parte di Cajetano passa attraverso una distinzione all'interno della *demonstratio simpliciter*: una proviene dalla natura della cosa conoscibile; una dalla nostra ragione. Il primo tipo di dimostrazione procede da cause *in essendo* che causano realmente; il secondo, invece, da cause *in essendo* che non causano realmente. Per questo, se si ritiene che, qui, Aristotele parli solo di quella particolare dimostrazione, intesa in senso assoluto, che muove dalla natura della cosa conoscibile, risulta che le dimostrazioni metafisiche non rientrano sotto il genere di dimostrazione addotta. Poiché, però, secondo Cajetano, Aristotele parla in questo luogo di ogni dimostrazione, presa in senso assoluto, allora è chiaro che col termine di "cause" ha considerato le cause intese sia nel primo, sia nel secondo senso:

> His ergo stantibus respondetur quod demonstratio simpliciter (ex natura rei scibilis) procedit ex causis in essendo realiter causantibus. Demonstratio autem simpliciter ratione nostri pro-

[37] Th. de Vio [*Cajetanus*], *In Posteriorum analiticorum libros*, pp. 283-284: «Circa illam particulam ex causis, nota quod cum causæ rei scitæ sint duplices, in cognoscendo et in essendo simul, et cognoscendo tantum, in proposito non est dubium quod sit sermo de causis in essendi et cognoscendo simul, quia scire, de quo loquimur, est rem cognoscere per causam propter quam res est. Sed quia causa, propter quam res est, seu in essendo, dicitur dupliciter: quædam enim est vere et realiter causans (secundum aliquod genus causalitatis) id cuius causa dicitur, quæ est distinguitur realiter ab eo, cuius est causa, sicut rationalitas est causa risibilitatis, quædam autem est, quæ non tam est causa eius, cuius causa dicitur, quam ratio quod illud insit, et non solum ratio quod cognoscatur inesse: sicut omnimoda immutabilitas in Deo est causa suæ æternitatis: et immaterialitas (proprie dicta) inventa in anima est causa suæ immortalitatis».

> cedit ex causis in essendo secudo modo. Unde si teneatur quod Aristoteles loquatur hic tantum de demonstratione simpliciter, ex natura rei scibilis, iam patet quomodo usus sit nomine causæ, et quod demonstrationes Metaphysicales adductæ non claudantur sub demonstratione hic diffinita. Quia vero mihi videtur, quod de omni demonstratione simpliciter loquatur, ideo dico quod per causas intellexit causa tam primo quam secundo modo sumptas[38].

Di contro alla rigida distinzione, stabilita nella difficoltà, fra principio e causa, Cajetano osserva che, sebbene i latini chiamino "causa" solo ciò che veramente causa, tuttavia i greci si valgono del termine in questione per designare ciò che i latini definiscono "principio", come attesta lo stesso Tommaso nel *De potentia*. E poiché Aristotele ha scritto in greco, certamente non ha inteso il termine "causa" secondo un'accezione tanto ristretta come quella dei latini:

> Et ad obiectionem in oppositum dico, quod licet apud Latinos causa proprie non dicatur nisi quæ vere causet, Greci tamen causæ nomine utuntur, ubi apud nos principi et non causæ nomen assumitur, ut testatur S. Tho. in q. disp. De potentia q. 10. art. primo ad octavum. Unde cum Aristoteles Græco scripserit idiomate, causam non ita stricte accepit[39].

In queste pagine di Cajetano, il teologo domenicano Sante Mariales potrà reperire la doppia giustificazione epistemologica per la fondazione di una prova *aliquo modo a priori* dell'esistenza di Dio, quale d'altronde trovava già eseguita, nelle *Disputationes metaphysicae* di Suárez cui pure si richiamava esplicitamente, e che irromperà sulla scena della teologia seicentesca: in primo luogo, la categoria concettuale di causa *in essendo*, che non esercita una causalità reale; in secondo luogo, il riconoscimento del titolo di dimostrazione in senso stretto ad una prova che faccia uso di un tale concetto di causa. Questa giustificazione epistemologica ruotava precisamente sul concetto di *ratio* elaborato da questi autori a fondamento della possibilità di una deduzione degli attributi divini, un concetto cioè di ciò che non è una vera causa (in quanto distinta dall'effetto), ma, al tempo stesso, esercita una vera e reale causalità: *ratio* come ciò che è veramente causa e, tuttavia, non viene prima *secundum rem*, in quanto è identico con ciò di cui si dà dimostrazione (Soncina); ovvero, non semplicemente ciò in base a cui qualcosa è conosciuto appartenere alla causa, ma ciò che per cui qualcosa appartiene alla causa, ovverosia è causa in essendo, e non solo *in cognoscendo* (Cajetano).

Sarà precisamente questo modello di *ratio* ad essere adottato, nelle *Disputationes metaphsyicae*, da Suárez, a fondamento di una prova *aliquo modo* di

[38] Ivi, p. 285.

[39] *Ibid.* Per il riferimento a Tommaso, cfr. *De potentia*, q. 10, a. 1, ad 8um, ed. Marietti, cit., pp. 255b-266a; luogo parallelo in *Summa theologiæ*, pa. 1, q. 33, a. 1, ad 1um, in *Opera omnia*, ed. Leonina, IV 358ab.

Dio, la quale si costituisce nel punto di convergenza di due nuclei problematici: da un lato la questione, che Caterus indirizzerà a Descartes, dell'identificazione della prima causa con Dio che per lui non può essere stabilita in modo incontrovertibile mediante le procedure *a posteriori*, insufficienti a dimostrare in senso assoluto l'esistenza di un unico ente improdotto[40]; dall'altro lato, l'impossibilità una dimostrazione *a priori* in senso stretto, a motivo, in primo luogo, dell'impossibilità che Dio sia causa del proprio essere; in secondo luogo, della tesi di Dionigi – sottoscritta, come sappiamo, da Tommaso, nel capitolo 7 del *De divinis nominibus* – secondo cui Dio non può essere conosciuto in base alla sua natura[41].

Suárez rileva dunque che, sebbene parlando in senso stretto non sia possibile dare una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, nondimeno è ancora possibile un'altra modalità di dimostrazione *a priori*: dopo aver provato *a posteriori* che un dato attributo appartiene a Dio, è ancora possibile dimostrare *a priori* un altro attributo deducendolo da quello, al modo in cui, ad esempio, l'immutabilità di Dio può essere dedotta *a priori* dalla sua immensità. Ad un tale procedimento, infatti, basta la distinzione di ragione fra gli attributi:

> Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius, capite septimo de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim, ad ratiocinandum a priori modo humano, sufficere distinctionem rationis inter attributa[42].

L'interdizione di Dionigi non è in alcun modo contrastata, perché questi ha inteso escludere la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio condotta interamente *a priori* a partire dalla sua natura. La procedura qui delineata è profondamente differente, in quanto muove da attributi guadagnati *a posteriori*. Segnatamente, dimostrato *a posteriori* che Dio è un ente necessario ed a sé, si dimostra *a priori*, a partire da un tale attributo, che non esiste altro ente necessario ed a sé, ossia che tale ente è unico, e, per conseguenza, che Dio esiste:

[40] F. Suárez, *Metaphysicæ disputationes*, disp. 29, sect. 2, n. 1, in *Opera Omnia*, cit. vol. XXV, p. 34b.
[41] Cfr., *supra*, p. 81 e nota 25.
[42] F. Suàrez, *Metaphysicae disputationes,* disp. 29, sect. 3, n. 1, in *Opera omnia*, cit., vol. XXVI, p. 47b. Per il riferimento a Dionigi, cfr. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, PL CXXII 1155AB.

> Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, præter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse[43].

Il riferimento alla *distinctio rationis* permette altresì di scorgere, in controluce ai rilievi qui mossi da Suárez, la controbiezione costruita da Suárez in risposta alla difficoltà sull'autocausalità che sarebbe implicata da una dimostrazione *a priori*: per dedurre l'esistenza di Dio (invero, gli attributi di Dio) è sufficiente una distinzione di ragione (fra gli attributi stessi). Il che significa che siffatta deduzione non si struttura in termini causali, secondo un rapporto di causa/effetto che presupporrebbe una distinzione reale fra i due termini fra cui si dà l'inferenza. In che modo si configuri, precisamente, una tale deduzione, punto che Suárez qui non esplicita, è quello che era stato stabilito già due volte nel trattato, nelle *disputatio* I e II, in due argomentazioni miranti a dimostrare l'appartenenza di Dio e della nozione di causa all'oggetto della metafisica.

Sebbene l'ente in quanto ente non abbia cause intese in senso stretto, si dà, nondimeno, una ragione delle sue proprietà. Allo stesso modo, si possono dare tali ragioni anche in Dio: difatti, ad esempio, traiamo dalla perfezione infinita di Dio la causa per cui egli è uno soltanto. E lo stesso vale per gli altri attributi di Dio:

> Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt huiusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis[44].

Così, sebbene Dio non abbia una causa vera e reale, nondimeno alcune sue *rationes* sono da noi conceite come se fossero cause di altre ragioni:

> Licet Deus non habeat veram et realem causam, quædam tamen rationes eius concipiuntur a nobis ac si essent causæ aliarum[45].

Questa démarche, con cui Suárez procede a dimostrare *a priori* un attributo dall'altro, e, con ciò, l'esistenza di Dio, pur negando la possibilità di ogni deduzione dell'esistenza, diviene pienamente intellegibile solo se collocata all'interno della discussione che abbiamo visto coinvolgere Soncina, Ferrare-

[43] F. Suàrez, *Metaphysicae disputationes,* disp. 29, sect. 3, n. 2, in *Opera omnia*, cit., vol. XXVI, p. 47b.
[44] *Ivi*, disp. 1, sect. 1, n. 29, in *Opera omnia*, vol. XXV, p. 12a.
[45] *Ivi*, disp. 12, in *Opera omnia*, vol. XXV, p. 373a.

se e Cajetano a proposito di un'applicazione del modello della dimostrazione *a priori* degli *Analitici secondi* al caso di Dio; discussione caratterizzata, come s'è visto, da una parte, da un consenso unanime contro la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio e, dall'altro, dal riconoscimento, circoscritto ad alcuni autori, della possibilità di una deduzione *a priori* degli attributi divini.

Il riferimento a questo quadro consente di definire con precisione l'originalità dell'operazione di Suárez, che consiste nella mossa con cui, per un verso, pur tenendo ferma l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, accoglie favorevolmente l'idea di una possibilità di una deduzione attributi di Dio e, per altro verso, sfrutta questa possibilità edificando su difesa una nuova dimostrazione *aliquo modo a priori* dell'esistenza di Dio. È questa dimostrazione che sarà all'origine della penetrazione nella teologia scolastica seicentesca di un modello di prova *a priori*, *quoad nos*, per l'appunto, dell'esistenza di Dio, che troverà all'interno dell'ordine domenicano un terreno particolarmente fecondo, sino alla sistematizzazione che ne darà Petrus Godoy perviene, alla *Bibliotheca* di Mariale: le monumentali *Disputationes theologicæ* di Petrus de Godoy, pubblicate in sette volumi fra il 1666 ed il 1772[46]. Si trattava di una vera svolta, la cui possibilità era stata respinta, nel modo che si è visto, dai teorici della deducibilità *a priori* degli attributi di Dio.

Sennonché, proprio la riconduzione della svolta di Suárez a quest'ultima dottrina consente di fissare con nettezza il significato della tesi, avanzata nelle *Disputationes metaphysicae*, della deducibilità *a priori* degli attributi divini e, in particolare, del concetto di *ratio* ivi operante in opposizione a quello di *causa*. Sarà appunto Godoy, fra gli altri, a meglio chiarire, mentre la sistematizzerà, la natura di questa dimostrazione *aliquo modo a priori*. Si tratta, dirà, di una dimostrazione non *simpliciter a priori* ma *quoadnos a priori*[47], proprio perché (oltre a muovere da una conoscenza quidditativa dell'essenza di Dio non positiva, ma ottenuta per negazione), il medio, ossia la definizione, non differisce *in re* dal soggetto, né per distinzione reale, né per distinzione virtuale, bensì solo per la ragione che esplicita ciò che è contenuto implicitamente nel soggetto; ma l'esistenza, supposto che essa differisca di ragione dall'essen-

[46] P. de Godoy, *Disputationes theologicæ in primam [-tertiam] partem*, 7 voll., Burgi Oxomensis, in Ædibus Episcopalibus, excudebat Fr. Didacus Garcia, 1666-1672, pp. 50a-59a.

[47] *Ivi*, § 2, p. 50a-51b: «Prima conclusio. *Si existentia est primum prædicatum divinam essentia constituens, nullo modo a priori potest demonstrari de Deo; si autem ratione, et virtualiter ab essentia distinguatur, non potest demonstrari de Deo demonstratione a priori secundum se, bene tamen demonstratione a priori quoad nos*».

za in Dio, può essere dimostrata di Dio mediante la definizione dell'essenza; dunque, può essere dimostrata di Dio mediante dimostrazione *quoadnos*.

I contemporanei rileveranno alcune differenze – su cui qui non posso entrare[48] – fra la dimostrazione *a priori quoadnos* di Godoy e la dimostrazione *a priori aliquo modo* di Suárez, cui pure Godoy si richiamava, ma quello che conta qui sottolineare è la convergenza, nel cuore della scolastica seicentesca, sulla condizione di possibilità di un argomento *a priori* dell'esistenza di Dio: il principio per cui la ragione (*ratio*) dell'essenza di Dio da cui l'esistenza viene inferita *a priori* non è una vera causa, in nessun senso, della causalità[49]. In tal modo, essa costituisce una dimostrazione ispirata a quelle della matematica, condotte in conformità al modello degli *Analitici secondi*, a partire cioè dalla vera essenza, ossia dalla causa formale, della cosa, ma solo ispirata, appunto, e non ad esse isomorfa, in quanto, nell'impossibilità di attingere la vera essenza di Dio, e di considerare questa come una vera causa formale, tale prova resta solo una dimostrazione *a priori* non *simpliciter*, come accade nel (solo) caso delle matematiche.

7. *La determinazione dell'originalità della posizione cartesiana*

È in riferimento a questo quadro concettuale che deve essere collocata la *démarche* di Descartes sulla *sui causa*, al fine di determinare con maggiore precisione il punto esatto della sua originalità, evitando di localizzare quest'ultima in acquisizioni che in realtà erano state già guadagnate dalla teologia scolastica dei suoi tempi.

Descartes propone una prova dell'esistenza di Dio, nella Quinta meditazione, la cui originalità consiste non, semplicemente, nel fatto di essere una prova *a priori*, ma di esserlo non *aliquo modo* o *quoadnos*, bensì in senso stretto, ossia di essere una dimostrazione *vera* e *potissima*, in quanto condotta a partire dalla vera essenza, ossia la causa formale, di Dio, come dichiara, d'altronde, in termini che più espliciti non si potrebbe. Nella lettera a Mersenne del 1641, in cui, come dicevo, Descartes assimila la prova della Quinta Meditazione alla dimostrazione *propter quid* degli *Analitici secondi*, il filosofo non esista a qualificarla come *modus demonstrandi omnium perfectissimus*, in quanto

[48] Mi permetto di rinviare a I. Agostini, *La démonstration*, cit., pp. 560, 604-605.
[49] P. de Godoy, *Disputationes theologicæ*, cit., tract. 1, disp. 3, § 2, p. 51b.

assume come termine medio la vera definizione della cosa, accessibile, come sappiamo, alla mente umana anche nel caso di Dio:

> Jam vero, si ex Idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii; sed quod ex Idea Innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertebam, ut ex Idea Trianguli, quod ejus tres anguli sint æquales duobus rectis, aut ex Idea Dei, quod existat, etc., tantum abest ut sit petitio principii, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio[50].

La maniera in cui Descartes neutralizza le due argomentazioni tradizionali addotte dai seguaci di Tommaso per negare la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio differisce in modo radicale da quella proposta da Suárez e che poi sarà alla base della nuova prova *a priori* dell'esistenza di Dio nella scolastica dell'età moderna: se in questa il punto di partenza (*medium*) non è costituito dalla vera essenza in Dio in quanto, in primo luogo, non ne abbiamo un'idea chiara e distinta e, in secondo luogo, non si dà una vera causa dell'esistenza di Dio, ma solo una *ratio*, in quella di Descartes il punto di partenza (*medium*) è l'essenza di Dio, della quale, in primo luogo, abbiamo un'idea chiara e distinta e che, in secondo luogo, costituisce la vera causa (formale) da cui si inferisce l'esistenza.

Descartes non supera, semplicemente, le due interdizioni che i tomisti avevano sempre posto contro la possibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, che già erano state liquidate, come si è visto, all'interno della stessa scolastica dell'età moderna, mediante la costituzione della prova *aliquo modo a priori* di Suárez, ma le due restrizioni che i sostenitori di quest'ultima avevano posto contro la possibilità di una dimostrazione *simpliciter a priori* dell'esistenza di Dio: il carattere ancora negativo della conoscenza dell'essenza di Dio e l'impossibilità di una causa in Dio, per cui tale dimostrazione non parte dalla conoscenza positiva dell'essenza di Dio e non procede da una vera causa.

La *causa sive ratio* di Descartes è una vera causa, a partire dalla quale sono quindi costruite vere dimostrazioni *a priori*, anzi, dimostrazioni *a priori* nel senso più stretto, in quanto condotte a partire dalla causa formale, ossia dall'essenza stessa delle cose.

Risulta ora inequivocabile, a mio avviso, il significato, sempre sfiorato, ma, a mia conoscenza, forse mai agguantato dai commentatori, della ripetuta affermazione di Descartes secondo cui l'esistenza di Dio ha almeno lo

[50] *À Mersenne*, 16 giugno 1641, AT III 383, B 315, p. 1466.

stesso grado di certezza delle dimostrazioni della matematica e, con ciò, della collocazione della prova *a priori* nella Quinta meditazione: poiché la prova a priori cartesiana muove dalla vera definizione e dall'essenza di Dio, intesa quale causa formale, essa non costituisce una versione indebolita (*quoadnos*) della dimostrazione *a priori simpliciter*, che compete in senso stretto solo alle matematiche, ma è una dimostrazione in senso stretto: una dimostrazione *potissima*, esattamente come quella delle matematiche, delle quali quindi almeno eguaglia lo stesso grado di evidenza (ed anzi lo supera, come da sempre chiarito dagli studiosi, poiché è sulla veracità di Dio che si basa la trasformazione in verità dell'evidenza delle dimostrazioni matematiche).

Allo stesso tempo, diviene più chiaro – mi pare – anche il punto preciso in cui si situa l'originalità della *causa sive ratio* cartesiana rispetto ai suoi antecedenti: tale originalità non consiste semplicemente in ciò, che essa non è un mera *ratio cognoscendi*, perché questo era stato escluso già da Suárez, e più in generale dal modello epistemologico cajetaneo che le *Disputationes metaphysicae* di fatto adottavano, ma consiste nel fatto che essa non è neppure una semplice *ratio essendi*, ossia un principio ontologico di appartenenza (e non di conoscenza di appartenenza) ma non una vera causa, come, sino a prima di Descartes, avevano appunto ritenuto le punte più avanzate ed estreme della teologia scolastica di quegli anni, giunti ad elaborare una dimostrazione *a priori aliquo modo* dell'esistenza di Dio basata sull'idea dell'essenza divina quale *ratio essendi*. La *causa sive ratio* di Descartes è infatti una vera causa (seppur formale, non efficiente) dell'esistenza di Dio, a fondamento di una dimostrazione *a priori simpliciter* dell'esistenza di Dio.

Allorché, nelle *Quartae responsiones*, si richiama ad Aristotele, nel ricondurre la sua *sui causa* alla causa formale di Aristotele, come si è visto, Descartes aggiunge una precisazione dirimente, per la comprensione della sua posizione e, tuttavia, troppo poco spesso commentata dagli studiosi:

> Illamque <causam formalem> ad omnes omnium rerum essentias <Aristoteles> extendit, quia nempe ibi non agit de causis compositi physici, ut neque ego etiam hic, sed generalius de causis ex quibus aliqua cognitio peti possit[51].

La limitazione imposta da Descartes alla causalità formale non va estesa oltre il dominio cui egli la restringe, ovverosia la causalità della forma rispetto alla materia nel sinolo forma materia (*de causis compositi physici*). Queste

[51] *Quartae responsiones*, AT VII 242 l. 20-23, B Op I 1004.

due righe delle *Quartae responsiones* hanno esattamente tale scopo: quello di evitare ogni interpretazione della *sui causa* nei termini di una causalità della forma sulla materia, Ma, in tal modo, il discorso di Descartes non implica, in alcun modo, la limitazione della causalità della forma a un piano puramente epistemologico (certamente necessaria, ed infatti anche evocata; *de causis ex quibus aliqua cognitio peti possit*), né a un piano ontologico non realmente causale, perché la sola causalità reale esclusa è quella predicamentale forma/materia. Sicché è lasciata aperta, precisamente, la possibilità che tale causalità formale sia reale, rispetto all'esistenza, e non alla materia, possibilità che sarà esplicitata poco sotto:

> Quærenti cur Deus existat, non quidem esse respondendum per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem[52].

Di tale possibilità la più volte citata lettera a Mersenne rivelerà esplicitamente la portata epistemologica, assimilando la prova della quinta meditazione, basata sul modello della *sui causa* come sappiamo, ad una vera dimostrazione. La *cognitio* che può essere ricavata dalla causa formale è quella del *modus demonstrandi omnium perfectissimus*, in quanto desunta dalla vera definizione, e quindi secondo una forma reale di causalità, seppur formale e non efficiente.

[52] *Quartae responsiones*, AT VII 243 l. 21-23, B Op I 1006.

Mens, anima, corpo in una polemica tra medici e filosofi in Olanda: Descartes *versus* Regius

Fabrizio Lomonaco

In una densa pagina autobiografica Vico sollecita riflessioni su un capitolo interessante della fortuna olandese di Cartesio. Egli ricorda di essersi occupato, quasi alla fine della presunta "solitudine" a Vatolla (dal 1686 all'autunno del 1695), della *fisica* del filosofo francese e di averne ricavato notizia da un testo della «libreria di suo padre», la *Filosofia naturale* (1654) di Henricus Regius. Rielaborazione dei *Fundamenta physices* del 1646, l'opera, riedita nel 1661 e tradotta in francese a Utrecht nel 1686, è giudicata una «maschera» di Descartes[1] in cui si rinnovano le classiche tesi di Epicuro, associando il fluire casuale degli atomi alla necessità e al fatalismo della fisica cartesiana, posizioni entrambe indifferenti al fare responsabile degli individui:

> E dopo il Lucrezio avendo preso il Regio a studiare, filosofo di profession medico, che mostrava non aver altra erudizione che di mattematica, il credette uomo non meno ignaro di metafisica di quello ch'era stato Epicuro, che di mattematica non volle già mai sapere. Poiché egli pone in natura un principio pur di falsa posizione – il corpo già formato, – che soltanto differisce da quel di Epicuro, che quello ferma la divisibilità del corpo negli atomi, questo fa i suoi tre elementi divisibili all'infinito; quello pone il moto nel vano, questo nel pieno; quello incomincia a formare i suoi infiniti mondi da una casuale declinazion di atomi dal moto allo ingiù del propio lor peso e gravità, questo incomincia a formare i suoi indefiniti vortici da un impeto impresso a un pezzo di materia inerte […]. Onde, come dalla casuale declinazione de' suoi atomi Epicuro permette il mondo alla discrezione del caso, così, dalla necessità di

[1] «Verso il fine della sua solitudine, che ben nove anni durò, ebbe notizia aver oscurato la fama di tutte le passate la fisica di Renato Delle Carte, talché s'infiammò di averne contezza; quando per un grazioso inganno egli ne aveva avute di già le notizie, perché esso dalla libreria di suo padre tra gli altri libri ne portò via seco la *Filosofia naturale* di Errico Regio, sotto la cui maschera il Cartesio l'aveva incominciata a pubblicare in Utrecht» (G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Napoli, Diogene edizioni, 2012, p. 47; d'ora in poi si cita con *Vita*). Un esemplare dell'opera di Regius (*Philosophia naturalis*. Editio tertia, Amstelodmi, apud L. and D. Elzevirium, 1661) è nel fondo Valletta confluito nella Biblioteca dei Girolamini di Napoli: *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei girolamini*, Biblioteca dei Girolamini di Napoli, SM. 27.1.10, ristampa anastatica a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, Diogene edizioni, 2020, c. 32v.

> sforzarsi al moto retto i primi corpicelli di Renato, al Vico sembrava che tal sistema sarebbe comodo a coloro che soggettano il mondo al fato. E di tal suo giudizio egli si rallegrò in tempo appresso, che, ricevutosi in Napoli, e risaputo che la fisica del Regio era di Renato, si erano cominciate a coltivare le *Meditazioni metafisiche* del medesimo[2].

Servendosi degli accademici olandesi, Cartesio ha coniugato astutamente Epicuro con Platone per garantire una metafisica alla fisica moderna e assicurarsi un primato anche nei «chiostri» così come era riuscito ad Aristotele nella scolastica:

> […] Perché Renato, ambiziosissimo di gloria, sì come – con la sua fisica machinata sopra un disegno simile a quella di Epicuro, fatta comparire la prima volta sulle cattedre di una celebratissima università di Europa, qual è quella di Utrecht, da un fisico medico – affettò farsi celebre tra professori di medicina; così poi disegnò alquante prime linee di metafisica alla maniera di Platone – ove s'industria di stabilire due generi di sostanze, una distesa, altra intelligente, per dimostrare un agente sopra la materia che materia non sia, qual egli è 'l "dio" di Platone – per avere un giorno il regno anche tra i chiostri, ne' quali era stata introdotta fin dal secolo undecimo la metafisica d'Aristotile. Ché […], però, essendone la pianta quella di Platone, facilmente la religion cristiana la piegò a' sensi pii del di lui Maestro, onde, come ella resse da principio con la platonica sino all'undecimo secolo, così indi in poi ha retto con la metafisica aristotelica[3].

Eppure la «filosofia di Renato», in coerenza con la matrice epicurea e la sua stessa fisica meccanicistica, non era riuscita a teorizzare un'etica conciliata con la religione cristiana, dando soluzioni solo "provvisorie" e utili alla medicina, come aveva confermato la "maschera" di Regius[4]. C'è una fonte diretta delle osservazioni di Vico o siamo posti dinanzi a un'altra delle sue potenti trasfigurazioni di un dato storico in funzione di una personalissima interpretazione?

[2] G. Vico, *Vita*, p. 48. Ma sulla «falsa posizione delle fisiche meccaniche» di Epicuro e di Descartes era già stato netto il precedente giudizio: «E 'l salto, che egli aveva dapprima fatto dalla logica alla metafisica, fece che 'l Vico poco poi curasse la fisica d'Aristotile, di Epicuro ed ultimamente di Renato Delle Carte; onde si ritrovò disposto a compiacersi della fisica timaica seguita da Platone, la quale vuole il mondo fatto di numeri, e ad esser rattenuto di disprezzare la fisica stoica, che vuole il mondo costar di punti, tralle quali due non è nulla di vario in sostanza, come poi si applicò a ristabilirla nel libro *De antiquissima italorum sapientia*; e finalmente a non ricevere né per gioco né con serietà le fisiche meccaniche di Epicuro come di Renato, che sono entrambe di falsa posizione» (ivi, p. 43). Su questa pagina vichiana sia consentito rinviare al mio contributo *Vico, le nuove scienze, la Scienza nuova*, in *La letteratura italiana e la nuova scienza. Da Leonardo a Vico*, Atti del Convegno di studi (Napoli, 8-9 maggio 2017), a cura di S. Magherini, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 233-256.

[3] G. Vico, *Vita*, cit., p. 48. In proposito, illuminanti osservazioni ha svolto G. Giarrizzo, *Da Napoli a Vienna: il circolo meridionale della filosofia del Metastasio*, in *Legge, Poesia e Mito. Giannone, Metastasio e Vico fra "tradizione" e "trasgressione" nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 3-5 marzo 1998), a cura di M. Valente, Roma, Aracne, 2001, pp. 99-124, pp. 111-112.

[4] «Né la sua metafisica fruttò punto alcuna morale comoda alla cristiana religione, perché, non solo non la compongono le poche cose che egli sparsamente ne ha scritto, e 'l trattato delle *Passioni* più serve alla medicina che alla morale» (G. Vico, *Vita*, p. 49).

Potrebbe, forse, prevalere la prima ipotesi se si interrogassero due testi accessibili al filosofo napoletano: il *Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes* (1643) di Martin Schoockius che insinua la creazione di una "setta", identificando in Regius il «Sectator Cartesii», il «Medicus Cartesianus»[5] ; o il breve ma interessante resoconto che della traduzione francese della *Philosophia naturalis* danno, nel 1686, le «Nouvelles de la République des Lettres», presentando le relazioni controverse tra Regius, «Apôtre du Cartesianisme», e Descartes fino a riconoscere che «Monsieur Regius n'est au fond que Cartésien»[6].

Ma in un altro brano autobiografico di Vico si può leggere – a mio parere – un giudizio ancora più *tranchant* sull'applicazione in medicina della filosofia cartesiana a fronte della recuperata metafisica platonica proprio attraverso la lettura di Regius:

> Né meno serve alla stessa medicina, perché l'uom di Renato dagli anatomici non si ritruova in natura, tanto che, a petto di quella di Renato, più regge in un sistema la filosofia d'Epicuro, che non seppe nulla di mattematica. Per queste ragioni tutte, le quali avvertì il Vico, egli appresso molto godeva con esso seco che quanto con la lezion di Lucrezio si fe' più dalla parte della metafisica platonica, tanto con quella del Regio più vi si confermò[7].

[5] M. Schoockius, *Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes*, Ultraiecti, ex officina J. van Wesberge, 1643, pp. 132, 14, 147 e sectio I, caput I: «Cartesianae Philosophiae omnes capaces non sunt, ejus sectator omnium quae didicit oblivisci debet» (pp. 14-26). La presenza a Napoli di questo autore è documentata dall'*Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, cit., cc. 71v-72r, 81v, 106r, 144v, 146r. Su Schockius e la polemica con Regius dopo E.-J. Bos (*Regius and the Diffusion of Cartesianism in the early 1640s-and beyond*, in *Les Pays-Bas aux XVIIe et XVIIIe siècles. Nouveaux regards*, sous la direction de C. Secretan et D. Antoine-Mahut, Paris, Champion, 2015, pp. 79-86; p. 81 e nota), rinvio a T. M. Schmaltz, *The Curious case of Henricus Regius*, in *Descartes and Cartesianism*, edited by S. Nadler, T. M. Schmaltz and D. Antoine-Mahut, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 434-449; pp. 435-437.

[6] «Nouvelles de la République des Lettres», octobre 1686, pp. 1219, 1220 (poi Genève, Slatkine reprints, 1966, t. II, p. 312). Anche questa fonte è largamente presente a Napoli come testimonia l'*Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, cit., c. 231r.

[7] G. Vico, *Vita*, p. 49. Dalla «figura híbrida "Regius/Descartes"» è partita l'interessante ricostruzione di A. J. Pereira Filho, criticamente vigile nel riconoscere il senso dei riferimenti complessi e molteplici al filosofo francese e al cartesianismo europeo e meridionale (A. J. Pereira Filho, *O discurso e o método: Vico leitor de Descartes e a Autobiografía*, in *Embates da Razão: mito e filosofía na obra de Giambattista Vico*, a cura di H. Guido, J. M. Sevilla e S. De Amorim e Silva Neto, Uberlândia, Edufu, 2012, pp. 179-202; pp. 180 e sgg.). Da un punto di vista più generale ma non generico sono illuminanti le osservazioni che approfondiscono le differenze tra lo stile discorsivo del filosofo napoletano e quello metodologico del francese, mostrando i non pochi motivi del «pensamento tortuoso de Vico» dai quali partire per ricostruire l'unità e la continuità di un pensiero fino all'ultima *Scienza nuova* (1744) che non è «preestabelecido, nem é transparente de início […]; em Vico o sentido da obra val se esclarecendo pouco a pouco com a precisão de um objeto novo definição de temas que sejam seus, como fica claro em sua obra mais madura […], a capacidade de narrar a própria história, de pensá-la e produzi-la como obra de reflexão, pertence ao homem e é por isso que a *Sn44* é possível» (ivi, pp. 199, 200). Utili informazioni si ricavano dal documentato contributo di G. Costa, *Idea nella cultura italiana del Settecento. La posizione di Vico*, in *Idea*. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1990, pp. 279-298; p. 290.

Questi giudizi sembrano in qualche modo attenuare la tesi di un Descartes "mascherato" e consentono di prendere indirettamente le distanze da certe fonti (da Clerselier e Baillet) che hanno privilegiato i motivi della scarsa affidabilità degli interlocutori olandesi e, nel caso di Regius, enfatizzato il motivo dell'«infedeltà» e le ragioni dello «scisma»[8]. La traccia autobiografica di Vico diventa non solo rilevante in sé, ma invito a verificare le ragioni autonome dell'opera del medico-filosofo di Utrecht nelle relazioni con Descartes. La presunta sudditanza all'autore del *Discours de la méthode*, quasi una *reductio* assoluta alla sua filosofia, utilizzando il solo carteggio, ha finito per svuotare di significato il pensiero dell'olandese che l'autore delle *Meditationes*, nei luoghi di mancata sintonia teorica, ha cassato o riportato alla propria interpretazione. Il fatto è che egli è stato storicamente un amico e un interprete del francese, non un allievo diretto[9]. L'incontro con Descartes non provocò un'improvvisa e fulminea conversione ma la verifica critica di alcune tesi di fisica e di fisiologia che il medico di Utrecht elaborò già nell'apprendistato a Padova dei primi anni Trenta. La scuola aristotelica di Cremonini gli risul-

[8] Così F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, Paris, Ch. Delagrave et C., 1854, 1868[3] (reprint 1972), pp. 261-265, cit. da P. Dibon (*Notes bibliographiques. Sur les cartésiens hollandais* [1950], poi in Id., *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990, pp. 613-657; pp. 616-617) che in queste letture ha notato il rischio di occultamento della vita accademica e religiosa olandese del secolo d'oro (su Regius cfr. ivi, pp. 638-639). Di una «fabbrica» della storia del cartesianesimo olandese nella storiografia francese del secolo XIX ha parlato D. Antonie-Mahut (*La fabrique de l'histoire du cartésianisme néerlandais dans les histoires de la philosophie francaise au XIXe siècle*, in *Les Pays-Bas aux XVIIe et XVIIIe siècles. Nouveaux regards*, sous la direction de C. Secretan et D. Antoine-Mahut, Paris, Champion, 2015, pp. 107-124), partendo dalle posizioni di Cousin, Damiron e utilizzando la fonte Regius, identificata da Renouvier quale filiazione cartesiana di un «matèrialisme medicale» che giungerà a La Mettrie e a Cabanis (ivi, p. 112). In Bouillier è sottolineata la rivendicata autonomia di quel «cartésianisme empirique» che nell'opera del medico-filosofo di Utrecht ha caratteri suoi propri e distinti da Descartes (ivi, pp. 108, 113, 119). Sugli esiti di un'«epistemologia empirista», pienamente assunta a proposito della "fisiologia" delle passioni, si è soffermata l'accurata analisi di D. Kolenski-Antoine (*La question des passions chez Regius et Descartes. Premiers éléments d'interprétation*, in «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age», n° 1, 2013, pp. 13-32), attenta a esaminare di Regius le *Disputationes* nella *Physiologia* del 1641, il *Traité des affections de l'âme* del 1650 e il libro IV della *Philosophia naturalis* (1654 e 1661).

[9] A precisare tutto ciò hanno contribuito le documentate ricostruzioni di de Vrijer circa i luoghi e i momenti di un'originale posizione scientifica e filosofica preesistente al rapporto con Cartesio e fondata su un'aggiornata teoria psicofisiologica, via d'accesso, secondo l'interprete, a un materialismo, «prélude sur le mode matérialiste à Spinoza qui fit de la pensée et de l'étendue les attributs d'une substance unique» (M. J. A. de Vrijer, *Henricus Regius: Een "cartesiaansch" hoogleeraar aan de Utrechtsche Hoogeschool*, 's. Gravenhage, s. e., 1917, pp. 134, 180). La distinzione tra *discepoli* e *ammiratori* è stata introdotta da biografi di Cartesio del calibro di Borellus e Baillet: cfr. R. Bordoli, *Introduzione a René Descartes. Henricus Regius. Il carteggio. Le polemiche*, a cura di R. Bordoli, Napoli, Cronopio, 1997 p. 34 nota 38. Per uno studio esteso alle relazioni tra il filosofo e il mondo olandese rinvio alla fondamentale monografia di Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992. Una ricerca, utile anche per l'accurato aggiornamento bibliografico, si deve anche a E. J. Bos, *The correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Zeno, The Leiden-Utrecht Research Institute of Philosophy, 2002.

tò preziosa per l'apprendimento della letteratura iatromeccanica di Santorio che lo orientò nella polemica contro la magia e nello studio della natura, delle sue quantità e delle sue misurabili forze fisico-meccaniche in sintonia con le ricerche galileiane e la sintesi cartesiana di argomentazioni matematiche e fenomeni fisiologici, utili alla formazione del meccanicismo biologico[10]. In proposito giova ricordare, dopo il ritorno a Utrecht nel 1634, l'influenza assai rilevante di Henri Reneri, professore di filosofia nell'*Ecole Illustre* della città e cartesiano della prima ora. Concorde con le tesi cartesiane della circolazione del sangue e del moto del cuore nella parte V del *Discours* e negli *Essais*[11], il professore di filosofia fu fedele al metodo moderno della conoscenza fondato sull'esperienza sensibile e, più in generale, all'orientamento pratico del filosofare che faceva pensare al *Novum Organon* di Bacone molto presente nell'Olanda contemporanea[12].

Nominato professore straordinario di medicina teorica e di botanica nel novembre del 1638, Regius fu attento studioso degli scritti scientifici cartesiani (della *Dioptrique* e delle *Météores*) e, insieme, sensibile alla dimensione pratico-costruttiva della conoscenza, all'ideale del sapere fattuale ed efficiente delle nuove arti meccaniche e delle loro caratteristiche procedure. Il che non sconfinava in un'acritica adesione al metodo baconiano, ancora fondato su una classificazione qualitativa dei fenomeni, eppure alquanto distante dal naturalismo umanistico e rinascimentale. Uno dei primi scritti del medico di Utrecht fu la raccolta di *Disputationes* pubblicata nel 1641 con il titolo di *Physiologia sive cognitio sanitatis*, ricordata da Descartes nella celebre lettera a Dinet del 1642 per l'esplicito sostegno a Regius, ai suoi concetti di *mens* e

[10] Cfr. l'utile studio di P. Farina (*Sulla formazione scientifica di Henricus Regius: Santorio e il De statica medicina*, in «Rivista critica di storia della filosofia», vol. XXX, n° 4, 1975, pp. 363-399) che non ha mancato di rilevare la personalissima critica di Santorio alle forme sostanziali rispetto ai personalissimi agganci della teoria di Regius (ivi, pp. 368, 369).

[11] Su Reneri e i primi commenti a Utrecht del *Discours* e degli *Essais* si veda, dopo le note testimonianze di Baillet e Cohen, P. Dibon, *La réception du Discours de la Méthode dans les Provinces-Unies*, in *Descartes: il Metodo e i Saggi*, Atti del convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel e G. Papuli, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 1990, pp. 635-650; pp. 646-648. Fondamentali sono anche le note pagine di G. Rodis-Lewis (*Descartes*, trad. it. di G. Auletta e M. Anquetil, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 111-113 e 121-123) e le aggiornate ricostruzioni di R. Buning, *Henricus Reneri and the earliest teaching of cartesian philosophy at Utrecht University*, in *Les Pays-Bas aux XVIIe et XVIIIe siècles. Nouveaux regards*, sous la direction de C. Secretan et D. Antoine-Mahut, Paris, Champion, 2015, pp. 65-78.

[12] Cfr. P. Dibon, *Notes*, cit., pp. 291-292. Sulla presenza del *De sapientia veterum* nel 1633 fino all'*Opera omnia* dal 1684 al 1696 si diedero continue e significative testimonianze di interesse e di studio (cfr. P. Farina, *Il corpularismo di Henricus Regius: materialismo e medicina di un cartesiano olandese del Seicento*, in *Ricerche sull'atomismo del Seicento*, Milano, FrancoAngeli, 1977, p. 129 e note).

materia, di *figura* e *moto*, celebrati in verso[13], alle descrizioni dell'uomo, tutte ispirate a un modello meccanico di definizione fisiologica della salute. A definirlo sono le classificazioni dei "temperamenti" e le considerazioni sulle diverse età della vita, sulle *azioni umane* in rapporto alla forza del corpo e all'anima fino alle *actions naturelles* e alle *actions animales,* dalla nutrizione alla digestione, dal movimento del cuore alla respirazione[14]. Prevale una posizione alternativa alla fisica qualitativa di matrice aristotelica, fondata su una concezione *corpuscolare* della materia, sull'intreccio di atomismo e concezione dinamico-vitalistica, sulla compatibilità tra animismo e atomismo che non si identifica *tout-court* con il recupero dell'atomismo classico. Una fonte accertata è il *De rerum natura* di Lucrezio, utilizzato per il sostegno alla

[13] «*Mens, Mensura, Quies, Motus, Positura, Figura, / Sunt cum Materia cunctarum exordia rerum*», in H. Regius, *Physiologia, sive Cognitio sanitatis. Tribus disputationibus in Academia ultrajectina publice proposita*, Utrajecti, A. Roman, 1641 (poi in E. J. Bos, *The correspondence*, cit.), p. 5; versi riproposti in Id., *Fundamenta physices*, Amstelodami, apud L. Elzevirium, 1646, p. 29. Sulla citazione in versi rinvio a E. J. Bos, *Regius*, cit., p. 80 e nota. Il testo della lettera al Dinet è in *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, ristampa accresciuta, Paris, Vrin, 1964-1974, vol. VII, pp. 582-583, trad. it. (parziale) in *René Descartes. Henricus Regius*, cit., p. 27, nota. Dopo P. Farina (*Il corpularismo*, cit., pp. 162-163, note e, ivi, per la polemica di Regius con Primerose del 1640), cfr. le magistrali ricostruzioni di E. Garin sulle lotte anticartesiane a Utrecht fino allo scontro diretto con le tesi di Regius (*La vita e le opere di Cartesio*, in Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1967 e poi in volume autonomo, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 173-174 e sgg.) e A. Bitbol-Hespéries, *Descartes et Regius: leur pensée médicale*, in *Descartes et Regius autour de l'Explication de l'esprit humaine*, édité par Th. Verbeek, Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi, 1993, pp. 47-68; pp. 65-66.

[14] H. Regius, *Physiologia*, cit., *Disp*. I, pars I, pp. 1-8, ivi pars II, pp. 9-16; *Disp*. II, pars I, pp. 17-24; pars II, 25-32; *Disp*. III, pars I, pp. 33-.40, pars II, pp. 41-50. Per la composizione dell'opera e, in particolare, sulle pagine dedicate alla fisiologia si veda Th. Verbeek (*Regius's Fundamenta physices*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 55, n° 4, 1994, pp. 533-551; pp. 545-547) che ha bene documentato la sostanziale originalità dello studioso di Utrecht, la sua autonomia da *L'Homme*, conosciuto in bozze di stampa e ripreso solo per la questione dei movimenti muscolari (ivi, pp. 542, 543, 544-545). Cfr. anche A. Bitbol-Hespériès, *Descartes et Regius*, cit., pp. 54-56 e D. Kolesnik-Antoine, *L'âme et le corps dans la philosophie naturelle de Regius: repenser en médicin l'héritage cartésien*, in *Machine and Life. Epistemological Models and moral Implications (XVII-XIXth Centuries)*, edited by N. Allocca, Münster, Nodus Publication, 2012. Quest'ultima ha poi dedicato pagine acute alla questione degli «esperimenti fisiologici» con particolare riferimento al «battito del cuore», alla «digestione» e ai «movimenti muscolari» nella *Physiologia* del 1661, per attenuare il *cliché* dell'opposizione Regius-Descartes fino a tratteggiare la fortuna dei motivi di innovazione del medico olandese nei testi di Clerselier e di De la Forge che accompagnano l'edizione postuma di *L'Homme* nel 1664 (D. Kolesnik-Antoine, *Le rôle des expériences dans la physiologie d'Henricus Regius: les «pierres lydiennes» du cartésianisme*, in «Journal of Early Modern Studies», vol. 2, n° 1, 2013, pp. 125-145). Riserve sulla nota *querelle* di Regius "plagiario" di Descartes l'A. ha giustamente avanzato, marcando, con aggiornata discussione della letteratura critica, la difficoltà di stabilire la fedeltà del manoscritto all'edizione postuma dell'opera cartesiana. Ha, inoltre, riconosciuto in Regius «le sentiment de faire oeuvre de cartésien» (*La question des passions*, cit., pp. 20, 21) sia pure nell'ottica di una rivalutazione dell'empirsmo e dentro il contesto della scuola medica di Utrecht (ivi, pp. 15-16, 31-32). Sulle accuse di plagio a proposito dei movimenti muscolari si vedano le dense pagine di T. M. Schmaltz, *The Curious case*, cit., pp. 439-441. Dello stesso A. sono utili anche quelle dedicate a «Cartesianism in Dutch Medecine» per le relazioni Regius-Descartes, in *Early Modern Cartesianism: Dutch and French Constructions*, Oxford, Oxford University Press, 2017, chap. V.

dottrina materialistica del mondo organico, a una concezione antiteleologica della natura, documentata in un brano dell'*editio* 1661 contenente una rilevante integrazione a proposito del riconoscimento degli atomi:

> Quamvis autem insensibiles particulae communiter non videantur esse indivisibiles: possunt tamen aliquae esse, quae tanta quiete suarum partium sint praeditae, ut, ullo motu in rerum natura existente, dissolvi queant; atque ita revera sint atomi, sive particulae per naturam indivisibiles. Nulla enim hic est implicatio contradictionis[15].

I processi di vita negli organismi sono un *continuum* di accensione e rarefazione, di deposito e di dispersione secondo il modello circolatorio del sangue e del pompaggio del cuore. In proposito Regius contrasta l'antica nozione galenica del fegato quale organo di distribuzione di vita, riproponendo le definizioni di sistole e diastole (introdotte da Descartes contro Harvey), attingendo alla tesi del «feu sans lumière» nel cuore animale[16]. Il fitto carteggio con il filosofo francese documenta i luoghi e i motivi dell'esplicito sostegno alle tesi del medico olandese con dettagliate proposte di correzioni e di argomentazioni da rendere più coerenti. Così a Regius è richiesto di omettere, nelle pagine pervenutegli prima della pubblicazione della *Physiologia*, il dubbio sull'*ebollizione del cuore*, «quod mihi videris jam ipse satis solvisse; cum enim partes cordis sponte subsidant, vasis per quae sanguis egreditur adhuc patentibus, non desistit egredi nec clauduntur vasa ista, donec cor subsederit»[17]. E non mancano proposte di modifica di frasi equivoche: «Pagina 5, delerem: *quae a copiosis ejus spiritibus et oleoginositate moderata oritur*; neque enim hoc satis clare rem explicat»[18]. Sono, poi, prospettate soluzioni a problemi irrisolti («*Quomodo cor possit detumescere, si pars sanguinis rarefacti in eo remaneat*»), ricordando al medico che nella sua fisiologia resta solo una piccola parte di sangue, di sicuro una parte insufficiente a riempire i ventricoli: «Impetus enim quo ille egreditur, sufficeret ad omnem educendum, nisi prius valvulae Arteriae magnae et Venae arteriosae claude-

[15] H. Regius, *Philosophia naturalis*, cit., pp. 7-8.

[16] Id., *Physiologia*, cit., II, pars 1, § 12, p. 22 e ivi, § 9, p. 13. La critica a Galeno è in H. Regius, *Fundamenta physices*, cit., pp. 161-164. Sul testo del 1641 sono, altresì, da vedere, K. Rothschuh, *H. Regius und Descartes. Neue Einblicke in die frühe Physiologie (1640-1641) des Regius*, in «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», vol. 21, n° 1, 1968, pp. 39-66 e K. Rothschuh - Kl. Deschange, *La tradition et le progrès dans la Physiologia (1641) de H. Regius et ses relations avec les idées de Descartes*, in *Actes du XII Congrès d'Histoire des Sciences*, Paris, Blanchard, 1970, pp. 109-112.

[17] R. Descartes a H. Regius, Leiden, 24 maggio 1640, poi in R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 1184 (d'ora in avanti con la sigla *TL*).

[18] Ivi, p. 1186.

rentur, quam totus esset clapsus; et quantumvis parva portio in ventriculis manens sufficit ad fermentationem»[19].

Ma le critiche e le riserve più nette di Descartes si appuntano sui *Fundamenta physices*[20] in cui Regius, dopo averlo ricordato nella dedica (poi obliato nella *Philosophia naturalis* del 1654 e del 1661) e aver definito cartesianamente la materia, giunge a negare due principi dell'atomismo classico: le "parti" non sono indivisibili, non sono, quindi, atomi e il vuoto non si dà, implicando esso una contraddizione rispetto alla materia e all'estensione[21]. Anche quest'ultima convinzione non può mettere a tacere l'accusa cartesiana di plagio circa il «motus spontaneus» (una delle tre azioni «sensitivae et motivae»), centrale per la comprensione del corso vitale degli «spiriti animali» e della loro regolazione meccanica con le valvole dei nervi[22].

Ma a orientare la scienza in Regius non era la disputa sulle differenze tra "particelle" cartesiane e "atomi", giacché il punto di vista restava quello concreto dell'operare scientifico in cui prevaleva la concezione di una materia fatta di particelle invisibili e partecipi di un sistema di carattere matematico che accentuava la critica delle qualità occulte, delle cause finali e delle forme sostanziali: «Si quis itaque praeter hanc, aliquam aliam qualitatem occultam, a forma substantiali vel alia non intelligibili causa ortam, cuius cognitionem

[19] Ivi, p. 1188. Sui temi di medicina si è soffermata la recente ricostruzione di T. M. Schmaltz che ha sostenuto le ragioni del discepolato di Regius, considerandolo il rappresentante di uno degli sviluppi più interessanti del cartesianemo moderno dopo la morte di Cartesio al di là dei termini e delle ragioni della polemica (*The Curious case*, cit., pp. 446-447).

[20] Nella Lettera-prefazione alla traduzione francese dei *Principi* le accuse si appuntano sulla scelta di Regius di non riconoscere le basi metafisiche della sua fisica: «[…] Il publia l'an passé un Livre, intitulé *Fundamenta Physicae*, où, encore qu'il semble n'avoir rien mis, touchant la Physique et la Médecine, qu'il n'ait tiré de mes écrits, tant de ceux que j'ai publiés que d'un autre encore imparfait touchant la nature des animaux, qui lui est tombé entre les mains, toutefois, à cause qu'il a mal transcrit, et changé l'ordre, et nié quelques vérités de Métaphysique, sur qui toute la Physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement […]» (R. Descartes [Appendice ai *Princìpi della filosofia*], *Lettre de l'Auteur a celui qui a traduit le livre laquelle peut ici servir de Préface*, poi in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 2234, 2236).

[21] H. Regius, *Fundamenta physices*, cit., pp. 2, 4, 34 e sgg.

[22] Ivi, cap. X, p. 226. Sulle riserve cartesiane nella corrispondenza con Elisabetta del 1647 sono utili le osservazioni di P. Mouy a vantaggio della posizione del filosofo francese (*Les Développements de la Physique cartésienne*, Paris, Vrin, 1994, pp. 87-89 ma tutto il cap. I su «Regius médecin», pp. 85-96). Acuto il giudizio di Leibniz: «Je ne pense pas qu'on puisse accuser M. Regius avec justice d'avoir esté plagiaire de M. Descartes. Il luy avoit souvent rendu justice en reconnoissant combien il luy estoit obligé. Mais M. Descartes, qui vouloit régenter les gens sur lesquelles il croyoit avoir quelque autorité, ayant maltraité Regius sous des prétextes assés légers, le parti le plus raisonnable que celuy-ci pouvoit prendre, estoit de ne plus parler de luy, ny en bien, ny en mal. En quoy il obéissoit aux ordres de son Magistrat» (cit. da C. De Waard, *Descartes et Regius. A propos d'une lettre ouverte peu connue adressée à Descartes*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», vol. CXXXVII, 1947, pp. 344-356; p. 353).

humanum ingenium absolute assequi non potest, statuat, ille entia multiplicat absque necessitate»[23]. L'argomentazione è rilevante perché introduce al confronto con le posizioni di Gassendi, ricche di suggestioni presenti nella Napoli di Vico (prima della partenza per Vatolla) e testimoniate dalla polemica nelle *Exercitationes* contro il sapere dimostrativo a fronte di una scienza sperimentale e storica, di un intransigente empirismo fondato sulla sensazione quale componente primaria di ogni idea: «Quippe qui illi esse dicunt Ideas a natura impressas, neque per Sensum acquisitas, ij quod dicunt, minime probant»[24].

Nella parte I della *Dissertatio III* della *Physiologia* Regius descrive la percezione sensoriale, adottando le principali e note tesi della fisiologia cartesiana. Richiama il movimento impresso sulle fibre nervose fino alla superficie interna del cervello e la funzione della «ghiandola pineale» ma riferendosi al Cartesio della *Dioptrica* in cui è assente, però, tale funzione[25]. Al tema delle *actiones sensitivae* corrisponde l'interesse per il *sensus simplex* e l'*imaginatio simplex*, ripresi nella sezione del capitolo XII dei *Fundamenta* («De homine») dedicata alla *perceptio* che comprende, a sua volta, il *sensus cogitativus*, la *reminiscentia* e la *imaginatio*. Pur stimolate probabilmente dalla consultazione di una versione manoscritta del *De Homine* di Cartesio[26], le tesi del medico olandese furono, a sua insaputa, raccolte in 21 "corollari", pubblicati in forma di manifesto dallo studente Petrus Wassenaer nel 1647. Disapprovati dal filosofo francese, saranno riproposti in una *Brevis Explicatio mentis humane* del 1648 (con documenti aggiunti nell'edizione del 1657). Negli ultimi sei *corollari* Regius teorizza una divisione delle facoltà mentali, sostenendo che il pensiero è duplice, composto da intelletto e volontà, laddove il primo è suddiviso in percezione e giudizio. Nella percezione che è, a sua volta, sensazione, remi-

[23] H. Regius, *Fundamenta physices*, cit., p. 97. «Itaque omnes res naturales, ratione suarum causarum, certo modo agentium, sunt necessariae» (Id., *Philosophia naturalis*, cit., p. 75).

[24] P. Gassendi, *Syntagma philosophicum* (1658), in Id., *Opera omnia*, hrsg. von T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964, I, p. 92. «Nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni doppo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio» (G. Vico, *Vita*, p. 46).

[25] «[…] Ut autem intelligatur, quomodo motus fibrillis nervorum impressus cerebro, ac denique glandulae pineali possit communicari, sciendum est (uti optime docet horum sacrorum Mystagogus in Gallica Dioptrica» (H. Regius, *Physiologia*, cit., III, pp. 33-34). Sul moto definito in termini cartesiani cfr. Id., *Fundamenta physices*, cit., pp. 7-28 e Id., *Philosophia naturalis*, cit., libro I, capp. 5-7, pp. 12-46. Per il brano citato e il riferimento alla funzione della «ghiandola» rinvio a E.-J. Bos, *Descartes and Regius on the Pineal Gland and Animal Spirits, and a Letter of Regius on the True Seat of the Soul*, in *Descartes and Cartesianism. Essays in Honour of Desmond Clarke*, edited by S. Gaukroger and C. Wilson, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 95-111; pp. 103-104 e note.

[26] Cfr. qui *supra*, nota 14.

niscenza e immaginazione, si avverte forte l'influenza cartesiana[27]. Come il filosofo francese anche il medico di Utrecht sostiene che i sensi raccolgono l'informazione sensoriale analizzata nel cervello, sede della percezione. Così si realizza quel "comprendere mentalmente" di cui Regius, però, accentua il carattere organico. La volontà, seconda funzione della *mens*, è libera e indifferente in natura, perché si determina da sé, non può esser detta cieca come l'occhio non è definibile sordo[28]. Coerentemente il capitolo XII dei *Fundamenta* si apre con l'analisi di «quid cogitatio», sostenendo l'organicità intrinseca delle funzioni mentali:

> Mens humana, quamvis sit substantia a corpore realiter distincta, est tamen, quamdiu in corpore existit, organica. […] Correcta enim aetates et sanationes temperie nostri corporis, corriguntur cogitationes; ea vero per senectutem et morbos depravata, depravantur etiam mentis operationes; ea denique per morbos omnino corrupta, mox etiam cessat omnis nostra cogitatio, sive cogitandi actio, et homo tandem moritur[29].

E nella *Philosophia naturalis* il tema è ampiamente riproposto quasi alla lettera:

> […] Ac proinde non esse omnis cogitationis principium, sive primum cognitum, *Cogito*; nedum, *Cogito ergo sum*, hi enim sunt conceptus generales, qui ex speciali aliquo sensu primam originem duxerunt. […] *Mens* humana, quamvis sit substantia a corpore realiter distincta, in omnibus tamen suis actionibus peragendis, quamdiu est in corpore, ea, meo et multorum philosophorum, tristissimam hanc quaestionem ventilantium, judicio, est organica, sive corporeorum, organorum indigens; ita ut plane nullas actiones sine corporeis organis perficere possit, eaque utatur corpore, corpus vero non utatur mente[30].

Ogni modificazione dell'attività cerebrale influisce sulla capacità di pensare le cose umane e divine, capacità fondata sul sistema degli «spiri-

[27] H. Regius, *Brevis explicatio mentis humanae, sive Animae rationalis […] A Notis Cartesii vindicata*. Editio postrema, prioribus auctior et emendatior, ad calumniarum quarundam rejectionem, nunc evulgata, Trajecti ad Rhenum, Typis Th. ab Ackersdijck et a G. Zijll, 1657, trad. it. in *René Descartes. Henricus Regius. Il carteggio. Le polemiche*, a cura di R. Bordoli, Napoli, Cronopio, 1997, pp. 317-347, p. 341. Su Wassenaer allievo di Regius si veda la documentata ricostruzione di Th. Verbeek, *Regius and Descartes on the Passions*, in *Descartes and Cartesianism. Essays in Honour of Desmond Clarke*, cit., pp. 164-176; pp. 173-175. La reazione di Cartesio si legge in R. Des Cartes, *Notae in Programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit*, poi in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, cit., pp. 2248-2287.

[28] H. Regius, *Brevis explicatio mentis*, cit., pp. 345, 346.

[29] Id., *Fundamenta physices*, cit., pp. 246, 247.

[30] Id., *Philosophia naturalis*, cit., libro V, cap. I, pp. 399, 406-407. Th. Verbeek ha giustamente notato che in Regius l'assunzione della *cogitatio* come "organo" con cui percepiamo gli oggetti sia il segno del rifiuto della *distinzione reale* di corpo e anima teorizzata dalla metafisica di Cartesio (Th. Verbeek, *Regius and Descartes*, cit., pp. 168-169). Sulla fondazione "naturale" del *cogito* in Regius e gli attacchi dei cartesiani (Clerselier) cfr. T. M. Schmaltz, *The Curious case*, cit., pp. 441-443.

ti animali»[31]. Con ciò Regius intende sottolineare l'intriseca organicità anche dell'attività spitituale delle facoltà umane che, indipendentemente dal campo delle verità rivelate, sono tutte *modi* di essere e di agire relativi alla struttura fisiologica secondo operazioni e funzioni complesse, estranee al quadro di ogni possibile differenza ontologica[32]. Coerente è, quindi, la critica dell'innatismo svolta nel capitolo I del libro V («De mente humana, sive Anima rationali»), considerato che «facultas cogitandi humana» non ha bisogno di assiomi o di idee innate. Queste, giammai preesistenti, sono al fondo *idee comuni* che hanno origine esclusivamente dalla tradizione o dalla conoscenza sensibile, per essere poi elaborate dalla facoltà razionale:

> Ipsa [Mens] sola organis suis recte instructa ad omnes cogitationes, tum priores, tum posteriores, peragendas, sine ullo tali innato auxilio, sibi ipsi sufficit. […] Ita sibi alias necessarias ideas et notiones, ad omnes alias posteriores suas cogitationes perficiendas, ita sufficienter ex iis conficit, ut nulla ratio, nec ulla necessitas, ad ullarum talium idearum vel notionum menti innatarum subsidium nobis confugiendum esse, suadeat. […] Hoc enim non ex eo fit, quod nobis qualitatum istarum ideae sunt innatae; sed quod motus isti ab objectis excitati, in quibus qualitatum istarum natura consistit, fiant ab inensibilibus corporum objectorum particulis, atque ideo, propter earum parvitatem et motus celeritatem, non distincte, sed confuse tantum, a nobis percipi et concipi possint. […] Ad hoc enim, ut notiones illae sint acquisitae, et non innatae, sufficit, quod ex singularium perceptione, et collectione, ac inductionis ratiocinatione interveniente, in mente nostra sint productae[33].

Anticartesianamente decostruita l'«idea innata» di Dio, cade la prova ontologica della sua esistenza, la relazione necessaria della realtà oggettiva delle idee umane a una causa "superiore" (espressione insieme di realtà *oggettiva* ed *eminente*), imputabile alla radicale imperfezione umana e al suo essere in negativo («ut de ente illo infinito nihil infiniti positive, sed tantum negative»)[34]. L'idea di Dio non può essere l'esito di un'operazione inferenziale capace di ampliare le supposte perfezioni dell'uomo ogni oltre limite. Messa in crisi definitivamente la metafisica come scienza, Regius è attento alla sola prospettiva della nuova scienza come *physica*, fondata sulla *raison naturelle* e, diversa-

[31] H. Regius, *Philosophia naturalis*, cit., p. 488.

[32] Cfr. P. Farina, *Il corpularismo*, cit., pp. 173-174, 122.

[33] H. Regius, *Philosophia naturalis*, cit., pp. 419, 420, 421. La presenza del tema nel carteggio è stata studiata da Th. Verbeek, *Descartes et Regius: "juin 1642". Autour de la lettre CCLXXX*, in *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Atti del Convegno «Descartes et l'"Europe savante"» (Perugia, 7-10 ottobre 1996), a cura di J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 93-109; cfr., più in generale, E. Scribano, *La conoscenza di Dio nelle lettere di Descartes*, ivi, pp. 433-454.

[34] H. Regius, *Philosophia naturalis*, cit., pp. 422-423, 426. Il tema era già stato ampiamente discusso negli articoli 14 e 15 del capitolo XII dei *Fundamenta physices*, cit., pp. 251, 252, 345.

mente da Gassendi, senza nessun recupero del metafisico nell'ambito della teologia naturale[35]. È quanto attesta un'altra definizione fondamentale che, tra fisiologia e antropologia, contraddistingue gli interessi del medico olandese: quella di uomo, «ens per accidens» che si legge nella tesi IX della *Disputatio III*: «Ex hac [mente] et corpore non fit *unum* ens per se sed per accidens»[36]. L'autore non teorizza l'*anima adjuncta* degli scolastici ma l'anima quale principio interno ai corpi e, come si legge negli articoli 2 e 3 dell'*Explicatio mentis humanae* del 1647 (poi riproposti nella *Philosophia naturalis* del 1654)[37], un «modus corporis» che appartiene al mondo dei *naturalia* ed esclude le entità *supernaturalia*, Dio e gli angeli:

> Per principium internum et corporeum intelligo non tantum ipsum corpus, sed quidlibet etiam, quod ullo modo ad corpus pertinet. Sic mens est principium internum, corporeum; quia sensationes, imaginationes, et alia plurima sine corpore peragere, non potest. Atque ita supernaturalia omnia, ut Deus, Angeli, et alia similia, internum principium, incorporeum, quo agunt, patiuntur, vel cessant, habentia, ab hac doctrina excluduntur[38].

Entrambe le definizioni di *être par accident* e di *esprit mode du corps* furono contestate da Voetius a Regius e osteggiate da gran parte del mondo accademico di Utrecht come bene hanno documentato le osservazioni di Verbeek su

[35] Per il rapporto con Gassendi cfr. M. J. A. de Vrijer, *Henricus Regius*, cit., p. 197.

[36] Sul testo di Regius risalente al 1641 (*Disputatio medica prima [secunda, tertia] de illustribus aliquot quaestionibus physiologicis*, Ultrajecti, Ex officina A. Roman, 1641), dopo gli studi di Th. Verbeek (*La querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nuovelles, 1988 e Id. *«Ens per accidens». Le origini della Querelle di Utrecht*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXI, n° 2, 1992, pp. 278-288), cfr. G. Olivo, *L'homme en personne*, in *Descartes et Regius autour de l'Explication de l'esprit humaine*, édité par Th. Verbeek, Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi, 1993, pp. 69-91; pp. 76-78 e D. Antoine-Mahut, *The Story of L'Homme*, in *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, edited by D. Antoine-Mahut and S. Gaukroger, Cham (Switzerland), Springer, 2016, pp. 1-29; p. 6 e note. Un utile resoconto della disputa di Regius e della corrispondenza con Elisabetta si legge in D. Clarke, *Descartes. A Biography (2006)*, trad. it. di S. Di Bella, Milano, Hoepli, 2016, capp. VIII-XI, pp. 261-400.

[37] Cfr. H. Regius, *Philosophia naturalis*, cit., pp. 410-411.

[38] Id., *Fundamenta physices*, cit., p. 1. Qui è documentata la definizione dell'anima *modo* del corpo che Verbeek ha giudicato assente nell'ed. del 1646 ma presente nel testo manoscritto inviato a Descartes (Th. Verbeek, *Le contexte historique des Notae in Programma Quoddam*, in *Descartes et Regius autour de l'Explication de l'esprit humaine*, édité par Th. Verbeek, Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi, 1993, pp. 1-33, p. 11 e note). Aggiornati commenti critici sulle *Notae* si leggono in E. Angelini, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 245-251 e in G. Giannetto, *Idee innate e ontologia della mente in Cartesio*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2011, pp. 87-113. Sull'eclissi della metafisica e il «primato della modalità» nella filosofia naturale sono utili le osservazioni di D. Antoine-Mahut, *Peut-on à la foi être cartésien et sceptique? Le cas de Regius*, in *Pour et contre le scepticisme. Théories et pratiques de l'antiquité aux Lumières*, textes recueillis et édités par E. Argaud, N. El Yadari, S. Charles et G. Paganini, Paris, Champion, 2015, pp. 58-59. Di incertezze teoriche in Regius ha trattato C. F. Fowler, *Descartes on the human Soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 360-361 e nota, ma cfr. anche pp. 371-372. Cfr., da ultimo, T. M. Schmaltz, *The Curious case*, cit., pp. 437-438.

van Goorle, accusato di ateismo e di averroismo[39]. Rotti i tradizionali equilibri accademici, il medico-fisiologo di Utrecht e i suoi studenti affrontarono gli argomenti principali della nuova filosofia: quantità, quiete e moto, sito e figura, sostanza corporea e mente umana, sede dell'anima, percezione e ricezione, tutti a sostegno della fisica e della fisiologia meccaniche. Sostenendo che l'anima nell'uomo è triplice, fatta di tre specie suddivise in *mente*, *anima vegetativa* e *anima sensitiva*, Regius si richiamava al modello aristotelico (*De anima*, II, 4, 415a), senza, però, includerne il carattere unitario. Provocava, così, la reazione di Cartesio che lo invitava a ricordare la differenza tra l'uomo, le piante e gli animali, esposta nella parte V del *Discours de la méthode*, fino a dichiarare che la tripartizione «in mea religione, est haeresis», poiché a un uomo «Romano-Catholico non licet dicere *animam* in homine esse *triplicem*»[40], perché ciò significa restare nell'ignoranza degli elementi costitutivi della natura umana o includere nella sfera intellettuale cose che devono spiegarsi a livello biologico[41]. Lo scontro si fece aspro e Cartesio consolidò la propria convinzione che nell'uomo vi sia un'unica anima in relazione alla quale devono essere considerate azioni umane solo quelle dipendenti dalla ragione. Infatti le *forze* che nelle piante e negli animali possono definirsi *anima vegetativa* e *anima sensitiva* si trovano certamente anche nell'uomo senza poterle mai chiamare *anime*, poiché – si legge in una lettera a Regius del 1641 – «non sunt primum ejus actionum principium, et toto genere differunt ab *anima rationali* […]. Et postea: Cumque mens, sive anima rationalis, a corpore sit distincta etc., non immerito sola a nobis anima appellatur»[42]. Non è, quindi, corretto intendere l'*anima sensitiva* come specie di un genere, poiché essa è *forza motrice* che non differisce dalla *vegetativa*, mentre entrambe si distinguono da *esprit* e *mens*, un termine, quest'ultimo, di origine agostiniana preferito all'uso tradizionale

[39] Dopo gli studi di Th. Verbeek (*La querelle d'Utrecht*, cit. e Id., *«Ens per accidens»*, cit., pp. 278-288) cfr. la monografia di J. A. van Ruler, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, pp. 187 e sgg. G. Rodis-Lewis (*Problemes discutés entre Descartes et Regius: l'âme et le corps*, in *Descartes et Regius autour de l'Explication de l'esprit humaine*, édité par Th. Verbeek, Amsterdam-Atlanta, GA, Rodopi, 1993, pp. 35-46; pp. 44-45) ha sostenuto con abile ricostruzione testuale che il filosofo francese nel confronto con Regius appare paradossalmente fedele all'uso scolastico dei termini in gioco sia pure in prospettiva alquanto differenziata e originale.

[40] R. Descartes a H. Regius, Endegeest, maggio 1641, poi in *TL*, pp. 1458, 1456.

[41] Cfr. D. Kambouchner, *Descartes and the Passions*, in *Descartes and Cartesianism*, edited by S. Nadler, T. M. Schmaltz and D. Antoine-Mahut, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 193-208; pp 194-196. Sulla fortuna del modello aristotelico nei trattati francesi di primo Seicento dedicati alle passioni (da Coëffeteau a Cureau de la Chambre e Senault) si vedano le interessanti ricostruzioni di G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980, pp. 214-215.

[42] R. Descartes a H. Regius, Endegeest, maggio 1641, cit., p. 1458.

di *anima*, al fine di evitare l'equivoco "animista", come si nota nella risposta a Regius.

Per spiegare l'unione dell'anima con il corpo – che «nulli, qualis sit, explicent» – il consiglio di Descartes è ricorrere alle sensazioni come «ego in Metaphysicis», così da riconoscere il caratterre non estrinseco di quell'unione: «Si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur»[43]. Resta, allora, escluso che l'unione si riduca a estrinseca contiguità, giacché l'uomo è «*verum ens per se, non autem per accidens*, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem […], sed per verum modum unionis, qualem vulgo omnes admittunt»[44]. È ribadita, così, la definizione dell'uomo quale sostanza individuale data dall'unione di nature distinte, compatibile con la cristologia tradizionale per la determinazione logicamente necessaria della soggettività *per sé* che una definizione rigorosamente materialistica, come quella di Regius, ha condotto alla distruzione[45]. Per il corpo umano essere unito all'anima non è accidentale ma coerente con la sua stessa identità che ha tutte le disposizioni richieste per accogliere l'anima: «Atque etiam non esse accidentarium animae, quod juncta sit corpori, sed tantum accidentarium esse illi post mortem, quod a corpore sit sejuncta. Quae omnia non sunt prorses neganda, ne Theologi rursas offendantur»[46].

Il medico olandese non solo infangava il prestigio filosofico e scientifico del maestro francese ma, come questi gli faceva notare, rischiava di invischiarsi in pericolose polemiche teologiche sulla natura di Cristo, sul dogma della resurrezione del corpo e della ricompensa eterna, le stesse polemiche che Voetius e

[43] Ivi, p. 1588.

[44] R. Descartes a H. Regius, Endegeest, gennaio 1642, poi in *TL*, p. 1588; cfr. anche in R. Descartes, *Lettres à Regius et Remarques sur l'Explication de l'esprit humain*, texte latin, traduction, introdution et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959, pp. 74-75. Su questa lettera, dopo le documentate ricostruzioni di P. Dibon (*Sur deus lettres de Descartes à Regius* (1985), poi in Id., *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, cit., pp. 569-572; pp. 551-577), ha richiamato l'attenzione G. Cantelli, *La terza nozione primitiva e l'analisi dei sensi esterni e interni svolta nei* Principia*, IV, 188-199*, in *Descartes:* Principia Philosophiae *(1644-1994)*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera (Parigi, 5-6 maggio 1994, Lecce, 10-12 novembre 1994), a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 67-104; pp. 81-84.

[45] Cfr. G. Canziani, *Filosofia e scienza*, cit., pp. 234-237. Sul tema è utile anche G. Olivo (*L'homme en personne*, cit., pp. 76-78 e note) per l'attenta analisi dei suggerimenti di Cartesio a Regius e l'opportuna risposta alle riserve di Voetius. Sono, altresì, ragionate le differenze tra Cartesio e Tommaso d'Aquino a proposito di unione personale e «unione ipostatica». Il filosofo francese è l'erede di Suárez che ha proposto un modello di «unione ipostatica» applicabile univocamente alla persona di Cristo e all'«union substantielle de toute substance créée» (ivi, p. 84).

[46] R. Descartes a H. Regius, Endegeest, metà dicembre 1641, poi in *TL*, p. 1546.

Schoock avevano alimentato per screditare la moderna *libertas philosophandi*. Teoricamente depotenziata, l'affermazione della sostanza anima e della sua *distinzione reale* dal corpo veniva riferita alla rivelazione:

> Verum hoc dubium nobis tollit Divina in Sacris revelatio, quae testatur Deum coelum et terram, et omnia, quae iis continentur, creasse, hominemque fecisse ad imaginem suam, omniaque animantia et stirpes dominio eius subiecisse, iudiciaque eius aliquando esse bona, aliquando mala. Unde patet, ea quae recte percipimus, esse res veras, et non imaginarias; iudiciaque nostra esse realia, non putatitia; saepe vera et recta[47].

Separare il piano ontologico da quello epistemologico era la strategia di Regius per rispondere alle accuse di scetticismo rivolte a Cartesio e tradurre il suo criterio di *evidenza* nel registro della *verosimiglianza immaginaria*. Se le verità certe restano prerogative esclusive dei fanatici della rivelazione, il modo in cui i fenomeni naturali appaiono agli uomini non si uniformano a nessuna verità data, cercata e provata solo alla luce dell'esperienza: «An autem satis clare et distincte rem perceperimus et examinaverimus, mens secundum apparentiam tantum diiudicat. Illique tamdiu acquiescendum, donec contrarium vel aliud, per experientiam, vel alia ratione, fuerit probatum. Alioqui enim nihil in humana vita decidi vel peragi posset»[48]. È un principio di spiegazione, questo, applicato ai «monstra» che riprende la teoria di Epicuro e non marca tanto l'impossibilità della ragione di comprendere la particolarità del fenomeno in esame quanto la necessità di ordinare la diversità dei casi particolari in una gerarchia di causalità:

> Causa monstri est imaginatio monstrosa, qua particulae seminis vel sanguinis, ad quas imago cogitata defertur, monstrose disponuntur; atque hinc homines […] fuerunt nati, qui ex imaginatione matris caput habebant diffissum, vel proboscidem elephantinam pro cure. Vel eius causa est in ipsis seminis particulis, ubi illae sunt iusto copiosiores vel pauciores; atque hinc aliquando homines nascuntur bicipitess, quadrimani, vel quadrupedes […][49].

Questo tenere alla *diversità* e al riconoscimento stesso della *contingenza* in natura non esclude il pericolo di un nuovo scetticismo, «mitigato» e distinto da quello assoluto conseguente alla filosofia cartesiana[50]. Riportando la particolarità del fenomeno al generale, la scienza di Regius raggiunge il dominio della certezza *probabile* opposta a quella assoluta della metafisica. Pertanto, la messa in discussione dell'anima come sostanza realmente unita al corpo

[47] H. Regius, *Fundamenta physices*, cit., p. 249.
[48] Ivi, p. 287.
[49] Ivi, p. 215.
[50] Cfr. D. Antoine-Mahut, *Peut-on à la foi être cartésien et sceptique?*, cit., pp. 65-66, 68 ma anche pp. 61-64.

presupponeva un universo dell'uomo senza limiti, rendendo sospetta l'opera dell'olandese al punto da considerarla allineata alle posizioni di un «agnosticismo fondamentale», tanto più pericoloso quanto il materialismo della sua fisiologia[51].

Cosa dire, in conclusione, della *querelle* a Utrecht in relazione alla testimonianza autobiografica di Vico? Una prima, opportuna considerazione sta nell'invito alla lettura critica di certe presunte "incomprensioni" della filosofia di Cartesio e del cartesianesimo, perché occorre riconoscere la complessità di relazioni culturali che hanno visto schierati sullo stesso fronte Regius e Cartesio, tuttavia mai esitanti nell'esprimere reciproco dissenso sulla concezione della mente e dell'anima anche alla luce del confronto con le dottrine del cristianesimo. Ne è uscita rafforzata l'autonomia teorica del medico olandese, la sua capacità di appropriazione critica del pensiero scientifico di Descartes per costruire una concezione del mondo fisico alla luce dell'uso del cartesianesimo in medicina che, con le nuove funzioni attribuite alla ragione umana operatrice e fattrice, mette in discussione il tradizionale ancoraggio alla metafisica. Con la nuova *fisica* e la moderna *fisiologia* si tratta di costruire un'aggiornata logica *della* e *per* la vita da opporre all'essenzialismo del *cogito* che rischia di ridurre l'uomo a *essere* solo pensiero con le conseguenze del solipsismo, via di accesso a un ineludibile scetticismo. Prevalgono in Regius la fedeltà alla moderna *libertas philosophandi* senza ingerenze della teologia, la tentata connessione tra conoscenza comune e filosofia cartesiana, dove il *comune* è l'insieme delle conoscenze acquisite e coltivate, quell'universale concreto di fatti e di esperienze che rifiuta ogni astrazione.

[51] Così P. Dibon, *Notes*, cit., pp. 637 e nota, 638; cfr. anche E. Garin (*La vita*, cit., pp. 176-178); sulle conseguenze teologiche delle questioni sollevate da Regius si vedano G. Rodis-Lewis, *Problemes*, cit., pp. 45-46 e Th. Verbeek, «*Ens per accidens*», cit., pp. 281 e sgg. Di G. Rodis-Lewis cfr. anche *Descartes*, cit., pp. 208-214 e 220-221.

Spinoza: un razionalismo assoluto? Una riflessione sulle interpretazioni contemporanee

Chantal Jaquet

Agli occhi degli odierni storici della filosofia Spinoza si presenta sovente come un modello di razionalismo assoluto, perché non ammette nulla che non sia comprensibile e intelligibile. È questo che lo distingue, secondo Martial Gueroult, «dagli altri tre grandi del razionalismo classico»[1], Descartes, Malebranche, Leibniz. L'uomo ha accesso al sapere assoluto perché il suo intelletto è parte dell'intelletto di Dio. Egli quindi conosce come Dio, o, più esattamente, quando concepisce un'idea vera, è Dio che la concepisce in quanto si esplica attraverso la sua mente[2]. Non ci può essere il minimo divario tra l'intelletto umano e quello divino, per cui non è tanto la possibilità di formare idee vere quanto la possibilità di formare idee false ad essere problematica. Poiché in Dio la potenza di pensare è uguale alla potenza di agire, nulla in natura può sfuggire alla comprensione razionale. Alexandre Matheron, a sua volta, sostiene parimenti che la dottrina di Spinoza poggia sul principio dell'intelligibilità totale del reale. Questo principio, «sotto una forma o un'altra, è il leitmotiv dell'*Etica*: tutto è intelligibile, da un estremo all'altro e senza alcun residuo»[3]. La visione contemporanea di uno Spinoza razionalista duro e puro non è limitata alla filosofia francese. Essa è ampiamente condivisa dagli studiosi d'oltre Atlantico, come Michael della Rocca, che sostiene l'esistenza *ante litteram* di un principio di ragion sufficiente in Spinoza e che considera finanche che «il suo modello di un razionalismo estremo ed estremamente coerente è una sfida per tutti i filosofi»[4].

[1] Cfr. M. Gueroult, *Spinoza. Dieu*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1968, pp. 9 *et sequitur*.

[2] B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. Giancotti, seconda edizione, Milano, Editori Riuniti, 1995, Parte seconda, proposizione XI, corollario p. 132 (dalla prossima citazione indichiamo l'*Etica* con la sigla *E*, seguita dal numero della parte e della proposizione e dalla pagina dell'edizione a cura di E. Giancotti).

[3] Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, les Éditions de Minuit, 1969.

[4] «His model of an extreme and extremely consistent rationalism is a challenge for all philosophers» (M. della Rocca, *Spinoza*, London and New-York, Routledge, 2008, p. 311) [traduzione nostra, *NdT*].

Questo principio di intelligibilità totale del reale che caratterizza il pensiero di Spinoza secondo un buon numero di interpreti contemporanei sembra tuttavia battuto in breccia da certe considerazioni a proposito della ragione, che gettano un velo d'ombra sulla sua capacità di penetrare davvero nelle cose e accedere alla loro natura profonda. Se, a differenza di Descartes, Spinoza non ammette niente di incomprensibile, non ostenta il razionalismo trionfante che gli viene attribuito e fa confessione di ignoranza in varie occasioni. La celebre frase «nessuno ha determinato quale sia il potere del Corpo»[5], che ha profondamente segnato Gilles Deleuze, invita a temperare gli ardori dei sostenitori di una intelligibilità totale del reale e a interrogarsi sui limiti del razionalismo dell'autore dell'*Etica*. Certo, Spinoza lascia intendere che la potenza del corpo non è ininitelligibile di diritto e che l'ignoranza non è necessariamente definitiva: infatti egli precisa che «[n]essuno […], *fino adesso*, ha conosciuto la struttura del Corpo tanto accuratamente da poter spiegare tutte le sue funzioni […]»[6]. Ma, sia essa temporanea o definitiva, l'incapacità di determinare ciò che può il corpo mette in evidenza la differenza tra l'intelletto umano e l'intelletto divino. La parte non è il tutto ed è importante sapere fino a dove si estende la sua capacità di pensare. Se c'è necessariamente un'idea di ogni cosa in Dio[7], non si potrebbe affermare in maniera ugualmente categorica che c'è un'idea di ogni cosa nell'uomo. Non è dunque inutile tornare sul principio di intelligibilità integrale del reale, che è diventato una *doxa* negli studi spinoziani contemporanei, nell'ottica di valutarne la pertinenza e la portata. Non è certo che la ragione sia così univoca, come pare, in Dio e nell'uomo e che sia possibile parlare di un razionalismo spinoziano portato all'estremo, poiché la sua unità e la sua assolutezza sono problematiche. È importante dunque focalizzarsi sugli equivoci della ragione, poi analizzare i suoi paradossi, al fine di vedere se è possibile risolverli e ridefinire su nuove basi la sua natura e la sua potenza effettive.

1. *Gli equivoci della ragione*

È opportuno innanzittuo notare che il termine *ratio* in Spinoza non è univoco e che, in ragione dei suoi molteplici significati, dà adito a confusione.

[5] *E*, III, prop. II, scolio, trad. it. cit., p. 175.
[6] *Ibid.* [corsivo nostro].
[7] Cfr. ivi, II, prop. XIII, scolio, p. 134.

In primo luogo, *ratio* rinvia alla causa di una cosa e al principio che spiega tanto la sua esistenza quanto la sua non esistenza. È in questo senso che Spinoza scrive nella prima parte dell'*Etica*: «[d]i ciascuna cosa si deve assegnare una causa, o ragione [*causa, seu ratio*], tanto perché esiste, quanto perché non esiste»[8]. In secondo luogo, la ragione designa parimenti il principio grazie al quale si conoscono le cose. Essa possiede dunque fin dall'inizio un senso ontologico e un senso gnoseologico. Questo duplice significato, peraltro classico, non è un grosso problema e non introduce una dualità poiché l'ordine del conoscere si coniuga con l'ordine dell'essere e poiché la concatenazione delle idee e la concatenazione delle cose procedono di pari passo.

Invece, nella sua dimensione conoscitiva, la parola ragione in Spinoza può essere fonte di ambiguità, giacché il suo significato e il suo raggio d'estensione variano nel corso della sua produzione. Spinoza infatti ridefinisce la natura e lo statuto della ragione dal *Breve Trattato* all'*Etica*. È dunque necessario prendere in considerazione questa evoluzione dottrinale al fine di circoscrivere meglio la forma e le figure del razionalismo spinoziano.

Mentre nel *Trattato dell'emendazione dell'intelletto* il riferimento espresso alla ragione è totalmente assente dall'esposizione dei quattro modi di percezione, nel *Breve trattato* la ragione figura esplicitamente. Tuttavia, il suo nome non identifica un genere di conoscenza, come sarà il caso nell'*Etica* ed essa è paradossalmente collocata tra i modi di conoscenza che appartengono alla sfera della credenza (*geloof*). La credenza è una forma di convinzione dovuta a certe ragioni e dipende da prove che conducono l'intelletto ad ammettere che fuori di esso la cosa esiste, e in tal o talaltro modo, come esso la percepisce[9]. Distinta dall'opinione incline all'errore, essa non ci fa tuttavia vedere le cose e non ce ne dà il godimento, come fa la conoscenza chiara.

È quanto emerge nel paragrafo 2 del secondo capitolo della seconda parte del *Breve trattato*, dove Spinoza illustra i nomi attribuiti alle diverse conoscenze:

> Chiamiamo la seconda *convinzione* poiché le cose che comprendiamo solo mediante la ragione non sono viste da noi, ma ci sono note solo per una convinzione intellettuale che ciò debba essere così e non altrimenti. Ma *conoscenza chiara* chiamiamo quella che non deriva da convinzioni di ragioni, ma da un sentire e da un godere la cosa stessa, e supera di molto le altre[10].

[8] Ivi, I, prop. XI, altrimenti, p. 94.
[9] Cfr. B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene/Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand*, a cura di F. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986, parte II, capitolo IV, § 1, nota, pp. 216-217.
[10] Ivi, II, II, 2, pp. 208-209.

Detto altrimenti, sebbene la credenza sia vera, la ragione è un modo di conoscenza che resta in una certa maniera esterno alle cose, poiché essa non ci offre ciò che esse sono ma soltanto ciò che è necessario che siano[11]. Essa è ben meno perfetta della conoscenza chiara nella quale gli oggetti si manifestano in se stessi in maniera immediata sicché l'anima, che si unisce a essi, ne fruisce non in modo derivato ma diretto[12]. Spinoza precisa finanche che «la convinzione [prodotta dalla ragione] è buona solo perché essa è la via alla conoscenza chiara, esortandoci alle cose che sono veramente degne di amore; sicché l'ultimo fine che cerchiamo e il più nobile che conosciamo è la *vera conoscenza*»[13]. La ragione ha dunque prima di tutto una funzione propedeutica, essa conduce verso la gioia del vero, ma non è ancora essa stessa conoscenza vera nel senso forte del termine, perché essa resta sul piano della credenza.

Nelle opere della maturità si delinea un'evoluzione, giacché la ragione non è più espressamente correlata alla credenza vera. Nel *Trattato teologico-politico* essa è definita come una percezione dell'intelletto che si fonda su una deduzione a partire da assiomi intellettuali conosciuti per sé ed è distinta dall'esperienza che si basa su fatti constatati dai sensi[14]. In quest'opera Spinoza fa valere la coppia ragione ed esperienza sul piano cognitivo, senza esporre una teoria della conoscenza in debita forma, poiché non è questo il suo obiettivo. Egli non fa mai riferimento ai quattro modi di percepire del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* né ai tre modi del *Breve trattato* né ai tre generi dell'*Etica*. La ragione assume un senso molto ampio e designa una potenza di pensare e di agire conformemente a idee vere in generale. Essa regola allo stesso tempo la conoscenza e il comportamento abbracciando sotto la sua giurisdizione il saper pensare e il saper agire. Spinoza usa di frequente i sintagmi «ragione vera» e «sana ragione» che rimandano a un duplice uso teorico e pratico. La ragione vera si distingue al contempo dall'esperienza e dall'opinione, mentre la sana ragione si contrappone agli appetiti e ai desideri ciechi.

[11] Cfr. ivi, II, IV, 2, pp. 218-219.
[12] Cfr. ivi, II, XXII, 1, pp. 316-317.
[13] Ivi, II, IV, 9, pp. 222-223.
[14] Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, testo latino a fronte, a cura di A. Dini, Milano, Bompiani, 2001, cap. V, pp. 222-223: «Se qualcuno vuole persuadere o dissuadere gli uomini di qualcosa che non è per sé noto, costui allora, perché essi lo accolgano, deve dedurre la cosa che gli sta a cuore da ciò che è comunemente ammesso e convincerli con l'esperienza o con la ragione, vale a dire: deve dedurre o dalle cose che essi hanno esperimentato per mezzo dei sensi verificarsi in natura, oppure dagli assiomi intellettuali per sé noti» [dalla prossima citazione il *Trattato teologico-politico* verrà indicato con la sigla *TTP*].

Questo significato del concetto, che associa il razionale e il ragionevole, lo speculativo e il prescrittivo, non ha nulla di specifico; esso è prossimo dell'accezione corrente del termine nell'età classica ed è probabile che Spinoza la impieghi nel testo al fine di essere compreso da un pubblico vasto e di conquistare i cristiani "liberali" alla sua apologia della libertà di pensare. Per questo non ha alcuna necessità di soffermarsi sulle distinzioni sottili tra ragione e conoscenza chiara o scienza intuitiva e di esporre in modo particolareggiato le sue proprie concezioni. Le forme della razionalità spinoziana sono dunque molteplici e si adattano all'oggetto e al pubblico che l'autore contempla. I loro contorni si modificano in funzione del fine perseguito e della strategia di comunicazione del vero. La definizione della ragione non è dunque immediatamente unitaria e può intendersi in un senso ampio e in un senso ristretto.

Il senso ampio del concetto fa posto a un senso più stretto e propriamente tecnico nell'*Etica*, dove la teoria della conoscenza è profondamente riformulata. La tripartizione opinione, credenza, conoscenza chiara, così come la bipartizione ragione ed esperienza, sono abbandonate a favore della concezione dei tre modi di formazione delle idee. Sebbene includa sempre una dimensione al contempo teorica e pratica, la ragione è limitata al secondo genere di conoscenza fondato sulle nozioni comuni e si distingue al contempo dall'immaginazione e dalla scienza intuitiva. La variazione non è puramente nominale. La ragione cambia statuto con la scoperta delle nozioni comuni, che sono a fondamento del ragionamento e che esprimono le proprietà condivise da tutti i corpi o soltanto da alcuni di essi[15].

Sebbene non ci permetta di cogliere le essenze delle cose e impressioni meno la nostra mente rispetto alla scienza intuitiva[16], la ragione non dipende più da una forma di *credenza vera*, come nel *Breve trattato*, ma essa è chiaramente una *conoscenza vera*[17]. Le nozioni comuni, infatti, sono idee adeguate che noi non formiamo per mezzo di una deduzione derivata. Esse sono date a tutti gli uomini ed esprimono le cose in cui convengono i corpi[18]. Esse sono correlate alla percezione delle proprietà comuni dei corpi e delle affezioni per cui essi convengono. I corpi sono dunque ben immediatamente presenti e per-

[15] Cfr. *E*, II, prop. XXXVII-XXXIX, trad. it. cit., pp. 152-153.
[16] Cfr. ivi, V, prop. XXXVI, scolio, p. 313.
[17] Cfr. ivi, II, prop. XLII e dim., p. 157: «La conoscenza del secondo e del terzo genere e non quella del primo genere ci insegna a distinguere il vero dal falso. Dimostrazione. Questa Proposizione è di per sé evidente, Chi sa, infatti, distinguere tra vero e falso, deve avere un'idea adeguata del vero e del falso, cioè (*per lo Scolio 2 della Prop. 40 di questa parte*) *deve conoscere il vero e il falso mediante il secondo o il terzo genere di conoscenza*» [corsivo nostro].
[18] Cfr. ivi, II, prop. XXXVIII, corollario, p. 153.

cepiti attraverso ciò che hanno in comune, sebbene non siano colti nella loro essenza di cose singolari. La ragione ci fa così fruire delle cose e non stabilisce più un rapporto indiretto e un po' esterno con esse come nel *Breve trattato*.

Ma se la ragione in senso stretto rinvia al secondo genere di conoscenza, essa è distinta non soltanto dall'immaginazione e dal suo corteo di idee inadeguate, ma parimenti dalla scienza intuitiva, anch'essa fonte di idee adeguate. Vuol dire questo a rigore che il terzo genere di conoscenza non sia razionale? Tutt'altro. Le conoscenze del secondo e del terzo genere non fanno riferimento a facoltà distinte della mente, ma a modi di generazione delle idee adeguate in base al loro procedere da nozioni che rimandano a proprietà comuni dei corpi presenti tanto nella parte quanto nel tutto o dall'idea di certi attributi di Dio all'essenza delle cose[19]. Mentre il primo genere di conoscenza o immaginazione costituisce in tal modo una parte eponima della mente, quella che è costituita da idee inadeguate, il secondo e il terzo genere dipendono entrambi dalla parte costituita da idee adeguate, cioè l'intelletto. La differenza non è minimamente una divergenza, poiché se lo sforzo di comprendere le cose con il terzo genere non può nascere dal primo genere, esso nasce per contro dal secondo[20]. C'è dunque una continuità tra i due e non un salto dal razionale all'irrazionale. Non c'è equivoco a riguardo. La scienza intuitiva non ha nulla da condividere con una visione mistica e si fonda anch'essa su quegli occhi della mente che sono le dimostrazioni. Se essa implica una visione intellettuale sinottica che abbraccia le cose *uno intuitu*, essa non esclude una forma di deduzione poiché implica il cogliere l'essenza delle cose a partire da quella degli attributi di Dio. Con la conoscenza del terzo genere si ha a che fare con una razionalità che eccede la ragione in senso stretto, pur avendo la sua origina in essa.

Le forme della razionalità non si riducono dunque alla ragione *stricto sensu* e conviene essere prudenti quando si parla del razionalismo assoluto di Spinoza, come se si avesse a che fare con una prospettiva unica e unitaria. Non soltanto il senso e il raggio di estensione del concetto variano da un'opera all'altra, ma nel seno della sola *Etica* il razionalismo presenta dei gradi e si rivela più o meno assoluto a seconda che si conoscano le cose con il secondo o con il terzo genere di conoscenza. Occorre pertanto distinguere il razionalismo della ragione, meno perfetto, dal razionalismo della scienza intuitiva.

[19] Cfr. ivi, II, prop. XL, scolio 2, p. 156.
[20] Cfr. ivi, V, prop. XXVIII, p. 308.

2. *I paradossi di una ragione assiologica*

Ma al di là di questi equivoci che possono essere facilmente dissipati da chiunque sia attento al contesto e alla cronologia delle opere, il razionalismo assoluto che gli interpreti contemporanei attribuiscono a Spinoza cozza contro paradossi legati alla distinzione problematica tra l'ordine ontologico delle ragioni e l'ordine assiologico della nostra ragione. Infatti, nel pensiero di Spinoza si delinea una tensione tra la ragione umana e ciò che si potrebbe denominare la ragione delle cose, vale a dire l'insieme delle cause e degli effetti che governano l'ordine dell'intera natura.

Da un lato, Spinoza «[…] in assoluto […] ammett[e] che tutto è determinato ad esistere e ad operare in un certo e determinato modo [*certa, ac determinata ratione*] dalle leggi universali della natura»[21]. Egli afferma così l'esistenza di una ragione delle cose che rinvia alla causa che le produce seguendo leggi universali. La ragione delle cose è il principio del determinismo causale sul quale si fonda la razionalità del conoscere. L'ordine logico segue l'ordine ontologico, come dimostra la proposizione VII della seconda parte dell'*Etica*: «[l]'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose»[22]. Se essere e conoscere non rimandano che a una sola e medesima sostanza espressa sotto attributi diversi, la ragione umana deve sposare la ragione delle cose e conformarsi interamente a essa.

Dall'altro lato, Spinoza lascia intendere che la ragione umana obbedisce ad altre ragioni rispetto alla ragione delle cose e che c'è una discrepanza, e addirittura una torsione, tra loro. È quel che emerge dal paragrafo 4[23] del XVI capitolo del *Trattato teologico-politico*, nel quale si dimostra che il diritto di natura non vieta alcunché salvo ciò che nessuno desidera né può fare. Alcuni potrebbero restarne sorpresi e considerare che questo diritto naturale che non esclude né odio né collera né astuzia è assurdo, irragionevole, o addirittura irrazionale. Contro ogni attesa, Spinoza ribatte che

> […] ciò non fa meraviglia, perché la natura non è racchiusa [*intercluditur*] entro le leggi della ragione umana [*legibus humanæ rationis*], le quali hanno di mira soltanto il vero utile e la conservazione degli uomini, ma si estende a infinite altre leggi, che riguardano l'ordine eterno

[21] *TTP*, IV, trad. it. cit., pp. 172-173.

[22] *E*, II, prop. VII, trad. it. cit., p. 127.

[23] L'autrice fa riferimento alla partizione in paragrafi dell'edizione critica del *Tractatus theologico-politicus* curata da P.-F. Moreau: Spinoza, *Œuvres* III. *Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman; trad. et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 509 [*NdT*].

> di tutta la natura, di cui l'uomo è una piccolissima parte: dalla sola necessità di questo ordine tutti gli individui sono determinati in un certo modo ad esistere e ad operare. Quindi, tutto ciò che in natura a noi sembra ridicolo, assurdo o cattivo, deriva dal fatto che conosciamo le cose solo in parte e ignoriamo per la massima parte l'ordine e la coerenza di tutta la natura, e dal fatto che vogliamo che tutte le cose siano governate come torna comodo alla nostra ragione [*ex usu nostræ rationis*], mentre, tuttavia, ciò che la ragione indica come male, non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale [*legum universæ naturæ*], bensì unicamente rispetto alle leggi della sola nostra natura [*solius nostræ naturæ legum*][24].

È chiaro qui che la ragione procede a ritroso rispetto all'ordine della natura e sembra persino contraddirlo quando dichiara cattivo ciò che non lo è. Come capire lo scarto e la differenza di prospettiva tra ciò che Spinoza chiama «leggi della natura universale» e le «leggi della sola nostra natura»? Non c'è qualcosa di irrazionale nella ragione umana quando fa uso di categorie come l'assurdo, il ridicolo o il cattivo, che sono estranee alla Natura nella sua interezza? La questione è spinosa, poiché è difficile tanto concepire che la ragione possa non allinearsi con l'ordine della Natura nella sua interezza quanto ammettere che essa si sbagli quando proclama cattivo ciò che non lo è. È dunque opportuno analizzare queste tensioni intrinseche alla ragione al fine di vedere se è possibile dirimerle e conservare l'unità del concetto.

Il testo che si riscontra nel XVI capitolo del *Trattato teologico-politico* non è un hapax; lo si ritrova praticamente parola per parola nel II capitolo del *Trattato politico*[25]. Si tratta dunque di una tesi che Spinoza conserva da un estremo all'altro della sua opera e che è stata troppo poco presa in considerazione dagli studiosi, oltremodo preoccupati probabilmente di preservare l'unità di una ragione che qui appare incrinata. È vero che affermare un punto di vista della ragione che non sia identico all'ordine eterno della natura è fonte di sorpresa, perché questa tesi si contrappone alla vulgata di uno Spinoza che riduce le idee di bene e di male alle sole produzioni confuse dell'immaginazione.

[24] *TTP*, XVI, trad. it. cit., pp. 520-521 [traduzione lievemente modificata. *NdT*].

[25] B. Spinoza, *Trattato politico*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini, seconda edizione, Pisa, Edizioni ETS, 2011, cap. II, § 8, pp. 40-41: «La natura non è infatti regolata [*continetur*] dalle leggi della ragione umana [*legibus humanæ rationis*], che mirano unicamente al vero utile e alla conservazione degli uomini, ma da infinite altre, riguardanti l'eterno ordine dell'intera natura, di cui l'uomo è una piccola parte; è soltanto dalla necessità di essa che tutti gli individui sono determinati a esistere e ad operare in un certo modo. Tutto quanto allora quello che ci pare di scorgere di ridicolo, assurdo o malvagio nella natura, si presenta così sia perché conosciamo le cose da un lato solo, mentre l'ordine complessivo e la concatenazione della natura ci sono per la più gran parte ignoti, sia perché pretendiamo che tutte le cose vadano come se dipendessero dai dettami della nostra ragone: quando invece quello che la ragione indica come male non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale, ma soltanto rispetto alle leggi della nostra natura» [dalla prossima citazione il *Trattato politico* verrà indicato con la sigla *TP*].

Come spiegare allora il paradosso di una ragione assiologica che vede del male in una natura nella quale non ce n'è?

Certo, si capisce che in virtù del suo statuto ontologico di modo finito l'uomo non è che una parte della natura e che non può abbracciare l'ordine e la coerenza dell'intera natura, poiché questo mette in gioco un'infinità di cause che nella sua ignoranza egli non può padroneggiare. Lo conferma la lettera XXXII a Oldenburg: «[…] come effettivamente si connettano, e ciascuna parte della natura si accordi col suo tutto, questo […] lo ignoro, perché conoscere questo significherebbe conoscere tutta intera la natura e tutte le sue parti»[26]. Questa ignoranza dipende dal fatto che la natura dell'universo non è limitata ma assolutamente infinita, e che «le sue parti sono governate in infiniti modi da questa natura di infinita potenza e sono costrette a subire variazioni infinite»[27].

Occorre pertanto ritornare sulla tesi di un razionalismo assoluto in Spinoza e rettificarla in ciò che ha di eccessivo, giacché se tutto è intelligibile per un intelletto infinito, questo non vale per l'intelletto umano. Certo, è possibile produrre la ragione che induce ad affermare l'esistenza di un accordo e di una connessione delle parti. I corpi sono infatti circondati da altri corpi con i quali interagiscono. Essi si modificano in base a una causalità reciproca e sono costretti ad adattarsi gli uni agli altri. Ecco perché sono legati e devono accordarsi gli uni con gli altri. D'altra parte, è impossibile esporre le modalità esatte dell'accordo e della connessione delle parti, giacché non è possibile censire la totalità delle infinite variazioni che i corpi subiscono in una natura la cui potenza è infinita. Se nella natura c'è una potenza infinita di pensare, essa non appartiene all'uomo. La mente è una parte di questa potenza di pensare, ma non è il tutto. È quel che conferma Spinoza nella medesima lettera a Oldenburg:

> Affermo poi che la mente umana è questa stessa potenza [di pensare], non in quanto infinita e comprensiva di tutta la natura, ma in quanto finita ossia in quanto comprende soltanto il corpo umano, e in questo senso dico che la mente umana è parte di un intelletto infinito[28].

[26] B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, «Reprints», 1974 [1951], Lettera XXXII, p. 168.

[27] Ivi, p. 170.

[28] *Ibid*. Se fa allusione all'intelletto finito nelle proposizioni XXX e XXXI della I parte dell'*Etica* (trad. it. cit., pp. 110-111), Spinoza non utilizza più tale sintagma alla fine di quest'opera. Nello scolio della proposizione XL della parte V egli presenta l'intelletto umano come un modo di pensare eterno determinato da un altro modo di pensare eterno (ivi, p. 316). Benché questi modi di pensare eterni costituiscano tutti insieme l'intelletto eterno e infinito di Dio, egli non si spinge fino ad affermare che ciascuno di essi è infinito, mentre in compenso attribuisce loro l'eternità. L'infinità è un proprietà riservata all'intelletto di Dio.

La ragione umana non conosce dunque tutte le ragioni delle cose. In questo tuttavia non v'è niente di irrazionale, giacché tutto è intelligibile per un intelletto infinito. Da questo punto di vista, niente è più conforme alla ragione di questa confessione di ignoranza da parte di Spinoza. È un segno di saggezza e di forza d'animo che non impedisce affatto di cercare di accrescere la potenza di pensare e di progredire nella conoscenza delle modalità di connessione e di accordo tra le parti e il tutto.

Di conseguenza, si può ugualmente comprendere che ciò che sembra assurdo, ridicolo o cattivo sia il frutto di questa conoscenza parziale delle cose, dell'ignoranza dell'intero ordine, e che esso non sia tale in relazione alla natura nel suo insieme. Ma ci si aspetterebbe che Spinoza ne concluda che ciò che l'uomo giudica cattivo nella natura è il frutto della sua immaginazione, in altri termini, di una conoscenza mutila e confusa, come avviene nell'appendice della prima parte dell'*Etica*. In questo testo, infatti, le nozioni di bene e di male, così come quelle di ordine e di confusione, di bello e di brutto, sono modi dell'immaginazione che non esprimono affatto le proprietà delle cose, ma soltanto il modo con cui esse ci modificano[29].

Ora, in modo sorprendente, nel paragrafo 4 del capitolo XVI del *Trattato teologico-politico*, Spinoza attribuisce alla ragione stessa il giudizio su ciò che è ridicolo o cattivo nelle azioni degli uomini. Questa volta non è più l'immaginazione, dunque, ma la ragione che dichiara una cosa cattiva per noi, mentre essa non lo è in sé. È impossibile spiegare questa apparente contraddizione con un'evoluzione del pensiero di Spinoza sul tema della ragione, poiché il *Trattato politico*, successivo all'*Etica*, riprende integralmente le asserzioni del *Trattato teologico-politico*.

Ma se il ridicolo è ciò che dà adito a ridere, il cattivo a piangere, è strano che sia la ragione a dichiararlo. Non afferma Spinoza a più riprese che egli ha cercato di «non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane, ma di comprenderle»[30]? Nella lettera XXX a Oldenburg, al cospetto degli stati in guerra e agli uomini assettati di sangue, Spinoza argomentava in questa direzione:

> Quanto a me, invece, queste masse armate non mi fanno né ridere né piangere, ma piuttosto mi muovono a filosofare e a osservare più attentamente la natura umana. Non mi credo lecito, infatti, di deridere la Natura e meno ancora di deplorarla, se penso che gli uomini, come tutto

[29] Ivi, I, Appendice, pp. 120-121.
[30] *TP*, I, 4, trad. it. cit., pp. 26-27.

> il resto, non sono che parte della Natura ed io ignoro in che modo ciascuna parte si accordi col suo tutto e in che modo si connetta con tutte le altre. E soltanto al difetto di questa conoscenza si deve se talune cose naturali, da me non percepite se non in maniera così mutila e parziale da non conformarsi alla nostra mentalità filosofica, prima d'ora mi apparivano vane, disordinate e assurde. Lascio, dunque, che ognuno viva a suo talento e che chi vuol morire muoia in santa pace, purché a me sia dato di vivere per la verità[31].

Non è qui palese che l'attitudine razionale e ragionevole adottata non consiste nel deplorare la vanità e l'assurdità delle guerra e nel lamentarsi della natura o nel farsene gioco, ma nel vivere per la verità? Dal punto di vista dell'ordine e dell'intera natura, la guerra non è un disordine o un male, essa è necessaria e segue certe leggi come il fulmine, il tuono o le tempeste. Di conseguenza, in che modo la ragione potrebbe dichiarare qualcosa cattivo senza sragionare, poiché un tal giudizio proviene da una percezione incompleta e mutila? Come dimostra la proposizione LXIV della quarte parte dell'*Etica*, la conoscenza del male è inadeguata e ne consegue che «se la Mente umana non avesse altro che idee adeguate, non formerebbe alcuna nozione del male»[32].

Una ragione che diventa assiologica sembra non soltanto cieca, ma tirannica e intaccata da qualche passione. Quel che ci induce a formare l'idea del cattivo non è soltanto il fatto che ignoriamo l'ordine della natura nel suo insieme, ma – afferma Spinoza – il fatto che «vogliamo che tutte le cose siano governate come torna comodo alla nostra ragione»[33]. Qui ancora la ragione sembra rinnovare un atteggiamento finalistico che era proprio piuttosto dell'immaginazione e del cieco appetito nella parte prima dell'*Etica*. L'antropocentrismo, che conduceva gli uomini a immaginare e desiderare che tutto sia diretto e ordinato e disposto in vista dei loro appetiti e a considerare le cose come mezzi per soddisfare il loro scopo, sembra qui il prodotto di una ragione che strumentalizza il mondo e vuole piegarlo ai propri fini. Tutto accade come se la ragione intendesse fare dell'uomo un impero in un impero e esaminare le cose affinché esse si pieghino all'uso che intende farne. E questo appare insensato rispetto allo statuto dell'uomo che è necessariamente una parte della natura inconcepibile senza le altre.

Per risolvere questo paradosso, occorre capire che una parte può essere ugualmente considerata come un tutto di cui formiamo un'idea distinta in quanto essa non si adatta alle altre e ha i suoi movimenti propri. Così, per

[31] *Epistolario*, Lettera XXX, trad. it. cit., pp. 163-164.
[32] *E*, IV, prop. LXIV, corollario, trad. it. cit., p. 277.
[33] *TTP*, XVI, trad. it. cit., pp. 520-521.

riprendere l'esempio fornito a Oldenburg nella lettera XXXII, per gli uomini nell'universo vale quello che si può dire per la linfa e il chilo nel sangue.

> […] quando i movimenti delle particelle della linfa, del chilo, ecc. si adattano gli uni agli altri nella grandezza e nella figura, così da conformarsi in tutto vicendevolmente e costituire tutti insieme un unico fluido, allora soltanto il chilo, la linfa, ecc. sono considerati come parti del sangue; in quanto, invece, consideriamo le parti linfatiche come diverse nella figura e nel movimento dalle particelle del chilo, allora le concepiamo come un tutto e non come una parte[34].

Pertanto è possibile pensare l'uomo non soltanto come una parte della natura che si adatta alle altre ma anche come un tutto dotato di movimento e di riposo, come una natura retta dalle sue leggi. La ragione ha buoni motivi per pensarlo, purché non dimentichi che le leggi della natura umana che spingono gli uomini ad autoconservarsi e a cercare il loro proprio utile si inscrivono nel più vasto quadro delle leggi della natura, le quali possono giovare o nuocere ai disegni umani. Con tale riserva la ragione può a buon diritto giudicare cattivo ciò che diminuisce effettivamente la potenza di agire degli uomini, ad esempio l'odio o la collera, pur sapendo che questa categorizzazione è relativa all'antropologia e non ha pertinenza al di fuori di questa sfera.

Questa designazione non rinvia per niente alle cose stesse, ma descrive i loro effetti sulla potenza di agire e ha il ruolo di una norma che orienta il desiderio in direzione dei mezzi che accrescono la perfezione della natura umana. È sempre il desiderio che è all'opera nella costituzione delle nozioni di bene e di male. È quanto rivelava già il paragrafo 13 del *Trattato dell'emendazione dell'intelletto*. Dopo aver sottolineato la relatività delle nozioni di bene e di male, Spinoza non le rigetta, ma le ridefinisce. A causa della sua debolezza l'uomo non riesce a concepire l'ordine eterno e le leggi determinate della natura per mezzo delle quali ogni cosa accade, e si forma un'idea della natura umana più forte della propria. Non percependo alcun impedimento al conseguimento di tale natura, l'uomo va alla ricerca dei mezzi per pervenire a questa perfezione e li chiama veri beni[35].

La prefazione del quarto libro dell'*Etica* riprende proprio questo andamento. Dopo aver sottolineato il carattere immaginario delle nozioni di bene e di male nell'appendice della prima parte e rilevato che esse «non indicano alcunché di positivo nelle cose, in sé considerate, e non sono altro che modi

[34] *Epistolario*, Lettera XXXII, trad. it. cit., pp. 168-169.

[35] B. Spinoza, *Trattato dell'emendazione dell'intelletto*, in Id., *Trattato dell'emendazione dell'intelletto – Princìpi della filosofia cartesiana – Pensieri metafisici*, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 1990, § 13, p. 14.

del pensare, ossia nozioni che formiamo mediante il confronto delle cose tra loro», non per questo Spinoza le ricusa, ma le conserva affermando: «dobbiamo tuttavia conservare questi vocaboli»[36]. In tal modo egli ridefinisce bene e male nell'esatto quadro del progetto etico che consiste nel desiderare di riprodurre un modello della natura umana. Questo modello, abbozzato nella parte quarta, consiste in una vita guidata dalla ragione. Il bene non sarà più, dunque, ciò che noi immaginiamo essere utile, ma ciò che sappiamo con certezza essere tale per noi uomini. In altri termini, il bene denoterà l'utile comune e non ciò che la gente comune crede essere utile. Per quanto riguarda il male, esso denoterà «ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di impadronirci di un certo bene»[37]. Definito in modo asimmetrico rispetto al bene, il male non è ciò che noi sappiamo con certezza essere per noi nocivo, giacché a rigor di termini niente lo è; esso si riduce à ciò che ostacola il possesso del bene. Spinoza, dunque, certo conserva i vocaboli *bonum* e *malum,* ma modifica il loro significato. Se bene e male sono denominazioni, modi di dire (*ratio dictat)*, questo non vuol dire che sono puri *flatus vocis* e che si fondano soltanto sul linguaggio e sui segni, come accade per il primo genere di conoscenza.

Quel che fonda in ultima istanza la razionalità di questo processo di designazione, è la teoria delle nozioni comuni e, più precisamente, la loro divisione in due categorie: le nozioni comuni universali e le nozioni comuni e proprie a certi corpi. Dopo aver illustrato nella proposizione XXXVIII della seconda parte dell'*Etica* le cose che sono comuni a tutto e che dipendono da leggi universali come il movimento e il riposo, Spinoza prende in considerazione una comunità più esigua, quella delle proprietà che appartengono non a tutti i corpi ma al corpo umano e a certi corpi esterni. «L'idea di ciò che è comune e proprio al Corpo umano e a certi corpi esterni, dai quali il Corpo umano è di solito affetto, e che è parimenti in una parte di ciascuno di questi come nel tutto, è anch'essa nella Mente adeguata»[38]. Certo, qui si ha a che fare con nozioni comuni che non sono esclusivamente proprie al corpo umano, perché esse si riferiscono a certi corpi esterni che non sono necessariamente degli uomini. Nondimeno si possono concepire nozioni comuni proprie soltanto ai corpi umani e che esprimono la loro convenienza di natura. Ciò che è buono o cattivo rispetto alla nostra ragione rinvia alle nozioni comuni proprie ai corpi

[36] *E*, IV, prefazione, trad. it. cit., p. 233.
[37] Ivi, IV, definizione II, p. 234.
[38] Ivi, II, prop. XXXIX, p. 153.

umani, vale a dire a ciò che noi sappiamo con certezza essere loro utile. In altri termini, queste nozioni esprimono concretamente ciò che è utile a certi corpi ma non a tutti.

Pertanto i paragrafi 4 del XVI capitolo del *Trattato teologico-politico* e 8 del II capitolo del *Trattato politico*, lungi dal rivelare un'incoerenza, danno forma alla teoria delle nozioni comuni proprie rapidamente evocate nella seconda parte dell'*Etica*, e permettono di valutarne la pertinenza e la portata. Per evitare di credere che ciò che è certamente utile o nocivo per noi sia tale rispetto alla natura intera, occorre saper distinguere nozioni comuni universali e nozioni comuni proprie soltanto a certi corpi. La ragione non stabilisce dunque un impero nell'impero, essa ci permette di comprendere che le leggi della nostra natura non si riducono alle leggi della natura; le nozioni comuni universali che spiegano tutti i corpi si combinano con le nozioni comuni proprie. Di conseguenza, la ragione non può non dichiarare cattivo ciò che non lo è rispetto alla natura intera, giacché questo esprime le leggi della nostra natura. Non si dà dunque errore o imperialismo della ragione, essa non fa che esprimere il determinismo della nostra natura in modo adeguato.

Tuttavia occorre chiedersi se la ragione non alimenti una forma di servitù. Non afferma Spinoza che «se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero alcun concetto del bene e del male, fino a tanto che fossero liberi»[39]? Per essere veramente liberi, non occorre forse liberarsi da queste categorie e oltrepassare il campo della ragione umana per raggiungere una verità al di là del bene e del male? È pertanto possibile chiedersi se il terzo genere di conoscenza, in quanto conduce alla libertà, non faccia a meno proprio dei mondi di pensiero razionali. In nessun luogo, infatti, Spinoza fa allusione a una scienza intuitiva che dichiari alcunché ridicolo, assurdo o cattivo. Colpisce il fatto che nella quinta parte dell'*Etica*, dove Spinoza illustra il terzo genere di conoscenza e i suoi effetti, i riferimenti al bene e al male tendono a scomparire. Spinoza, certo, continua a parlare in diversi luoghi di affetti cattivi[40], ma sente il bisogno di ricordare che intende con essi gli affetti contrari alla nostra natura[41]. Il lessico assiologico è meno presente perché la scienza intuitiva e l'amore intellettuale

[39] Ivi, IV, prop. LXVIII, p. 278.

[40] Cfr. ivi, *V*, prop. XXXVIII, p. 314 ; *E*, V, prop. XXXIX, dimostrazione, p. 314; *E*, V, prop. XLII, dimostrazione, p. 317.

[41] Ivi, V, prop. XXXVIII, dimostrazione («gli affetti che sono contrari alla nostra natura, cioè […] che sono cattivi»), p. 31; *E*, V, prop. XXXIX, dimostrazione, p. 314 («da affetti che sono cattivi […], cioè […] da affetti che sono contrari alla nostra natura»).

di Dio che essa comporta hanno l'effetto di indebolire il male e di far diminuire la paura della morte, al punto che ciò che della mente perisce con il corpo non è di alcuna importanza (*nullius sit momenti*) rispetto a ciò che sussiste[42]. C'è dunque una forma di annullamento di ciò che è male in proporzione al godimento della beatitudine. La scienza intuitiva dà così accesso a una forma più elevata di razionalità, poiché cessa di considerare una cosa negativa rispetto alla nostra ragione per contemplarla come insignificante. Questo perché la scienza intuitiva coglie l'essenza di una cosa in modo immanente nel suo procedere dall'essenza di Dio e, forte dell'amore intellettuale eterno che fa nascere, rende l'anima difficile da turbare.

Da qui a dire che il terzo genere di conoscenza sia la realizzazione di quel razionalismo assoluto attribuito a Spinoza e che le categorie assiologiche locali della ragione umana diventino perfettamente obsolete, c'è solo un passo che a rigore è difficile da fare. Infatti, da un lato, Spinoza non torna sull'idea che l'intero ordine della natura e il modo in cui le cose si adattano le une alle altre sono in assoluto al di là della nostra comprensione. La scienza intuitiva, come viene definita, permette di conoscere l'essenza di una cosa mediante l'idea adeguata dell'essenza di certi attributi di Dio, e progredisce in maniera indefinita. Ma Spinoza non dice mai che essa si estende alla conoscenza dell'ordine e della coesione di tutta la natura con le sue infinite variazioni.

D'altra parte, le categorie assiologiche non sono totalmente escluse e restituite alla pura irrilevanza, giacché la scienza intuitiva non riassorbe completamente il divario tra l'ordine delle cose che ci sono avverse e le aspirazioni della nostra ragione. Il fatto che il corpo, l'immaginazione e la memoria siano distrutti dall'azione di cause esterne avverse non è nulla in sé, ma, per noi uomini, questo significa qualcosa. L'irrilevanza di ciò che perisce non è assoluta ma relativa, giacché, in primo luogo, appare solo per quanto riguarda la parte che rimane, come risultato di un confronto. È quel che risulta dallo scolio della proposizione XXXVIII della quinta parte dell'*Etica*. La mente che conosce per mezzo della scienza intuitiva può essere di natura tale che «ciò che abbiamo mostrato perire con il suo corpo […], *rispetto a ciò che di essa rimane, è di nessuna importanza*»[43]. In secondo luogo, quando Spinoza torna su questo tema nello scolio della proposizione successiva, aggiunge una restrizione supplementare, precisando che la mente può fare in modo che «tutto ciò che si riferisce

[42] Cfr. ivi, V, XXXVIII, scolio, p. 314, e prop. XXXIX, scolio, p. 315.
[43] *E*, V, XXXVIII, scolio, p. 314 [il corsivo è nostro].

alla sua memoria o immaginazione sia appena [*vix*] di qualche importanza rispetto a ciò che si riferisce all'intelletto […]».[44] Tutto si regge nella sfumatura che apporta l'avverbio *vix*[45], giacché il quasi niente non è niente. Così, anche nel quadro della scienza intuitiva, il timore del male non è totalmente estirpato. Spinoza, del resto, pur sottolineando la notevole potenza umana, accenna ai suoi limiti nello scolio della proposizione XXXIX della quinta parte dell'*Etica*. Dopo aver affermato che in virtù delle loro notevoli capacità, i corpi umani «possono essere di natura tale da essere riferiti a Menti che hanno una grande conoscenza di sé e di Dio e la cui massima o precipua parte è eterna», aggiunge: «e perciò da temere *appena* [*vix*] la morte»[46]. Diversamente da ciò che vale per l'intelletto divino, non si dà sempre un accordo perfetto tra l'ordine delle idee degli uomini più saggi e l'ordine delle cose, giacché può sussistere in essi un'ombra di paura della morte. Lo conferma l'ultimo scolio della quinta parte dell'*Etica*: il saggio possiede un animo che è difficilmente turbato (*vix animo movetur*)[47]. Affermare che esso si turba appena, è ammettere che fa fatica a non turbarsi mai. Per quanto perfetta, la razionalità della scienza intuitiva non può quindi essere considerata assoluta negli uomini.

In definitiva, la tesi contemporanea di un razionalismo assoluto o di un'intelligibilità integrale della realtà in Spinoza non regge alla prova. Da un lato, il razionalismo non è uno ma plurale. Distinguendo le leggi della nostra ragione dalle leggi dell'intera natura, Spinoza apre la strada a un razionalismo regionale circoscritto alla sfera antropologica e basato sulle nozioni comuni proprie ai corpi umani e sulla ricerca di ciò che è loro utile. La ragione ha quindi le sue ragioni alle quali non obbedisce l'intera natura. Dall'altro lato, eccetto che in Dio, il razionalismo non è assoluto, giacché lo sforzo di comprendere e di adattarsi all'ordine della natura nella sua interezza si scontra, anche nel saggio al culmine della scienza intuitiva, con affetti residuali, rari, ma comunque reali. In sostanza, si ha a che fare, per ossimoro, con un razionalismo *quasi* assoluto, che fa decisamente di Spinoza il filosofo del *vix*.

Traduzione dal francese di Raffaele Carbone

[44] *E*, V, prop. XXXIX, scolio, p. 315.
[45] Cfr. su questo punto l'articolo di J.-M. Beyssade, Vix *(*Éthique *IV appendice chapitre 7) ou Peut-on se sauver tout seul?*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1994, pp. 493-503.
[46] *E*, V, prop. XXXIX, scolio, p. 315.
[47] *E*, V, prop. XLII, scolio, p. 318.

Di alcuni usi del concetto di *ratio sufficiens* nella Scolastica e in Leibniz*

Francesco Piro

1. *Le varietà del Principio di Ragion Sufficiente*

Tanto l'origine quanto il contenuto del Principio di Ragion Sufficiente (d'ora in poi, PRS) pongono questioni complicate allo storico della filosofia. Problematico è già chi abbia proclamato per primo il principio. Alcuni storici della filosofia indicano Spinoza, il quale – nel suo commento ai *Principia* di Cartesio, edito nel 1663 – estrae dal testo cartesiano questo "assioma" implicito: «Non esiste alcuna cosa di cui non si possa chiedere quale sia la causa (ovvero la ragione) per cui esiste»[1]. Difficile stabilire perché Spinoza, che discute l'"assioma" quando cerca di spiegare Cartesio, non lo esponga in modo altrettanto esplicito quando scrive in proprio.

A farne invece un "principio" è Leibniz, fin dai primissimi scritti: la *Confessio Naturae contra Atheistas* del 1669 ne fa già uso, pur senza esplicitarlo, la prima comparsa pubblica del celebre detto *Nihil est sine ratione* è del 1671[2]. Senza entrare nella questione indecidibile se Leibniz abbia preso ispirazione

* Per le raccolte di opere di Leibniz e Spinoza qui adottate, si useranno le seguenti sigle: A = G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (Akademie-Ausgabe), Darmstadt, 1923…, con numero di serie, di volume e di pagina; GP = G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-90, con numero di volume e di pagina; Grua = G. W. Leibniz, *Textes inédits*, par G. Grua, Puf, Paris 1948; G = B. Spinoza, *Opera*, Hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, 4 voll.

[1] «Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa (sive ratio), cur existat. Vide Ax.1. Cartesii. Cum existere sit quid positivum, non possumus dicere, quod habeat nihil pro causa (per Ax. 7.) […]» (B. Spinoza, *Principia Philosophiae Cartesianae*, I, axioma 11: G, I, 158). Tra le storie che vedono Spinoza come il primo formulatore del principio, cfr. M. Della Rocca, *A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason*, in «Philosophical Topics», vol. 31, n° 1-2, 2003, pp. 75-93; M. Lin – Y. Y. Melamed, *Principle of Sufficient Reason*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», edizione rivista, 2016, https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/. Per una discussione critica sul tema, si veda il saggio di Chantal Jaquet in questo stesso libro.

[2] Sulla datazione della presenza del PRS in Leibniz, cfr. Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, pp. 71-82; F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 38-78.

dal commento spinoziano, vi è sicuramente un punto cruciale di somiglianza e, al tempo stesso, di differenza. Per Spinoza, la spiegazione di un fatto non deve necessariamente introdurre una causa *esterna*; la spiegazione può partire anche da qualcosa di *interno* all'ente considerato, cioè in base alla sua "natura" o "definizione", cioè della sua essenza[3]. Spinoza sta pensando alla differenza tra le cose finite, che sono portate all'esistenza da cause esterne, e Dio, che esiste in virtù della sua stessa essenza. Leibniz condivide questa distinzione, ma la coordina con una differenziazione terminologica che non troviamo invece in Spinoza: quando la spiegazione richiede un ente esterno, allora usiamo propriamente la parola *causa*; se invece il fatto dipende soltanto dall'essenza o natura dell'ente considerato, allora la parola corretta è *ratio*. Poiché questa distinzione verrà tracciata con nettezza proprio in quei testi in cui Leibniz polemizza con la definizione di Dio come *causa sui* da parte di Cartesio e Spinoza, l'obiettivo evidente è distinguere radicalmente i rapporti di Dio con se stesso (che non sono causali) da quelli di Dio con il mondo (che lo sono), bloccando gli esiti immanentistici dati da Spinoza alla dottrina dell'autocausalità divina[4]. Ma la conseguenza è che il concetto di *ratio* prende il sopravvento su quello di causa e la spiegazione causale diviene solo *uno* dei modi di "donazione della ragione".

Leibniz esplorerà ampiamente le possibilità dischiuse da questa definizione del PRS. La sua filosofia naturale riabiliterà le "forme sostanziali" della Scolastica – dunque ciò che un aristotelico avrebbe chiamato la *causalità formale* – proprio perché, secondo Leibniz, i comportamenti dei corpi sono fondati su leggi interne e non solo su interazioni esterne. Alla base dei corpi vi sono poi sostanze individuali ("monadi") che agiscono in modo totalmente spontaneo e autoregolato. Gli enti finiti hanno bisogno di una causa esterna – Dio – per essere posti nell'esistenza, ma il modo in cui esistono e agiscono è spiegato dalla loro essenza o natura interna[5].

[3] « […] ergo aliquam causam positivam, sive rationem, cur existat, assignare debemus, eamque externam, hoc est, quae extra rem ipsam est, vel internam, hoc est, quae in natura, et definitione rei ipsius existentis comprehenditur» (G I, 158).

[4] Cfr. i frammenti del 1677-1678: *Causa Sui* (A VI 4B, 1372); note marginali su *Ethica* (A VI 4B, 1773). Cfr. S. Di Bella, *Die Kritik des Begriffs* causa sui *in den Leibnizschen Anmerkungen zu Spinozas* Ethica, in VI. Internationaler Leibniz-Kongress, *Leibniz. Tradition und Aktualität*, Hannover, G. W. Leibniz Gesellschaft, 1988, 52-6; E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 152-66.

[5] Resta però poco chiaro se questa riabilitazione delle cause formali e materiali aristoteliche sia completa. Se si tratta di "ragioni", sembrerebbe ovvio considerare le Forme Sostanziali come semplici idee presenti nella mente di Dio, il quale resterebbe l'unica causa efficiente. Questa interpretazione occasionalistica di Leibniz è stata effettivamente sostenuta da Sukjae Lee, *Leibniz on Divine Concurrence*, in «The Philosophical Review», vol. 113, n° 2,

Nel campo della filosofia morale e della teodicea, la distinzione tra "cause" e "ragioni" servirà a stabilire che una scelta è sempre basata su "ragioni" che la inclinano, più esattamente su rappresentazioni di possibilità e sulla valutazione della loro desiderabilità. Dunque anche la scelta è un'azione spontanea e tuttavia dotata di una forte determinazione interna. Non solo le ragioni che spiegano la scelta vengono a dipendere dalle capacità intellettive e dalla storia individuale del soggetto che sceglie. Ma soprattutto la scelta non si verifica se non quando una possibilità risulti prevalente sulle altre per la sua desiderabilità. Solo la presenza di un ottimo – di un oggetto di scelta migliore degli altri dal punto di vista del soggetto che sceglie – fornisce una ragione sufficiente per scegliere. Nel caso della scelta di Dio, l'Ottimo coincide, secondo Leibniz, con quell'architettura del mondo che riesce a tenere insieme il massimo della varietà e il massimo dell'ordine: questo è infatti l'unico caso in cui non abbiamo ragione di chiedere perché non si sia scelto di realizzare qualcosa di più o di meglio[6]. Abbiamo qui una proto-teoria della scelta razionale (sicuramente anche ispirata alle conoscenze di Leibniz sulla decisione giudiziaria) che formerà la base della teodicea leibniziana.

Infine, Leibniz ricondurrà al PRS persino la differenza tra verità fondamentali e derivate. Per Leibniz, la forma generale dell'enunciato vero è nella relazione di inerenza soggetto/predicato. Nel caso delle verità di ragione, cioè delle verità necessarie, questa relazione è *dimostrabilmente* una relazione di "contenuto" ovvero di inclusione concettuale: il predicato B del soggetto A è coincidente con uno degli ingredienti della definizione di A oppure è derivabile logicamente da essi. Secondo Leibniz. nel caso delle verità contingente sussisterebbe questa stessa relazione di inclusione, ma non potrebbe essere dimostrata in un numero *finito* di passi, cioè non è completamente penetrabile da un intelletto finito. Questa teoria analitica della verità viene posta dal Leibniz maturo come la *definizione stessa* del contenuto del PRS, il quale sarebbe appunto esprimibile anche come principio che "ogni verità può essere provata a priori" ovvero che ogni predicato di un soggetto è derivabile dal concetto di tale soggetto[7].

2004, pp. 203-46. Cfr. per una discussione di essa, F. Piro, *Creaturely Action in Leibniz's Theodicy*, in M. Favaretti Camposampiero, M. Geretto e L. Perissinotto (a cura di), *Theodicy and Reason. Logic, Metaphysics and Theology in Leibniz's Essais de Théodicée (1710)*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, Digital Publishing, 2016, pp. 87-110.

[6] Sul Principio dell'Ottimo e i suoi rapporti con il Principio di Ragion Sufficiente, cfr. soprattutto N. Rescher, *Leibniz. An Introduction to His Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979, che considera il Principio dell'Ottimo come un principio ulteriore e non riducibile al Principio di Ragion Sufficiente, diversamente da altri interpreti.

[7] «Scilicet connexio praedicati et subjecti quae fundamentum est veritatis, vel immediata est, vel mediata; ac

Già da questa esposizione si nota la varietà di applicazioni e addirittura di interpretazioni che Leibniz dà al Principio di Ragion Sufficiente. Per dirla con Lois Frankel, esso si presenta simultaneamente come un principio causale, deliberativo, fondativo: ogni evento ha una causa, ogni scelta nasce dal prevalere di una ragione su altre, ogni verità ha uno stabile fondamento[8]. La tendenza di insieme è chiaramente percepibile: garantire la conoscibilità del reale ma, nel contempo, ridurre il ruolo della causalità efficiente, tipica del modello meccanicistico, a vantaggio di modelli di "donazione della ragione" basati su enti che agiscono spontaneamente e finalisticamente e così via. Ma non è detto che questa tendenza di insieme renda chiari i singoli usi del PRS e dia un unico significato al Principio stesso. Non a caso, buona parte della storia successiva delle discussioni sul principio, fino a Schopenhauer incluso, sarà dedicata a cercare di sbrogliare la matassa e distinguere ciò che Leibniz sovrappone o identifica.

Tuttavia, quest'impressione di non piena coerenza potrebbe essere dovuta al fatto che non vediamo tutti i fili della matassa, cioè che alcuni sottintesi siano divenuti incomprensibili nel corso del tempo. La storiografia filosofica recente ha dato già alcune linee di risposta alla domanda posta da Heidegger su dove "dormisse" il Principio di Ragione prima che Leibniz lo proclamasse, quale ne sia stata – per dir così – l'incubazione[9]. Vincent Carraud ha ripercorso la storia delle relazioni concettuali *causa/ratio* nel XVII. secolo da Suárez a Leibniz[10]. Chi scrive ha seguito la traccia dell'interpretazione della causalità come insieme di condizioni necessarie e sufficienti dal Medioevo a Hobbes e al giovane Leibniz[11]. Proverò in questa sede ad esplorare un altro lato della questione, vale a dire le discussioni teologiche sulla *scientia Dei*, più specificamente sulla scienza che Dio ha dei futuri contingenti. Come vedremo, questa discussione non soltanto contiene alcuni termini tecnici che ritroveremo anche in Leibniz (a partire dallo stesso lemma *ratio sufficiens*),

proinde ad immediatam reducibilis per resolutionem, quod ipsum est *probare a priori*, seu *rationem reddere*» (A VI B, 1395)

[8] L. Frankel, *From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason*, in «The Southern Journal of Philosophy», vol. 24, n° 3, 1986, pp. 321-334.

[9] M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957; trad. it. *Il principio di ragione*, a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1998, p. 98: «Dove e come la tesi del fondamento è rimasta tanto a lungo in letargo, pre-sognando già ciò che in essa rimaneva impensato?»

[10] V. Carraud, *Causa sive Ratio: La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France 2002.

[11] F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, cit., pp. 3-78.

ma nasce da un dilemma che, pur essendo strettamente teologico, condiziona profondamente l'elaborazione leibniziana del PRS: poiché certamente non si può ammettere che Dio *non* conosca i futuri contingenti, a che cosa si deve la loro prevedibilità? Questa domanda è una delle basi su cui Leibniz misura il potere e la corretta interpretazione del suo PRS e in cui emerge anche uno degli aspetti inquietanti del PRS leibniziano, cioè la presenza di punti in cui è difficile decidere se Leibniz stia ponendo un principio logico-ontologico che Dio stesso non potrebbe mutare o una sorta di principio prescrittivo di natura al tempo stesso epistemologica e morale: in altre parole, se il contenuto del Principio sia *Nihil est sine ratione* o piuttosto *Nihil sit sine ratione*.

2. *C'è una* ratio sufficiens *della prescienza divina dei futuri contingenti? Da Durando a Suárez*

Mentre esiste una storia documentabile sul concetto di *causa sufficiens* (e dei suoi equivalenti terminologici: *causa plena*, *causa integra*, *causa totalis*) prima di Leibniz – una storia che va da Ockham a Hobbes con una certa coerenza[12] – più difficile è individuare una storia coerente negli usi del lemma *ratio sufficiens*. Ciò si deve al fatto che la cultura scolastica è una cultura della *ratio*, che rende onnipresente tale termine. Di ogni posizione teologica sostenuta occorreva fornire le ragioni (*reddere rationem*) e stabilire se esse rispondono a tutte le obiezioni oppure no. Un caso particolare è costituito però dalla prescienza divina dei futuri contingenti, una questione tormentosa non perché fossero molti a dubitarne – era considerato eretico il farlo – ma perché ogni tentativo di spiegazione comportava conseguenze indesiderate.

La posizione più nota sul problema era quella di Severino Boezio e Tommaso d'Aquino, usualmente definita come *visio in aeternitate*. Dio vedrebbe i futuri contingenti semplicemente perché Dio vede simultaneamente tutto ciò che accade nel tempo e questa sua *scientia visionis* è del tutto indipendente dai decreti della sua volontà. Questa posizione autorevole poneva però problemi, dal momento che, per essere presente, qualcosa deve "esistere" in qualche senso e dunque sembrava che la posizione tomistica attribuisse agli oggetti tem-

[12] Su questa vicenda, rinvio in particolare a A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1949, in part. pp. 232-49. Sull'eredità della concezione occamistica della causalità in Hobbes, cfr. Y.-Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin 1987.

porali uno *status* di enti eterni, cioè troppo prossimo a quello divino. E poi, se tutto ciò che accade successivamente nel tempo, viene visto da Dio simultaneamente, come farà Dio a sapere che cosa viene prima e che cosa viene dopo? La sua visione sarebbe dunque priva di logicità interna. Tali questioni irrisolte convinsero molti teologi, a partire quantomeno da Duns Scoto, ad adottare una teoria alternativa che concepiva la prescienza divina come dipendente dai decreti divini, dunque semplicemente come conseguenza del fatto che Dio *vuole* ogni evento che si verificherà nel tempo e ha ovviamente coscienza di ciò che vuole nonché dell'ordine di successione delle sue stesse volontà, ordine che sarà necessariamente rispettato[13]. Questa dottrina "post-volizionale" della prescienza divina appariva più coerente con la maestà divina, nonché con il continuo concorso che Dio darebbe (secondo Scoto, ma già secondo Tommaso) all'esistere di ogni creatura. Tuttavia, attribuendo a Dio una precisa volontà affermativa per ogni singolo evento, ivi compresi i peccati compiuti dalle creature, essa appariva solidale con quella "doppia predestinazione" (al bene e al male) che la maggior parte dei teologi aborriva.

Una terza e meno diffusa teoria sosteneva infine che Dio conosce i futuri contingenti *in causis* e cioè sulla base della sua infallibile capacità di prevedere ciò che le cause operanti in natura provocheranno. Poiché le cause naturali sono pur sempre create da Dio, anche questa teoria è post-volizionale, ma essa non comporta che Dio voglia *ogni* evento che si verifica. Anzi qualcuno andava così lontano nel tentativo di scagionare Dio da affermare che l'operare delle cause naturali potesse essere efficace anche senza un concorso attivo con esso da parte di Dio, semplicemente sulla base del consenso generale che Dio dà all'esistenza del mondo (una concezione "pelagiana" che Descartes, Spinoza, Leibniz, per non parlare di Malebranche, rifiuteranno con orrore). Questo è il caso appunto del domenicano anti-tomista Durando di San Porciano (1270 circa – 1334) che sicuramente fu noto (per vie indirette) anche a Leibniz.

Per Durando, le cause naturali non "necessitano" il loro effetto, dal momento che ognuna di esse resta virtualmente impedibile da altre cause naturali o dall'intervento diretto di Dio. Ma, poiché Dio conosce in anticipo quando l'impedimento avverrà e quando no, egli ha una prescienza *infallibile* degli eventi futuri, pur se questi ultimi restano in se non necessari[14]. Sappiamo

[13] Cfr. W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez,* Leiden, Brill, 1988; L. Trinkaus Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge* New York – Oxford, Oxford UP, 1991.

[14] Sulla figura di Durando e le sue tesi sui futuri contingenti, cfr. M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Durando di*

che Leibniz conobbe questa tesi durandiana – non per lettura diretta ma per averla incontrata in una silloge di posizioni teologiche autorevoli pubblicata dal teologo calvinista William Twisse[15] – e siglò il passo durandiano come un "egregius locus", cioè una soluzione non lontana dalle sue. Purtroppo la collezione di Twisse non conteneva anche un altro passo in cui Durando usava il concetto di "ragion sufficiente" per stabilire che, poiché l'essenza divina comprende in se stessa tutte le cause naturali che Dio stabilirà di realizzare, l'autoconoscenza divina è la "ragion sufficiente" della prescienza dei futuri contingenti:

> Sic igitur patet qualiter Deus cognoscit futura contingentia quia cognoscit ea determinate quantum ad suas proprias et determinatas actualitates quas habebunt, nec cognoscit eas per hoc quod sint ei ab aeterno praesentia realiter, sed per hoc quod essentia divina ut causa est sufficiens ratio repraesentandi intellectui divino singula modo quo dictum fuit prius. De caeteris singularibus licet etiam essentia divina sit prima et sufficiens ratio intelligendi ea, tamen nihil prohibet quod Deus ea cognoscat in causis creatis contingentibus, cognitio tamen utrorumque dependet a cognitione divinae essentiae[16].

Perché Durando, che ha discusso finora solo di "cause" – l'essenza divina come causa delle entità naturali, le entità naturali come cause degli eventi – introduce il termine *ratio* quando parla del rapporto tra autoconoscenza e precienza in Dio?

Una prima soluzione potrebbe essere: perché qui egli è cosciente di stare facendo un discorso ipotetico e usa il termine *ratio* nel senso strettamente dialettico o logico-argomentativo di giustificazione di una tesi. Ciò che egli afferma sarebbe parafrasabile così: dati gli enunciati "Dio conosce la propria essenza" "l'essenza di Dio precontiene i principi causali che Dio porrà in essere nel mondo", "chi conosce tutte le cause conosce anche tutti gli effetti che si verificheranno" *non abbiamo bisogno di altre premesse* per giustificare la tesi che dovevamo dimostrare, cioè "Dio ha prescienza di tutti gli eventi futuri".

Ora, senza negare che questa sia la possibile origine della nozione usata da Durando, mi sembra però più forte l'ipotesi alternativa che Durando usi *ratio*

S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del "Commento alle Sentenze", Firenze, La Nuova Italia, 1969; I. Iribarren, *Durandus of St Pourcain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford – New York, Oxford UP, 2005. L'edizione del Commento che utilizzerò è: Durandus a Sancto Porciano, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri IV*, Venetiis, 1571 (d'ora in avanti: *Comm.*).

[15] W. Twisse, *Scientia Media*, Arnhem, 1639 (i passi letti e commentati da Leibniz si trovano in Grua, pp. 347-359). Cfr. F. Piro, *Lo Scolastico che faceva un partito a sé* (faisait band à part). *Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti*, in «Medioevo. Rivista di filosofia medievale», vol. 34, 2009, pp. 507-543.

[16] *Comm.* I, distinctio 38, quaestio 3, § 18 (folio 104 verso).

perché non sarebbe appropriato usare *causa* per il rapporto tra due attributi eterni di Dio, ma che il termine indichi nondimeno una dipendenza ontologica e non semplicemente logico-deduttiva. Ciò che Durando intende dire è che, tra i fatti metafisici che possiamo stabilire a proposito di Dio, l'autoconoscenza viene *prima* della prescienza dei futuri contingenti, anche se questa priorità non va intesa in senso temporale, ma come una "priorità per natura", come l'avrebbe chiamata Aristotele[17]. Non si può affermare che Dio ha conosciuto prima (nel tempo) la sua essenza e poi (nel tempo) le creature, ma ha senso dire che la sua conoscenza delle ultime dipende dalla prima.

La terminologia usata da Durando fece scuola e infatti la ritroviamo anche in un autore molto successivo e sicuramente ostile a Durando, quale è Francisco Suárez, il che è tanto più significativo perché *ratio sufficiens* non è un lemma tipico delle opere metafisiche di Suárez. La soluzione del gesuita è agli antipodi di quella di Durando. Laddove Durando ammetteva che anche gli atti liberi delle creature sono causalmente determinati (dai giudizi dell'intelletto), Suárez, sulla scorta di Molina, concepisce gli atti del libero arbitrio come una pura autodeterminazione della volontà, la quale resterebbe indeterminata ("indifferente" si diceva allora) anche quando siano dati "tutti i requisiti per agire", ovvero quando un essere non libero compirebbe quegli stessi atti per semplice necessità naturale. Dunque, Dio non può conoscere i futuri contingenti a partire da quel che sa sulle cause che vi operano. Come li conoscerà allora? Per Suárez, l'unica proprietà che deve sussistere *a parte rei* perché Dio conosca la verità di un evento futuro o anche soltanto possibile (cioè i *futura conditionalia*, come li si chiamava dopo Molina) è che l'enunciato corrispondente sia suscettibile di verità o falsità, cioè rispetti il principio che oggi chiameremmo di bivalenza. Poiché, secondo Suárez, la domanda "posto nelle condizioni x e y, l'individuo A farà o non farà questa azione?" è suscettibile di una risposta precisa, ciò basta perché l'intelletto divino conosca *ab aeterno* la risposta giusta. Questa tesi (che a molti, compreso Leibniz, apparirà debolissima) riabilita in qualche misura la *visio in aeternitate* di Tommaso. Ma ciò che ci interessa soprattutto è che Suárez afferma esplicitamente la natura ontologica dell'essere-ragione. Suárez insiste infatti che la possibilità di essere vera o falsa conferisce a una proposizione una forma di *esse*, di realtà *ex parte objecti*,

[17] Aristotele, *Metaphysica,* libro V, 11. Aristotele distingue molti significati dell'essere "anteriore" o "posteriore", ma dà un particolare valore a quei casi in cui una cosa è detta essere "anteriore" per natura e per sostanza, perché "può sussistere senza le altre mentre le altre non possono sussistere senza di essa". Questo schema resta al fondo anche del concetto leibniziano di "priorità naturale che discuteremo di qui a poco.

e questo è il *sufficiens fundamentum* della conoscibilità di quella proposizione da parte di Dio. In questo caso, a prendere il sopravvento, è proprio la parola *fundamentum* – che invece Leibniz usa parcamente, *pace* Heidegger – proprio perché si vuole sottolineare la dipendenza ontologica della prescienza divina dal fatto che essa verta su oggetti conoscibili:

> illud esse quod effectus contingens habet, vel habiturus est in suo tempore, etiamsi ab aeterno revera non sit, ex parte objecti potest esse sufficiens fundamentum ut per aliquam scientiam aeternam et eminentissimam cognosci potest […] ita dicere possumus hoc etiam futurum, quamvis ab aeterno non sit, habere tamen quemdam modum entis […] sufficienter fundare potest veritatem iudicii aeterni, seu enunciationis, et terminare actus intelligendi […] Illud ergo esse, quatenus est sufficiens fundamentum ex parte obiecti terminativi, ut videri possit a Deo (sicut explicatum est), est sufficiens ratio ex parte eiusdem objecti ut possit esse praesens actui intuitivae scientiae[18].

Per Suárez, il "dare ragione" non equivale alla funzione di spiegare o giustificare o non equivale *semplicemente* a tale funzione, ma significa stabilire il "fondamento" appropriato per una cosa. Questa tesi ci apparirà meno incomprensibile se si tiene conto di quello che i metafisici analitici ci dicono sul *grounding*, nozione che traduce in inglese la nozione di *Begründung* elaborata da Bernhard Bolzano. Il "fondare", relazione transitiva e anti-simmetrica, non andrebbe confuso con il dedurre o con l'inferire. Gli enunciati "La neve è bianca" e "È vero che la neve è bianca" hanno una relazione di equivalenza stretta, dunque sono deducibili a vicenda, e da un punto di vista temporale non hanno un ordine di priorità, e tuttavia ha senso dire che il primo viene "prima" del secondo e ne "fonda" la verità[19]. Per fare un altro esempio che ritroveremo anche in Leibniz, ha senso dire che le relazioni tra diversi individui sono "fondate" sulle loro proprietà ovvero "vengono dopo" le proprietà, anche se in ogni momento gli individui che hanno la proprietà di essere bianchi hanno anche la caratteristica di avere qualcosa in comune con la neve.

L'ambiguità di simili casi sta nel fatto che essi sembrano violare strutturalmente la distinzione tra fatti ed enunciati sui fatti. Se l'enunciato "La neve è bianca" ci appare "venire prima" dell'equivalente "è vero che la neve è bianca" non è per una maggiore *evidenza* di esso o per qualche altra specifica qualità epistemologica dell'enunciato "La neve è bianca". Semplicemente, esso men-

[18] F. Suarez, *Opuscula Theologica*: *De Scientia Dei Futurorum Contingentium* I, II, cap. 8, in Id., *Opera Omnia*, curante C. Berton, Paris, 1858, vol. XI, p. 329.

[19] Mi limito a rinviare alla importante raccolta di saggi sul tema di F. Correia and B. Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge UP, 2012. Sulle premesse bolzaniane, cfr. l'introduzione di Correia e Schnieder, pp. 9-18.

ziona direttamente quel fatto che costituisce, per dir così, l'appiglio nel mondo perché anche l'altro enunciato sia vero[20]. Più che "spiegare" causalmente un fatto o "dimostrare" logicamente un enunciato, una *ratio* espone il processo di *costituzione* di una data tesi, ovvero mostra non un *qualsiasi* modo di dedurla, ma proprio *quel* modo di dedurla che la chiarisce concettualmente e le dà il suo giusto posto nella nostra conoscenza del reale. Si tratta di una distinzione sottile, ma che sembra implicita nel modo in cui gli Scolastici parlano di essere "fondamento" e "ragione". E veniamo di qui alla domanda cruciale: è in questo stesso modo che Leibniz intende la *ratio*?

3. *PRS e prescienza divina*

Quando Leibniz inizia i suoi studi, la parola *ratio* ha già acquisito il valore di indicare non soltanto la omonima facoltà dell'uomo, ma le vie attraverso le quali essa arriva al suo scopo, il comprendere. Come scrive Adrian Heerebord, tra i primi cartesiani olandesi, nella prefazione a un'opera amatissima da Leibniz, il *Philosophiae primae seminarium* di Johann Heinrich Bisterfeld:

> Nam ratio, quam Graeci *logon* dicunt, vel *noesis* significat, hoc est intellectionem, cogitationem, vel *noeton*, hoc est rem intelligibilem, aut potius modum quo res intelligitur,. Quod idem Scholastici designant quando ratione barbare distinguunt in rationem ratiocinantem et rationem ratiocinatam[21].

Si comprende facilmente perché Leibniz possa usare il termine *ratio* fin dai primi scritti come qualcosa di cui si può valutare la "pienezza" (dal 1666) o la "sufficienza" (dal 1671), cioè valutare se essa raggiunga o meno lo scopo di dare una fine al processo di intellezione.

Va però sottolineato che, in questi primi anni, l'uso più intenso di quello che poi si chiamerà il "principio di ragione" si trova nel contesto della ricerca di nuove prove dell'esistenza di Dio, dunque in un contesto tipicamente *causale*. Il giovane Leibniz è acutamente consapevole della possibilità che al-

[20] La nozione di *ground* sembrerebbe in questo contesto avere somiglianze con quella di *truth-maker,* anche discussa dalla filosofia analitica per definire il rapporto tra asserti e fatti. Alcuni dei teorici del *grounding* accettano questa coincidenza, altri invece la respingono. Per gli ultimi, si veda soprattutto K. Fine, *Guide to Ground*, in F. Correia and B. Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding*, cit., pp. 39-80.

[21] A. Heereboord, *Praefatio*, in J. H. Bisterfeld, *Philosophiae primae seminarium*, Lugduni Batavorum, 1657. Anche i lessicografi confermano la diffusione di questo secondo significato di *ratio.* Si vedano al proposito le osservazioni di Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, cit., pp. 71-82, basati sulla voce *Ratio* del lessicografo Johann Micraelius.

cuni dei nuovi filosofi meccanici potrebbero in realtà essere atei (l'indiziato principale è, comprensibilmente, Thomas Hobbes). In questo contesto, la tesi che il compito della ragione umana sia quello di dare una *ratio plena* degli eventi appare innanzitutto come una ritorsione. Se l'ateo può sostenere che la serie delle cause può andare all'infinito, smantellando la classica prova *a motu* dell'esistenza di Dio, Leibniz ribadisce che è concettualmente impossibile che un ente che potrebbe non essere in moto (la materia), si sia dato il moto da sola. In breve, che il mondo sia eterno o sia temporalmente finito, esso ha comunque bisogno di un Ente esterno che spieghi il suo ordinamento contingente[22]. Qui vi è effettivamente un'analogia con il ragionamento che Spinoza attribuisce a Cartesio. Spinoza infatti introduce l'assioma che nulla può esistere senza una causa o ragione allo scopo di chiarire la prova cartesiana dell'esistenza di Dio che parte dalla presenza in noi dell'idea dell'Ente perfettissimo. Poiché la mente finita ha di fatto quest'idea, ma la sua essenza non può spiegarne la presenza, occorre concludere che tale idea proviene da una causa esterna. Analogamente, Leibniz si sforza di provare che il mondo è troppo ben ordinato per essere sorto dalla semplice materia – le spiegazioni materialistico-meccaniche non sarebbero in grado di dare una spiegazione adeguata di fenomeni mirabili come la resistenza della massa al moto, la consistenza dei corpi, l'elasticità – introducendo la causa esterna come unica alternativa all'impossibilità di dare ragione[23]. Il varo del PRS leibniziano resta all'interno di una tematica piuttosto tradizionale, vale a dire quella della costruzione di prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio. Anche nella maturità la prima funzione del PRS sarà quella di stabilire la dipendenza dell'ente contingente dall'Ente necessario, cioè del mondo da Dio.

Questo scopo primario influenza anche i primi tentativi di definire il contenuto del PRS. Almeno fino al 1680, Leibniz definirà il PRS come la dottrina che stabilisce che (1) di ogni cosa che esiste si dà una ragion sufficiente; (2) la ragion sufficiente è l'aggregato dei "requisiti" necessari per portare tale cosa all'esistenza[24]. Di primo acchito, ciò che Leibniz chiama "requisito" sembra sempli-

[22] *Confessio Naturae contra Atheistas*, 1668-69 (A VI 1, 489-93). In uno scritto privato del 1669, Leibniz si ripromette già una «Demonstratio existentiae Dei […] ex eo principio: quod nihil sit sine ratione» (*Demonstrationes Catholicae*, A VI 1, 494). Infine, nel 1671, Leibniz rende pubblico il principio nel fundamentum 24 della *Theoria Motus Abstracti (*A VI 2, 268).

[23] Questo passo della *Confessio* sembra reminiscente del precedente spinoziano: «Omnis enim affectionis Ratio vel ex re ipsa, vel ex aliquo extrinseco deducenda est» (A VI 1, 491).

[24] Cfr. per questa definizione della "ragion sufficiente": A VI 2 483; A VI 3, 188, 573, 584, 587; A VI 4B 1443. Nel 1672 Leibniz fa un tentativo di dimostrare l'"assioma" che ogni cosa ha una ragion sufficiente di esistenza, spie-

cemente una trascrizione logicamente più astratta di quelle *causae requisitae* o *causae sine qua non* che, nella tradizione scolastica post-ockhamistica (fino a Hobbes incluso), erano state spesso concepite come l'ingrediente fondamentale di una spiegazione causale. Perché la mia stanza sia illuminata, non basta che ci sia il sole. Occorre anche che non si diano ostacoli tra il sole e la finestra della mia stanza, che la finestra stessa sia aperta e così via. Analogamente, perché una causa efficiente sia *sufficiente*, cioè capace di rendere naturalmente necessario il verificarsi del suo effetto, occorre che si diano tutti i "requisiti" perché ciò si verifichi. Leibniz eredita questa concezione aggregativa della causalità e vi ricorre quando usa il concetto di *ratio* nel senso di spiegazione del "modo di produzione" (*modus productionis*) di un dato ente. Va detto però che, fin dai primi scritti, Leibniz dà al "requisito" un significato più ampio. Il requisito è una *conditio sine qua non*, ma è anche una condizione che "precede per natura" il suo condizionato e che deve essere perciò concettualmente più semplice, più facile a comprendersi[25]. Questa sincronizzazione tra condizioni di intelligibilità e condizioni di esistenza sarebbe ovvia se Leibniz condividesse la concezione hobbesiana e spinoziana che l'unica definizione autentica di un oggetto è quella che ne mostra il processo di generazione e che l'unico modello valido di spiegazione sia quello geometrico-meccanico. Ma Leibniz non condivide questa tesi e la condividerà sempre meno via via che verrà elaborando modelli di costruzione matematica non riducibili alla geometria[26]. Di qui deriva anche il progressivo esaurirsi di questo primo tentativo di definire il PRS.

Fin dal 1671, viene compiuto invece un altro passo decisivo, cioè il PRS viene introdotto anche all'interno della teologia leibniziana. Leibniz inizia a considerare il rapporto tra intelletto e volontà in Dio come un rapporto in cui il primo è "ragion sufficiente" della seconda:

gando che – poiché l'esistenza di ciascuna cosa presuppone una serie di requisiti o di condizioni necessarie per porla nell'esistenza – viceversa il sussistere di queste condizioni è *sufficient*e perché la cosa esista. Si tratta di un passo aporetico, probabilmente ispirato a un analogo ragionamento di Hobbes (*De Corpore* IX, 3-5). Dopo il 1672 l'"assioma" che nulla è senza ragione si trasformerà in un "principio" e cesserà ogni tentativo di dimostrarlo. Cfr. R. C. Sleigh, *Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings*, in «Midwest Studies in Philosophy», vol. 8, n° 1, 1983, pp. 193-216; F. Piro, *For a History of Leibniz's Principle of Sufficient Reason: First Formulations and their Historical Background*, in M. Dascal (ed.), *Leibniz: what kind of rationalist?*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 463-478.

[25] «*Requisitum* est, quo non cogitato, aliquid cogitari nequit» (1671: A VI 2, 28); «*Requisitum* est conditio simplicior, seu ut vulgo vocant natura prior» (1685: A VI 4 A, 624). Cfr. S. Di Bella, *Leibniz's Theory of Conditions: A Framework for Ontological Dependence*, in «The Leibniz Review», vol. 15, 2005, pp. 67-93.

[26] La teoria della definizione del Leibniz maturo considera infatti le definizioni causali come un esempio di conoscenza *a priori*, ma non il più alto o l'unico possibile. Cfr. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684: A VI 4 B, 589-90).

> È necessario infatti ricondurre ogni cosa a qualche ragione, né ci si può fermare fino a che si pervenga alla ragione ultima: o altrimenti bisogna ammettere che qualcosa possa esistere senza una ragione sufficiente di esistere, ammessa la qual cosa, cade la dimostrazione dell'esistenza di Dio e di molti teoremi filosofici. Quale è dunque la ragione ultima della volontà divina? L'intelletto divino. Infatti Dio vuole le cose che comprende essere le migliori e, al tempo stesso, le più armoniche [*harmonikotata*] e le sceglie, per così dire, dal numero infinito di tutte le cose possibili.
> Quale è dunque la ragione ultima dell'intelletto divino? L'armonia delle cose. Quale è la ragione ultima dell'armonia delle cose? Nulla. Per esempio, del fatto che il rapporto di 2 a 4 sia eguale a quello di 4 a 8, non si può dare ragione alcuna nemmeno ricercandola nella volontà divina. Infatti, le essenze delle cose sono come numeri e contengono la stessa possibilità degli enti, la quale non è creata da Dio, il quale invece ne crea l'esistenza, dal momento che quelle stesse possibilità, ossia le idee delle cose, coincidono piuttosto con Dio stesso. Ma, essendo Dio la mente più perfetta, è impossibile che Egli non sia affetto dall'armonia più perfetta, e non ne venga, per conseguenza, necessitato dalla stessa idealità delle cose a volere il meglio […][27].

Nasce così la versione che abbiamo chiamato "deliberativa" del PRS: ogni atto di volontà presuppone che l'intelletto abbia confrontato tra loro varie possibilità e abbia individuato la più perfetta. Se l'intelletto non riuscisse a trovare la possibilità più armoniosa, se restasse nell'ambiguità, la volontà non potrebbe formarsi. Insomma, per Leibniz, il modello dell'asino di Buridano vale anche per Dio, anzi soprattutto per lui.

Ma quale tipo di relazione si dà allora tra intelletto divino e volontà divina? Potremmo dire che il primo *causa* la seconda? Leibniz ovviamente lo nega. Intelletto divino e volontà divina sono coeterni. Tuttavia, questa parte dell'opera leibniziana resta profondamente ambigua. Nel 1671, Leibniz parla di un Dio "necessitato" dal suo intelletto a creare l'ottimo. Negli scritti più maturi, Leibniz preferirà parlare di "inclinazione" e di "necessità morale", con un apparente maggiore rispetto per l'autonomia della volontà. E tuttavia, fino agli ultimi scritti, Leibniz continua a concepire le scelte come l'analogo di un processo fisico di composizione dei moti – il modello di base è il parallelogramma delle forze – applicando questo modello anche a Dio con celebri immagini di possibili tutti dotati di un *conatus existendi* i quali si combinano tra loro e formano i mondi possibili alternativi tra i quali Dio dovrà scegliere il migliore[28]. Questa propensione a concepire l'atto della volontà come l'*output* di un processo perfino nel caso di Dio viene giustificata ricorrendo alla teoria

[27] Lettera a Magnus Wedderkopf, maggio 1671 (A II 1, 118). La lettera è tradotta in G. W. Leibniz, *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Bologna, Zanichelli, 1968, p. 446.

[28] Questa celebre immagine dei possibili compare nei tardi anni '70 e diviene uno dei marchi del pensiero maturo leibniziano. Cfr. p. es. *De veritatibus primis* (A VI 4B. 1443); *Dialogue de Théophile et Polidore* (A VI 4 B, 2232-3); *De rerum originatione radicali* (GP VII, 303).

scotistica degli *instantia rationis*, la quale descrive appunto casi in cui una successione di fasi è ideale o puramente logica, non temporale[29]. Questo antecedente non aiuta però a risolvere il problema di fondo: se l'applicazione del PRS al problema della volontà divina sfoci nella costruzione di un idealtipo di volontà razionale, di valore primariamente concettuale, o piuttosto in una sorta di cosmogonia.

Veniamo di qui al tema della scienza divina dei futuri contingenti. Si tratta di una questione di cui Leibniz discute fin dagli inizi della sua carriera filosofica, ma che diventa centrale all'inizio del periodo hannoverano (dal 1677). Come è possibile che Dio sappia che A farà B, se è possibile che A faccia anche C.? Quale è il fondamento di questa conoscenza del futuro? Leibniz ammette che la conoscenza divina sia post-volizionale, cioè presupponga dei "decreti" contingenti di Dio che differenziano tra loro i vari mondi possibili[30]. Tuttavia, ciò non vuol dire che Dio *conosca* il contingente per mezzo dei suoi decreti. La *ratio scibilitatis*, la "causa formale" della conoscenza divina dei futuri contingenti, deve essere qualcosa di diverso dalla sua volontà[31]. Come già sappiamo, questa tesi risponde a un problema di teodicea. Se Dio avesse prescienza solo di ciò che decide, o la sua prescienza sarebbe parziale (non contemplerebbe gli atti liberi) oppure Dio dovrebbe decidere anche i peccati delle creature. Per evitarlo, occorre che i futuri contingenti – anzi tutti i mondi possibili – si presentino al suo intelletto come insiemi *compatti*, uniti a *parte rei,* così che Dio possa scegliere l'ottimo solo "permettendo" qualche male. Quale sarà allora il collante di un mondo, se non lo sono i decreti divini? E qui entra di nuovo in scena il PRS che Leibniz porta in campo nel 1677 in un frammento rivolto alla critica delle dottrine dei gesuiti Fonseca e Molina (quelle che Suárez difendeva) per i quali Dio può sì prevedere gli atti liberi delle creature ma con una "scienza media" puramente intuitiva:

> Quel sommo principio che "nulla è senza ragione" mette fine alla maggior parte delle controversie della metafisica. Non sembra infatti che gli Scolastici possano negare che non accade nulla di cui Dio non possa rendere ragione, se lo vuole, del fatto che ha fatto sì che esso sia piuttosto che non sia. Il che si può dire anche dei futuri condizionali, a proposito dei quali

[29] Cfr. *Essais de Théodicée*, § 225 (GP VI 252); §§ 388-389 (GP VI, 346). Cfr. C. G. Normore, *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in L. Honnenfelder, R. Wood and M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996, pp. 161-174.

[30] Cfr. in particolare *De libertate, fato, gratia Dei* (1686-87: A VI 4B, 1598-9).

[31] Leibniz lo chiarisce in un passo rivolto contro il teologo calvinista Twisse: «Sed in eo nec satisfacit Twissus quot putat decretum esse rationem scibilitatis. Est efficiens, sed non formalis; sed formalis causa est cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subjecto» (Grua, 351).

> Fonseca e Molina introdussero la scienza media. Dio sa che cosa un infante avrebbe fatto se fosse diventato adolescente, ma inoltre potrebbe anche rendere ragione di questa sua scienza, se volesse, convincendo qualcuno che ne dubiti, cosa che potrebbe fare anche qualche uomo seppure imperfettamente. La scienza di Dio non consiste dunque in qualche visione, che è cosa imperfetta e a posteriori, ma nella conoscenza delle cause ed è a priori[32].

Fin qui, Leibniz sta semplicemente schierandosi da un lato della barricata, quello di chi sosteneva (come Durando, per esempio) che Dio vedesse i futuri contingenti *in causis*. Quello che più ci interessa è che in questa sede il PRS viene tirato in campo in un modo piuttosto peculiare. Ciò che esso stabilirebbe è che Dio può "dare ragione" dei futuri contingenti e che "dare ragione" significa *rendere comprensibile ad altri* il modo in cui si è arrivati ad una certa conclusione. Non sono molti i passi leibniziani che sottolineino questo aspetto pubblico, intersoggettivo, comunicazionale, dell'atto del "rendere ragione". Curiosamente è proprio nel contesto in cui ciò ci sembrerebbe meno appropriato, cioè all'interno di una discussione sulla prescienza divina, che Leibniz se ne ricorda.

Quale sarà allora quel tipo di conoscenza che ci permette di risolvere il problema? Leibniz ha già fatto una scelta che sarà confermata dalla sua speculazione matura. La ragione delle azioni che Pietro compirà deve essere data già nella "petrinità", ovvero nello specifico concetto che Dio ha dell'individuo Pietro:

> Supponiamo che Paolo sia posto nelle stesse circostanze e con gli stessi doni della grazia (*auxiliis*) nei quali è posto Pietro e che Dio mi dica che Pietro rigetterà la grazia e che Paolo invece la accetterà. È necessario che si dia una qualche ragione di questa differenza, ma questa in verità non si potrà ottenere da altro se non dalla Petrinità e dalla Paolinità, ovvero dalla natura della volontà di Paolo e dalla natura della volontà di Pietro, che fa la differenza tra queste due libertà e fa sì che l'uno scelga in un modo e l'altro scelga in un altro modo[33].

Vi è qui evidentemente una sorta di paradosso. Se vi è una cosa che nessun uomo può conoscere è proprio quale sia la natura della volontà di Pietro o di Paolo. Anche ammettendo che possiamo comprendere qualcosa della mente degli altri uomini, la nostra comprensione sarà comunque strutturata come lo è in genere la conoscenza umana: cioè sulla base di concetti generici *nonché* di leggi che collegano i fatti che ipotizziamo in base all'esperienza. Leibniz però scrive queste pagine mentre sta procedendo a fissare una serie di idee sulla logica che lo portano ad ipotizzare che si possano formare catene di definizioni

[32] *Scientia Media*, 1677 (A, VI 4 A, 1373), traduzione mia.
[33] *Ibid.*

(o addirittura un intero linguaggio logico) che permettano di dedurre molte proprietà degli oggetti dalla loro stessa definizione. Negli scritti successivi, questa intuizione sarà approfondita. La relazione di inerenza del predicato nel soggetto che fonda le verità di ragione (ogni verità inferita su un dato soggetto è deducibile dalla definizione di esso, cioè è "contenuta" o inclusa intensionalmente nel concetto del soggetto) deve darsi anche nelle verità contingenti, anche se la ricongiunzione delle verità che conosciamo *a posteriori* su un dato soggetto con quelle che conosciamo *a priori* implica una serie di "ragioni" intermedie che può andare avanti all'infinito[34]. Dunque, se non possiamo conoscere il contenuto dei "concetti completi" di individuo, possiamo *sapere* che Dio pensa per concetti completi e che il vero modo di fondare un'ontologia è porsi dal punto di vista di un Ente che pensa il mondo attraverso concetti completi. Perciò la tesi che la forma unica della verità sia l'esser-deducibile del predicato dal (concetto del) soggetto diviene non solo una tesi centrale nel pensiero del Leibniz maturo, ma la stessa *definizione* di quale sia il contenuto primario del PRS.

È dunque evidente che la formulazione matura del PRS è profondamente influenzata dalla – anche se sicuramente non strettamente riducibile alla – questione della scienza divina dei futuri contingenti. Certamente, Leibniz era interessato come filosofo a fondare una teoria generale della verità e, come filosofo razionalista, a farlo a partire dalla relazione "analitica" sussistente tra la definizione di un oggetto e le proprietà che da tale definizione inferiamo. Ma difficilmente avrebbe potuto trasporre questi obiettivi sul piano di un'ontologia se non avesse dovuto trovare una risposta alla domanda su come Dio vede i futuri contingenti e se la risposta "Egli lo fa attraverso il concetto completo di ogni singolo individuo" non gli fosse apparsa anche *teologicamente* pagante. Il punto di convergenza tra questi due diversi interessi sta nella tesi: la scienza divina deve coincidere con il *massimo grado* di un tipo di conoscenza che abbiamo anche noi.

Con ciò Leibniz carica la dottrina della *scientia Dei* di un significato del tutto nuovo: ne fa una sorta di utopia logica o di super-epistemologia. Leibniz

[34] Riassumo velocemente un percorso di studi logico-linguistici di grande intensità, nel corso del quale Leibniz passa da modelli ancora rozzi di calcolo delle verità basate sull'artificio della lingua universale (*Characteristica Universalis*) e della costruzione di una teoria molto raffinata dell'inferenza logica come relazione di inclusione del predicato nel concetto del soggetto. Cfr. in particolare *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum* del 1686 (A VI 4B 759-88, ma cfr. la traduzione italiana commentata G. W. Leibniz. *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti*, a cura di M. Mugnai, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2008).

crea un'ontologia originale – una delle quattro o cinque ontologie originali che l'Occidente abbia inventato – ma lo fa con la strana procedura di dedurla a partire dalla domanda su come è fatto il sapere divino. Certo, in alcuni casi egli riprende e perfeziona tesi tradizionali. Che gli individui siano sostanze, che l'universo sia fatto di sostanze e modi, che le relazioni sopravvengano sulle proprietà, che gli accidenti non si trasmettono da un soggetto a un altro, sono tutte tesi aristotelico-scolastiche che Leibniz riformula nel suo linguaggio. Ma come metterla con il principio degli indiscernibili, che invece è una sua creazione? Lo si potrebbe difendere senza tirare in campo il fatto che Dio pensa l'universo solo per *concetti* e non ha un punto di vista interno al mondo che gli permetta di differenziare gli oggetti in base a qualcosa come una *posizione*, dunque noi che lo facciamo dobbiamo sapere che questa procedura è valida solo per i fenomeni, cioé per quello strato superficiale del reale che noi stessi contribuiamo a produrre, non per quello basilare[35]?

Il problema di fondo è che, così facendo, diviene spesso oscuro quale aspetto dell'ontologia leibniziana corrisponda a una necessità metafisica e quale invece alla "saggezza" di Dio, ovvero valga solo per il migliore dei mondi possibili. Se le tesi leibniziane sull'individuazione sono metafisicamente necessarie, allora non c'è alcun mondo possibile in cui si diano gli atomi e il vuoto. Ma siamo sicuri che si tratti di un mondo impossibile e non solo di un mondo subottimale? Nella polemica con Clarke, Leibniz spiega che l'esistenza di individui indiscernibili, differenti solo per posizione, urta con la "saggezza" di Dio, ma non si spinge fino a dire che essa è assurda e basta[36]. Una perplessità analoga può destare il caso di un mondo in cui le interazioni fisiche non abbiano nessuna spiegazione se non la volontà di Dio stesso, cioè un mondo del "miracolo perpetuo". Se tutti i mondi sono conformi al Principio di Ragion Sufficiente, si tratta di un mondo letteralmente impossibile e l'esistenza di una natura ben regolata diviene una condizione metafisicamente necessaria. Ma

[35] Ovviamente non vale come prova del principio degli indiscernibili la galleria di esempi empirici che Leibniz ne fornisce, come la celebre ricerca di due foglie esattamente eguali nel giardino di Herrenhausen. Le foglie sono *fenomen*i, non sostanze individuali. Questi esempi confermano semmai che Dio è così buono da aver creato un mondo che lascia trasparire certe verità metafisiche anche al livello dei fenomeni (se ben osservati). Sui fondamenti del principio degli indiscernibili cfr. il recente G. Rodriguez-Pereyra, *The Principles of Contradiction, Sufficient Reason, and Identity of Indiscernibles*, in M. R. Antognazza (ed.), *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford, Oxford UP, 2018, pp. 45-64.

[36] Ciò vale soprattutto per la visibile ritirata che si ha nel quinto scritto della polemica con Samuel Clarke, quando Leibniz afferma che gli indiscernibili non sono qualcosa di «assolutamente impossibile» ma che è «contraria alla saggezza divina» (GP VII, 393).

Leibniz, d'altra parte, ammette che *de potentia absoluta*. Dio potrebbe fare il miracolo di attribuire ai corpi un moto che non rispetti il principio di inerzia. Si tratta allora di un *evento* che Dio potrebbe realizzare, ma che non può essere la regola con cui costruire un *mondo*?

In sintesi, il paradosso sta nel fatto che il PRS, così come Leibniz lo concepisce, è una verità metafisica sulla quale Dio non ha potere, ma che, d'altra parte, richiede l'esistenza di Dio per poter essere veramente un "principio" . Il PRS resta una verità metafisica perché il suo primo contenuto è che ogni ente contingente dipende dall'ente necessario, cioè Dio, il che è una verità che Dio stesso non potrebbe modificare. Per contro, tesi come quella che ogni verità è finitamente o infinitamente analitica presuppongono logicamente che ci sia un intelletto infinito capace di portare a termine l'analisi, altrimenti non avrebbero senso. Da un lato, dunque, il PRS non fa che trascrivere in parole più filosofiche l'enunciato: c'è qualcosa da cui tutto dipende, dunque un Dio; d'altra parte, il PRS è anche una sorta di legge costituzionale di come Dio opera e pensa: le conseguenze che Leibniz ne trae non possono prescindere da questo presupposto. Ovviamente, questo è ciò che farà sì che la metafisica di Leibniz cesserà di apparire legittima (e perfino di essere intelligibile) quando tutti riterranno ovvio che l'unico intelletto che possiamo conoscere è il nostro intelletto finito. Allora le tesi leibniziane sembreranno nascere da un'incomprensibile confusione tra concetti e oggetti fenomenici (Kant) o tra asserti sulla realtà e asserti sul linguaggio nelle dottrine neopositivistiche. In breve, senza le sue premesse teologiche, il PRS sembrerebbe essere al più il curioso tentativo di ricavare una formula generale del "dare ragione" da una semplice serie di "somiglianze di famiglia" wittgensteiniane. Vi sono pratiche del "dare ragione" nella geometria e nella storiografia, nella fisica e nella discussione su un fenomeno artistico, ma è difficile ricondurre i loro modi di contestualizzare i fatti e di ammortizzare così loro carica di novità, dando loro un "senso" (termine che oggi preferiamo a quello di "ragione"), ad una funzione unitaria. Non a caso la difesa del PRS è oggi affidata soprattutto a sostenitori della teologia naturale[37].

[37] Cfr. in particolare A. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, New York, Cambridge UP, 2006. Una riabilitazione del PRS propone anche M. Della Rocca in *A Rationalist Manifesto*, cit., con argomenti che ripropongono sullo sfondo il monismo e il necessitarismo di Spinoza.

4. *Conclusioni: ha un futuro il principio di ragione?*

Eppure possiamo tentare, sulla base di quel che abbiamo scritto finora, un'analisi meno impietosa. Si può dire che il PRS venga a svolgere in Leibniz due diverse funzioni. Da una parte, esso è lo slogan sotto il quale Leibniz costruisce schemi di spiegazione scientifica alternativi a quelli dei filosofi dei suoi tempi. In questo caso, "ragione" è semplicemente un modo per parlare di qualcosa che non ha la struttura paradigmatica di una "causa" (cioè non segue il modello meccanicistico), ma che comunque ha funzioni di *spiegazione* del reale. Sono casi che noi possiamo comprendere oggi meglio dei contemporanei di Leibniz. Dopo le teorie dei sistemi autopoietici, molte delle idee di Leibniz sulle "Forme sostanziali" e sulle monadi ci appaiono meno assurde o retrograde. La visione del mondo come effetto di una selezione tra possibilità alternative può apparirci non come una strana concezione teologica, ma come la prefigurazione di una concezione informazionale e probabilistica degli eventi che oggi ci sembra epistemologicamente accettabile. In breve, vi è una componente delle formulazioni del PRS proposte da Leibniz che è sicuramente funzionale a ipotesi su scienze da costruire.

Vi è poi un altro ambito, quello in cui Leibniz si pone problemi di *grounding* più che di *explaining*, cioè cerca di costituire un significato chiaro per i concetti in uso e di "dimostrare la possibilità" di tesi metafisiche. Ora, qui il problema è dato dall'interferenza con la teologia o più esattamente con il tema della scienza perfetta di Dio. Leibniz non può farne a meno non soltanto perché – come mi sembra di aver mostrato – le dottrine della *scientia Dei* contenevano delle effettive anticipazioni della tematica che poi sarà del PRS e Leibniz era personalmente impegnato nel costruirne una che servisse a scopi di teodicea, ma perché, per un filosofo razionalista, era ovvio che almeno *qualcuno* dovesse avere la possibilità di dedurre l'esistenza dall'essenza, cioè di saldare il circuito tra costituzione dei concetti e spiegazione/previsione di ogni possibile fatto.

Per contro, una filosofia che non si riduca a filosofia della conoscenza e che però non ripercorra i sentieri del dogmatismo, dovrebbe sì differenziare le due prospettive, ma non abbandonarne nessuna, dal momento che concepire il mondo come un insieme di fatti tra cui il nostro intelletto può trovare una coerenza e un ordine è non un programma epistemologico, ma un presupposto implicito delle pratiche del discutere e dell'accordarsi (cioè del *reddere rationem* come attività intersoggettiva). Non è dunque detto, *pace* Nietzsche, che tale compito venga meno con la morte di Dio ovvero con l'impossibilità di

fare uso delle nostre intuizioni sulla scienza divina come risorsa per il discorso filosofico. Stabilire se è un fatto ontologicamente primario che si diano individui nel mondo resta un tema ontologico valido, a prescindere dalla questione di come la pensi Dio al riguardo[38]. E il fatto che su questo punto possano darsi ontologie diverse e competitive tra loro non è indizio di una irrimediabile relatività, ma di modo in cui procede necessariamente la discussione filosofica.

D'altra parte, Leibniz stesso non era sempre così dogmatico come lo è quando proclama che, essendo la metafisica divenuta "scientifica" grazie al principio di ragion sufficiente e al principio degli indiscernibili, essa poteva fare rigettare quelle ipotesi scientifiche che non rispettano i suoi canoni. A volte Leibniz fa un discorso più complesso e più accettabile. Anche supposto che determinate ipotesi scientifiche possano essere valide senza rispettare le esigenze di piena intelligibilità metafisica pretese dal Principio di Ragion Sufficiente, l'importante è che esse non *blocchino* la possibilità di reinterpretazione ulteriore e di ricerca di qualcosa che soddisfi maggiormente i requisiti dell'intelligibilità. Si veda questa lettera del 1711 a Nicolas Hartsoecker su Newton e la sua teoria dell'attrazione universale:

> Voi avete ragione, signore, di dire che si deve spesso riconoscere la nostra ignoranza e che ciò vale più che gettarsi nelle fanfaluche [*galimatias*] per rendere ragione a tutti i costi di cose che non si capiscono. Ma altra cosa è assicurare che c'è qualche cosa di cui non si può rendere alcuna ragione ed è proprio questo ciò che costituisce un peccato contro i primi principi del ragionamento […] Gli antichi e i moderni che ammettono che la pesantezza sia una qualità occulta hanno ragione, se intendono dire che vi è un certo meccanismo che è loro sconosciuto, in virtù del quale i corpi sono spinti verso il centro della terra. Ma, se la loro opinione è che questa cosa si fa senza alcun meccanismo, per mezzo di una semplice qualità primitiva o per mezzo di una legge di Dio che dà luogo a quest'effetto senza impiegare alcun mezzo intelligibile, si tratta di una qualità occulta irragionevole, talmente occulta che è impossibile che possa mai diventare chiara, perfino se un angelo, per non dire Dio stesso, volesse spiegarmela[39].

Come si vede, anche qui Leibniz torna all'immagine di un Dio intento a spiegarmi come ha fatto il mondo. Come ormai sappiamo, questo è il modo in cui Leibniz chiede soddisfazione rispetto a un bisogno di intelligibilità, più che di spiegazione esaustiva (che Dio non mi potrebbe fornire, almeno in questa vita). Una volta tanto, egli riconosce il merito dell'*Hypotheses non fingo*

[38] Una reinterpretazione del PRS come una dottrina del *grounding* è stata proposta da B. Schneider – A. Steinberg, *Without Reason?*, in «Pacific Philosophical Quarterly», vol. 97, n° 4, 2016, pp. 523-541. Cfr. anche per il tema delle possibili riproposte del razionalismo di fronte della "sfida" humeana, B. Ch. Look, *Grounding the Principle of Sufficient Reason: Leibnizian Rationalism and the Humean Challenge*, in C. Fraenkel, D. Perinetti and J. E. H. Smith (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 201-219.

[39] Lettera a N. Hartsoeker, 1711 (GP, III, 518). Traduzione mia.

newtoniano e la sua preferibilità alla costruzione di ipotesi pseudo-esplicative, chiedendo soltanto che la questione rimanga aperta fino a che non sarà emerso il "meccanismo" che spiega la gravitazione universale. Al contrario di lui, noi sappiamo che la comprensione di questo "meccanismo" implicherà non solo una teoria fisica migliore, ma anche modifiche della nostra ontologia, dal momento che è solo con la relatività generale che emergeranno tentativi di spiegazione della natura della gravità. Ma la questione non è se l'ontologia sia o non sia anch'essa rivedibile, ma se essa sia un possibile oggetto di discorso razionale. In ultima analisi, la questione è in fondo riassumibile così: se la tesi "Dio ha fatto il mondo in un modo tale che ci sia possibile capirlo" non può costituire una premessa filosoficamente valida per nessuno oggi, c'è qualcosa che possa sostituirla senza abbandonare o tradire l'elemento di speranza che essa conteneva? Questa è la domanda con cui si misura chi discuta oggi del Principio di Ragion Sufficiente.

Leibniz, Heidegger e il principio di ragione

Paul Rateau

Il principio di ragione (*Der Satz vom Grund*, 1957) è il titolo sotto cui Heidegger ha riunito le tredici lezioni di un corso tenuto all'università di Friburgo nel semestre invernale 1955-1956 e il testo di una conferenza pronunciata il 25 maggio 1956 a Brema e il 24 ottobre dello stesso anno a Vienna. L'andamento seguito nel *Corso* è volutamente didattico e laborioso, col ritmo lento di passaggi, ripetizioni, ricapitolazioni e digressioni. Si restituiscono così, passo dopo passo, le tappe di un pensiero "in cammino", che medita sul principio di ragione. Tale principio appare a un primo sguardo evidente e persino banale, al punto da non suscitare immediatamente nessuna curiosità, eppure esso «è forse la più enigmatica di tutte le tesi possibili e immaginabili»[1]. Scopo delle lezioni è, al di là di questa piatta, per così dire, evidenza iniziale, mostrare quanto il principio dice di "inaudito". L'andamento adottato nella *Conferenza* è, per contro, più sintetico e diretto: esso si basa implicitamente sul corso, riassumendone i risultati e tirandone le conseguenze, a rischio di perderne le sfumature e di dimenticarne la prudenza. La sua concisione impedisce deviazioni, dando l'impressione di radicalizzare certe posizioni o almeno conducendo ad affermarle più chiaramente come tesi. Segnatamente questa: il principio di ragione, come Leibniz l'ha enunciato per la prima volta in modo rigoroso, significa la potente ingiunzione di rendere ragione di tutto, caratteristica dell'epoca contemporanea (l'era "atomica"). Questa esigenza, alla quale tutto deve essere rapportato e sottomesso, compreso lo stesso uomo, trasforma ogni cosa in quantità misurabile e calcolabile. È il frutto del razionalismo trionfante dei "tempi moderni", il cui programma alienante sarebbe oggi portato a compimento dalla tecnica, strappando l'uomo dal "suolo natio".

[1] M. Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Milano, Fabbri Editori, 1996, pp. 18-19.

Insieme con altri commentatori, Jacques Bouveresse ha mostrato quanto questa interpretazione di Heidegger sia contestabile per la semplificazione che opera (da Leibniz allo sfruttamento dell'atomo) e per il suo snaturamento del pensiero del filosofo di Hannover[2]. La critica di Bouveresse è in parte giustificata. Ma lo è solo in parte e, quando lo è, non è detto che sia adeguata. Nelle pagine che seguono ci proponiamo di mostrare almeno due difetti che le fanno mancare talvolta bersaglio, dando l'impressione che quanto viene criticato non lo sia sempre a sufficienza né sempre nel modo opportuno, mentre quanto non viene criticato avrebbe meritato di esserlo. 1. Gli argomenti utilizzati contro la lettura heideggeriana del principio di ragione, considerato nella sua *prima accentuazione* non si fondano su un'analisi completa del principio esaminato nelle sue diverse formulazioni. Ciò conduce a ridurre la loro portata o persino a farne venire meno, in certi casi, la pertinenza. 2. La critica non colpisce nel segno, non insiste cioè sul modo in cui Heidegger intende la ragione (*ratio*), associa la facoltà (*Vernunft*) al fondo o al fondamento (*Grund*), e collega l'appello del principio all'emergere della soggettività moderna.

1. *L'intepretazione di Heidegger e la critica di Bouveresse*

Prima di esaminare gli argomenti critici avanzati da Bouveresse, conviene richiamare quelli che Heidegger presenta, nella settima lezione, come i «capisaldi» (*Hauptsachen*) emersi, nell'arco del *Corso*, dalla sua meditazione sul principio di ragione.

1. Egli evoca innanzitutto il lungo periodo della prima incubazione[3] del principio di ragione (*Nihil est sine ratione*). Il pensiero occidentale – «dal sesto secolo avanti Cristo»[4] – lo conosceva e ne faceva uso molto prima di Leibniz, ma è stato necessario attendere «duemilatrecento anni» perché esso fosse esplicitamente formulato come principio.

2. Il filosofo di Hannover è infatti colui che l'ha enunciato per primo in forma rigorosa[5], come *principium reddendae rationis sufficientis* (che Hei-

[2] Si vedano il suo corso al Collège de France (2009-2010) dedicato a Leibniz e le ulteriori riflessioni contenute nel recente articolo *Quelques remarques sur les relations entre le "principe de contradiction", le "principe de raison" et le "principe du meilleur" chez Leibniz*, in *Leibniz et le principe de raison. Enjeux théoriques et pratiques*, dir. J.-M. Fleury, Paris, Collège de France, OpenEdition Books, 2014.

[3] Cfr. in particolare M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 17 sgg.

[4] Ivi, p. 17; p. 98.

[5] Cfr. ivi, p. 46.

degger traduce con «principio del fondamento che va fornito») e l'ha elevato al rango di principio supremo dell'enunciazione, della conoscenza e di tutto ciò che è[6]. Cogliendo il suo «richiamo decisivo», Leibniz non ha fatto altro che esprimerlo – e qui sta il suo grande merito – inserendo questa sola parola: *reddendum*[7]. Comincia così il dominio del principio di ragione «nel senso palese che ogni rappresentare corrisponde di regola alla pretesa della fornitura incondizionata del fondamento sufficiente di ogni ente»[8]. L'ente diventa *oggetto* e l'essere, che si sottrae, appare come «oggettività degli oggetti». Scienza e tecnica diventano da allora possibili[9]. La pretesa di fornire il fondamento è infatti per la scienza «l'elemento in cui il suo stesso rappresentare si muove, come il pesce nell'acqua o l'uccello nell'aria»[10]. È qui che comincia la seconda incubazione del principio di ragione, in quanto principio concernente l'essere[11].

3. Il principio di ragione (*principium grande*, *magnum*, *nobilissimum*), inteso secondo la prima accentuazione (*nulla* è *senza* ragione) fa risuonare ovunque il suo richiamo e afferma la sua potenza al di là del dominio del pensiero astratto, fino a determinare tutta la natura e l'esistenza storica dell'uomo[12]. In questo processo la filosofia kantiana costituisce una tappa decisiva[13]. Tale pretesa incondizionata, che domina completamente l'uomo di oggi, rappresenta per lui una «minaccia», privandolo di ogni «fondamento» e di «qualsiasi terreno per un radicamento nella propria terra»[14]. Il dominio del principio, noterà Heidegger nella *Conferenza*, è tanto più potente in quanto «generale, ovvio e quindi inappariscente»[15]. L'epoca contemporanea è il momento in cui

[6] Cfr. ivi, pp. 48-49.

[7] Cfr. ivi, pp. 49-50.

[8] Ivi, p. 100; si vedano anche pp. 54-55; p. 55: «[…] poiché secondo l'idea dominante della filosofia moderna, qualcosa "è" soltanto nella misura in cui un rappresentare fondato l'ha posto al sicuro per sé come proprio oggetto, il *principium reddendae rationis* rimane il principio supremo non solo del conoscere, ma anche degli oggetti del conoscere». A questo punto il principio «dispone di ciò che deve poter valere universalmente come oggetto del rappresentare» e «come qualcosa che è, come un ente» (pp. 202-203). Soddisfarlo diviene la condizione di possibilità perché una cosa sia.

[9] Sulla tecnica cfr. anche ivi, p. 204.

[10] Ivi, p. 60; pp. 207-208.

[11] Cfr. ivi, p. 101 e p. 116.

[12] Cfr. ivi, p. 102.

[13] Si vedano in particolare la nona lezione, ivi, pp. 118 sgg., e la decima lezione, pp. 130 sgg. A p. 138 Heidegger scrive: «Il metodo trascendentale corrisponde alla pretesa della tesi del fondamento. Con il metodo trascendentale, il *principium rationis sufficientis* che domina nella *ratio* (*Vernunft*, ragione) perviene nello spazio libero e chiaro dell'esercizio del suo potere».

[14] Ivi, p. 61.

[15] Ivi, p. 204.

la forza del principio raggiunge il suo parossismo[16]. La *ratio*, che significa *calcolo*, deve essere integralmente resa; ciò suppone «la possibilità di un calcolo esaustivo», la «calcolabilità totale», ossia finisce col consegnare il mondo e l'uomo al calcolo[17].

4. Il confronto del principio con un verso di Angelo Silesio – *La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce* – permette nella quinta lezione di distinguere la ragione come *perché* dalla ragione come *poiché*. La rosa è senza perché, in quanto il *perché* implica una ragione *rappresentata* come ragione. Ora la rosa per fiorire «non ha bisogno che prima le si fornisca espressamente il fondamento del suo fiorire». Essa non è tuttavia senza *poiché* (infatti: essa «fiorisce *poiché* fiorisce»): questo *poiché* rinvia certamente a una ragione, ma a una ragione che non è esterna al fiorire stesso e che dovrebbe fondarlo. «Il fiorire si fonda in se stesso, ha il proprio fondamento presso esso stesso e in esso stesso. Il fiorire è puro schiudersi da se stesso, puro splendere»[18]. La ragione del *poiché* abbandona la cosa a se stessa, la lascia semplicemente essere. Il poeta contraddice il principio di ragione solo nella sua prima tonalità, secondo cui significa «niente è senza perché». E anche qui, esso resta valido per noi (nonostante non lo sia per la rosa), nella misura in cui la rosa è un oggetto della nostra rappresentazione in merito al quale noi esigiamo delle ragioni[19]. Il verso di Angelo Silesio tuttavia ha la seguente peculiarità: esso fa già intendere il principio accentato nel secondo modo, in quanto «proprio qui, in un certo senso, possono essere scorti il fondamento in quanto essere e l'essere in quanto fondamento»[20].

5. Il principio di ragione quale è accentato nel secondo modo – nulla è senza *ragione* – fa risuonare un altro appello. Non è una enunciazione su ciò che è (l'ente), ma parla dell'essere in quanto tale, dicendo che essere e fondamento sono «lo Stesso» (senza essere intercambiabili[21]) e che l'essere è «l'abisso» o il «senza fondo». Secondo questa tonalità, «l'essere è essenzialmente in sé in quanto fondante [*als gründendes*]»[22], o ancora «il fondamento […] fonda in modo tale che il suo fondamento è qualcosa che è, cioè un ente»[23]. Come spiegare questa identità di essere e ragione? Heidegger parte dalla duplice tradu-

[16] Cfr. ivi, p. 65.
[17] Ivi, p. 172.
[18] Ivi, p. 103; cfr. anche p. 73.
[19] Cfr. ivi, pp. 71-72.
[20] Ivi, p. 104.
[21] Cfr. ivi, pp. 153-154.
[22] Ivi, p. 91.
[23] Ivi, p. 154.

zione – che è anche una trasmissione – del latino *ratio* in tedesco: *Vernunft* (la ragione come facoltà, come percepire[24]) e *Grund* (la base, ciò che è in basso, il fondo che porta e sostiene, l'humus[25]), e si interroga sul rapporto tra questi due sensi. Per comprenderlo bisogna tornare all'accezione originale di *ratio* che significa *conto*[26] (inteso in un senso più largo che il calcolo matematico): «contare, fare conto, tenere conto, significa: regolare qualcosa su qualcosa d'altro, rappresentare qualcosa in quanto qualcosa»[27]. Ora i due sensi di *ratio* si ritrovano in "conto", poiché vi è «sup-posto» (cioè posto in basso, come base e fondo) ciò che fa sì che una cosa si presenti come tale e che questa presentazione comporti una produzione dinanzi a sè della cosa e, in tal modo, l'atto di percepirla[28].

Tuttavia l'indagine non si ferma qui, poiché *ratio* è a sua volta traduzione del greco λόγος, che significa parimenti conto, relazione di una cosa con un'altra, ma ancora enunciazione e parola, e infine «ciò su cui qualcosa d'altro giace e riposa», dunque il suolo, il fondo[29]. Così λόγος è allo stesso tempo presenza e fondo:

> [Esso] nomina questa coappartenenza di essere e fondamento. La nomina in quanto dice in Uno e nello stesso tempo: «lasciar giacere-davanti» in quanto «lasciar schiudere», «schiudere da sè»: φύσις, essere; *e*: «lasciar giacere-davanti» in quanto «mettere-davanti», formare il terreno, fondare: fondamento[30].

Λόγος esprime la coappartenenza di essere e fondamento; una coappartenenza dimenticata, che «ha il suo regno nella velatezza» e spiega l'evidenza immediata del principio di ragione[31]. La «sottrazione dell'essere», correlativa del suo «destino» (*Geschick*), è allora per Heidegger l'occultamento attraverso cui l'essere si vela «nella sua iniziale coappartenenza destinale con il fondamento inteso come λόγος […]»[32]. E tuttavia velandosi l'essere «lascia venire alla luce qualcosa d'altro, e cioè il fondamento (*Grund*)» sotto forma di princìpi, cause, fondamenti razionali; ritirandosi «lascia dietro di sé queste forme del fondamento, che, tuttavia, rimangono ignote nella loro provenienza»[33].

[24] Cfr. ivi, p. 175.
[25] Cfr. ivi, p. 164; p. 169.
[26] Cfr. ivi, pp. 175 sgg.
[27] Ivi, p. 175.
[28] Cfr. ivi, pp. 177-178; p. 203.
[29] Cfr. ivi, p. 183.
[30] Ivi, pp. 183-184. Sul senso greco dell'essere cfr. pp. 180 sgg.
[31] Ivi, p. 184.
[32] Ivi, p. 187.
[33] *Ibid*.

Dopo aver mostrato come essere e ragione siano la stessa cosa, resta da spiegare in cosa l'essere possa essere detto «senza fondo», «l'abisso». In quanto «l'essere "è" fondare», esso è senza fondo e conseguentemente senza fondamento[34]. Pensarlo, dunque, è pensarlo per la prima volta come essere, nella sua verità[35], e far entrare il pensiero nel gioco di cui parla Eraclito nel frammento 52, un gioco senza «perché». Al pari del bambino che «gioca poiché gioca», l'essere, in quanto privo di fondo, «gioca come il fondo abissale, l'abisso senza fondo di quel gioco che, in quanto destino, ci lancia [*zuspielt*] l'essere e il fondamento»[36].

Alla fine della *Conferenza* Heidegger tornerà sull'opposizione tra il *perché* e il *poiché* (*weil*), stavolta a partire non da Angelo Silesio o da Eraclito, ma da un passaggio di Goethe («tu attieniti al *poiché*, e *perché*? non domandare»). A differenza del *perché* il *poiché* non cerca le ragioni, in quanto «non ha ragione, essendo esso stesso la ragione». Esso significa il fondo (*Grund*): «*Grund* è ciò su cui tutto riposa, è il fondamento che per ogni ente "c'è già" [*vorliegt*] come ciò che lo supporta. Il "poiché" nomina questo esserci-già supportante davanti al quale non possiamo far altro che arrestarci»[37]. Esso «nomina il semplice esserci-già [*Vorliegen*], scevro di "perché", da cui tutto dipende e su cui tutto riposa»[38], cioè lo stesso essere. Ancora una volta: essere e ragione coincidono. Inteso come discorso sull'essere, il principio di ragione enuncia dunque semplicemente il senso della parola *essere*. Ed è a questo discorso – al *poiché* – che si deve restare legati. Bisogna infatti vigilare, secondo Heidegger, affinché esso non venga eclissato dalla «rumorosa» pretesa del principio accentato nel primo modo, e affinché prevalga invece su quest'ultima[39].

La critica di Bouveresse verte principalmente sull'interpretazione del *reddendum rationis*. L'errore di Heidegger sarebbe, a suo dire, doppio. Da una parte, starebbe nel vedere nel principio di ragione un'ingiunzione imperiosa, se non tirannica, di rendere ragione della realtà – «pressappoco come si parlerebbe di fargli restituire il maltolto [*de lui faire rendre gorge*]»[40] – laddove per Leibniz si tratta di indicare semplicemente la possibilità di fornire tale

[34] Cfr. ivi, p. 189.
[35] Cfr. ivi., p. 190.
[36] Ivi, p. 193.
[37] Ivi, p. 214.
[38] Ivi, pp. 214-215.
[39] Cfr. ivi, pp. 216-217.
[40] J. Bouveresse, *Dans le labyrinthe: nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, cours 2009-2010, Paris, Collège de France, OpenEdition Books, 2013, p. 187.

ragione; possibilità che, seppur sempre esistente, non è in realtà necessariamente rinvenibile per noi, spiriti finiti. I testi lo provano: la ragione non è ciò che *deve* essere reso[41], ma ciò che *può* essere reso; essa pertanto non è necessariamente la ragione che può essere resa *da noi* (nonostante tale ragione esista effettivamente). Il § 32 della *Monadologia* indica chiaramente che questa ragione, o piuttosto queste ragioni, «le plus souvent ne [peuv]ent point nous être connues». Il principio di ragione non sarebbe dunque capace di imporsi a noi come un obbligo, poiché Leibniz stesso sottolinea che la domanda di ragione «nella maggior parte dei casi non può essere soddisfatta»[42]. Il principio di ragione è piuttosto, secondo Bouveresse, un «principio di umiltà», che racchiude il seguente avvertimento:

> "Il fatto che non abbiate trovato una ragione o soltanto delle ragioni insufficienti non vi autorizza a credere che non ci sia ragione". Secondo Leibniz, ci è impossibile, ad esempio, trovare la ragione completa di una qualunque proposizione contingente. E ciò che non possiamo, certamente nemmeno lo dobbiamo[43].

Dall'altra parte, Heidegger si sbaglierebbe interpretando la «ragione da rendere» espressa dal principio come un *rendere conto* e dunque un calcolo, alle esigenze del quale ogni cosa dovrebbe essere sottomessa. Bouveresse contesta la riduzione del «rendere ragione» (così com'era inteso da Leibniz) a «fare il conto» o «calcolare», e la conseguenza che ne viene immediatamente tratta, cioè che «tutto *deve* poter essere razionalizzato in termini di calcolabilità matematica e controllabilità tecnica»[44]. Il fatto che il filosofo di Hannover abbia avuto l'idea di una *lingua rationalis*, di un *calculus ratiocinator* e che abbia eretto a modello il metodo matematico non significa che egli auspichi un'applicazione della matematica a tutte le discipline o «la subordinazione di tutto ciò che è e di tutto ciò che accade a una esigenza di calcolabilità». Infatti dire, come fa Leibniz, «che, in tutti gli ambiti in cui si ragiona, si dovrebbe poter in linea di principio ragionare in modo tanto esatto quanto si fa in aritmetica e in geometria non è affatto la stessa cosa che stabilire il principio che "essere" debba voler dire "essere matematicamente calcolabile" e ridurlo a ciò»[45].

[41] Bouveresse cita Vincent Descombes (*ibid.*), che sottolinea come l'uso dell'aggettivo verbale latino (*reddendum*) non segnali sempre un obbligo o un compito da adempiere, ma abbia anche «il senso più debole della semplice possibilità» (V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 103).

[42] J. Bouveresse, *Quelques remarques*, cit., p. 29.

[43] J. Bouveresse, *Dans le labyrinthe*, cit., p. 187.

[44] J. Bouveresse, *Quelques remarques*, cit. p. 31.

[45] Ivi, p. 32. A questi due errori se ne aggiunge un terzo, che non mette direttamente in discussione l'interpretazione del principio di ragione, ma lo inserisce in un circolo paradossale. Il principio dovrebbe cadere esso stesso

2. *Rendere ragione: obbligo o semplice possibilità?*

Ciò che colpisce subito leggendo sia le parole di Heidegger che quelle di chi se ne fa critico è la poca attenzione accordata alla molteplicità e alla varietà delle formulazioni del «principio di ragione» da parte dello stesso Leibniz. Tali formulazioni[46] in realtà non sono tutte riducibili al semplice «niente è senza ragione», di cui non sono né parafrasi né semplici esplicitazioni. All'interno di questa molteplicità, Heidegger ricorda evidentemente solo la formulazione che serve al suo scopo e ignora le altre. Eppure, oltre a non dire tutte esattamente la stessa cosa, il loro statuto (enunciate come proposizione, regola, massima, assioma, principio di esistenza e o di ragionamento, principio supremo), il loro oggetto (l'ente, l'essere e i suoi accidenti, l'accadimento, il vero[47]), la loro comprensione (essere o non essere, essere così e non altrimenti) e il loro campo di applicazione (in logica, metafisica, teologia, morale e politica, nelle scienze della natura e finanche in matematica) sono differenti. Persino la denominazione del principio può variare, se si considera, per esempio, che i princìpi di perfezione, della saggezza, del migliore o ancora di convenienza sono altri suoi nomi, o almeno corollari. Esso è anche designato, in un testo, con l'espressione «principe du bon sens»[48]. Nessuna menzione, in ogni caso,

sotto l'ingiunzione che enuncia, sottomettervisi. Bisogna dunque che anch'esso abbia una ragione, senza la quale rischierebbe di apparire puramente arbitrario (ivi, p. 21). In realtà, come mostra Bouveresse, questa obiezione di circolarità non tiene.

[46] Che Arnaud Lalanne ha studiato con grande precisione, catalogandone accuratamente le occorrenze nella sua tesi di dottorato intitolata *Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l'œuvre de G. W. Leibniz*. Ritrovando nella tradizione filosofica e teologica le diverse fonti del principio di ragione e i suoi antecedenti, egli ha messo in evidenza una continuità dall'Antichità in avanti poco compatibile con l'idea di un presunto periodo di incubazione del principio.

[47] L'equivalenza posta da Heidegger tra «niente è senza ragione, senza fondamento» e «ogni ente ha un fondamento» (M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 19) può in questo senso apparire riduttiva e dunque contestabile. Essa inoltre non tiene conto del fatto che se nulla è senza ragione, il «nulla» – l'assenza di effetto, di cambiamento o di movimento – deve avere una ragione. Esso cade sotto la legislazione del principio di ragione al medesimo titolo del «qualcosa». Come esiste una ragione perché una cosa sia o accada, c'è una ragione perché una cosa non sia o non accada. In più testi, Leibniz riporta l'esempio del postulato di Archimede, secondo cui «s'il y a une balance, où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos». L'equilibrio deriva dalla mancanza di ragione, cioè dal fatto «qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plus que l'autre» (*Second écrit de Leibniz*, fine novembre 1715, in *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par A. Robinet, Paris, PUF, 1991, § 1 p. 36).

[48] «[…] c'est un des plus grands principes du bon sens, que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante» (Leibniz a Coste, 19 e dicembre 1707, in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, voll. I-VII, hsgg. von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1875-90 [repr. OLMS, Hildesheim, 2008], III, p. 402; d'ora in poi GP, seguito dall'indicazione del volume e della pagina).

di un «*Satz vom Grund*» negli scritti tedeschi[49]. Quanto alla ragione (nella formula «principe de raison»), essa può venire menzionata da sola o qualificata come «suffisante», «déterminante», «inclinante», o ancora «prévalente» – termini che non possono essere presi come sinonimi.

Occorre anche notare che il riferimento all'«essere» (in «Nulla è senza ragione»), su cui Heidegger fonda tutta la sua analisi del principio inteso nella seconda accentuazione, non è sempre esplicito, poiché Leibniz lo sostituisce volentieri con altri verbi: «verificarsi», «accadere», «aver luogo prodursi». Non è nemmeno sicuro che l'utilizzo della parola «è», quando si incontra effettivamente, sia sufficiente a fare del principio una proposizione concernente «l'essere», nella misura in cui questo «è» può essere imposto grammaticalmente dalla costruzione passiva (così: «ogni evento è determinato da ragioni *a priori*»[50]) o avere il semplice valore di copula, cioè di legame e connessione tra il soggetto («niente») e il predicato («senza ragione»), come mostra la possibile formula abbreviata «*nihil sine ratione*»[51], che lo elide. Esso può anche – è questo spesso il caso – equivalere alla locuzione impersonale «c'è»: «uno dei grandi principi di cui mi servo è quello che afferma che nulla è senza ragione ovvero che *c'è* sempre un perché»[52]. Il «c'è» – definito in linguistica «morfema di presentazione» o «presentativo» – non ha qui significato ontologico, ma si riferisce a una esigenza logica: quella di «avere una ragione». Esso indica che una ragione è sempre data, che ci sia o meno accessibile e conoscibile. L'«è» rinvia così all'avere piuttosto che all'essere, vale a dire a ciò che ogni cosa, quale che sia la sua natura, possiede (e deve possedere). Il principio di ragione non enuncia allora che l'essere è ragione (fondamento), ma che l'essere (o più esattamente l'ente) *ha* una ragione: significa dotare ogni cosa di una ragione che spieghi perché essa sia piuttosto che non sia, perché essa sia così piuttosto che altrimenti.

[49] Come scrive A. Lalanne: «Per dire "Rien n'est sans raison" il tedesco di Leibniz non utilizza *Grund* o *Vernunft*, ma *Ursache* ("*Nichts geschieht ohne Ursache*")» (*Genèse et évolution*, cit., pp. 86-87).

[50] Leibniz a Pellisson-Fontanier, 6 agosto 1692, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Ausgabe, Berlin, 1923, s. II, vol. 2, p. 554 [d'ora in poi citati con la sigla "A", seguita dall'indicazione della serie, del volume e della pagina]. Cfr. anche Leibniz a Malebranche (2/12 ottobre 1698), A II, 3, 466.

[51] Cfr. A VI, 4-A, 394 e la trascrizione delle annotazioni di Leibniz su G. Burnet fornita da A. Lalanne: «Agnoscenda Dei magnitudo in qua potentia et sapientia per quam nihil sine ratione» (*Genèse et évolution*, cit., pp. 1002-1003).

[52] Leibniz all'elettrice Sophie, marzo 1706, in *Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie*, hrsg. von O. Klopp, Hildesheim, G. Olms, 1873, vol. III, p. 172 [corsivo nostro]. Cfr. anche, per esempio, nei *Remarques sur la lettre de M. Arnauld* […] (giugno 1686): «C'est-à-dire qu'il y a toujours quelque chose à concevoir dans le sujet qui sert à rendre raison pourquoi ce prédicat ou événement lui appartient ou pourquoi cela est arrivé plutôt que non» (A II, 2, 52); e in una lettera ad Antonio Alberti datata fine 1689: «[…] il y a toujours une raison ou cause qui incline la volonté» (A II, 2, 301).

Quest'ultima ragione – essere così piuttosto che altrimenti –, che fa pertanto parte della formulazione completa del principio, non è commentata né da Heidegger né da Bouveresse. Essa riveste in realtà una doppia importanza: da un lato, in quanto significa che il principio non concerne solo l'esistenza dell'ente, ma anche le sue qualità, proprietà e accidenti; dall'altro, nella misura in cui permette di pensare la doppia contingenza del mondo. Infatti l'universo non solo avrebbe potuto non essere, ma avrebbe potuto essere altro da ciò che è, vale a dire: esso non è che un possibile tra una infinità d'altri. Il principio di ragione, in questo senso, riconduce a una scelta, dunque a un'intelligenza che si rappresenta dei possibili, a una volontà che si volge verso uno di essi (in funzione di certi motivi) e a una potenza che lo conduce all'esistenza.

Certo, per Leibniz c'è probabilmente soltanto *un* principio di ragione, ma le sue diverse formulazioni ne forniscono variazioni evidenti che è importante considerare al fine di evitare ogni banalizzazione e ogni distorsione. Si impone un esame preciso del contesto di elaborazione, delle occorrenze e degli usi del principio nel *corpus* leibniziano. È vero che Heidegger non aveva accesso agli scritti che ora conosciamo grazie allo sviluppo dell'edizione critica (ancora attualmente incompleta). Egli non aspirava nemmeno ad accostarsi al pensiero di Leibniz da storico della filosofia. Tuttavia, quanto era noto dell'opera di Leibniz a metà XX secolo indicava già, a condizione che vi si fosse sensibili, la varietà e le differenze sopra evocate, dietro il breve enunciato «*nihil est sine ratione*». A questo proposito non può non stupire il basso numero di riferimenti diretti ai testi leibniziani nell'opera di Heidegger, e soprattutto l'importanza considerevole – se non smisurata – accordata alla formula «*principium reddendae rationis*», trovata in un passaggio dello *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (scritto redatto nel 1688). Ora non esistono, a nostra conoscenza, che due occorrenze di questa formula nel *corpus*[53]. Eppure essa viene vista come la perfetta espressione dell'essenza del principio, al punto da divenirne il nome più adeguato[54] e da risuonare, nelle parole di Heidegger, come un vero *Leitmotiv*, su cui è costruita tutta la sua lettura – apparendo il *reddendum rationis* in qualche modo come un condensato del «richiamo».

[53] Oltre allo *Specimen inventorum* […] (A VI, 4-B, 1616), cfr. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre* [d'ora in poi citati con la sigla: C], par L. Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 528 (scritto dopo il 1696).

[54] «Per Leibniz il *principium rationis*, pensato rigorosamente, è il *principium reddendae rationis*» (M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 47).

Heidegger rende «*principium reddendae rationis*» con «principio del fondamento che va fornito» o «principio della ragione che va resa»[55]. Bouveresse (seguendo Descombes) contesta questa traduzione, che lascia intendere un obbligo laddove è semplicemente indicata l'esistenza di una o di più ragioni che è possibile di diritto trovare, ma che non ci è sempre possibile in realtà svelare, se teniamo conto dei limiti del nostro intelletto. Questa critica è del tutto fondata? Non sembra. Anzitutto perché la traduzione che Heidegger propone si difende appieno. Certo, «*principium reddendae rationis*» può significare semplicemente «il principio di rendere ragione», senza alcuna idea di obbligo[56] o, come suggeriscono Descombes e Bouveresse, «il principio della ragione che può esser resa». Tuttavia, è molto probabile che Leibniz intendesse l'aggettivo verbale (*reddendum*) nel senso di un dovere. Un passaggio di una lettera ad Antonio Alberti (datata fine 1689[57]) lo mostra: l'espressione «principe de la raison à rendre» che vi è impiegata è in effetti l'equivalente esatto in francese di «*principium reddendae rationis*». Il principio non esprime dunque solo l'idea contenuta nel verbo aggettivato, nel senso del gerundivo latino (il principio *di rendere* ragione); esso non enuncia nemmeno una pura e semplice possibilità: che la ragione *può essere data*, che è suscettibile di essere resa. Dice di più: che *bisogna* dare la ragione, che la ragione *deve* essere resa. Cosa significa quest'obbligo? Non un'ingiunzione morale, ma un'esigenza teorica. La «pretesa» che risuona qui non ha nulla di imperioso né di tonante, ma restituisce l'eco della vocazione tradizionale della filosofia a partire dai Greci. Vale a dire: è proprio del filosofo trovare le cause delle cose, scoprire la verità. Ecco il compito *da svolgere*. Un compito che Leibniz intende come una ricerca di ragioni, poiché per lui cause e verità rientrano nelle competenze della ragione: la causa è una sorta di ragione e la ragione è essa stessa «l'enchaînement des vérités»[58]. Incaricandosi di questa ricerca, la filosofia non si distingue dalla scienza. Essa deve fornire le ragioni. Tale è la sua funzione o piuttosto la sua natura, poiché «la scienza consiste nel conoscere le ragioni», o ancora: «sapere vuol dire poter dare delle ragioni [*rationes reddere*]»[59].

[55] Cfr. *ibid*. e pp. 54-55.
[56] Il latino autorizza questa lettura con la regola della sostituzione dell'aggettivo verbale al gerundivo.
[57] A II, 2, 301.
[58] Cfr. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, § 1, GP VI, 49. Discuteremo più avanti del senso di questa definizione.
[59] Cfr. rispettivamente A II, 1, 778 e A VI, 4-C, 2834.

Heidegger riconosce poi che ci è impossibile verificare se tutto ciò che è ha effettivamente una ragione. Egli scrive: «noi conosciamo sempre e soltanto dati parziali dei diversi ambiti dell'ente, e anch'essi soltanto secondo visuali limitate, in singoli settori e per gradi particolari»[60]. La ricerca delle ragioni, sotto la forma dell'«appello» del principio, non suppone allora che l'uomo sia capace di soddisfarla sempre e alla perfezione, all'epoca di Leibniz come oggi. Heidegger insiste, è vero, sull'esigenza di fornire una ragione. Ma questa esigenza, per quanto potente sia, non può modificare nulla nella natura limitata di colui al quale si indirizza. In verità la questione non sta nel sapere se l'uomo sia o non sia in grado di rendere ragione di tutto (non lo è, evidentemente), ma nell'intendere la domanda contenuta nel principio, rispondendovi per quanto possibile. L'umiltà – la cui causa è perorata da Bouveresse – non sta nel principio, che enuncia certo che «è possibile rendere ragione di tutto»[61], ma nell'uso, inevitabilmente parziale, che ne facciamo e che ci conduce a delle ragioni spesso insufficienti. In compenso, ripete Leibniz, uno spirito onnisciente sarà capace di applicarlo completamente, arrivando così a ragioni pienamente sufficienti[62].

Heidegger non ignora infine i passaggi (inclusi nello *Specimen inventorum*) nei quali il filosofo di Hannover evoca la ragione che *può* essere resa[63]. In che termini bisogna intendere questo *potere*? Se parlare di ingiunzione è certamente eccessivo, invocare un pura possibilità è troppo debole. Significa rimanere al di sotto di ciò che il principio enuncia e del modo in cui lo enuncia. Il potere di rendere ragione, su cui insistono Descombes et Bouveresse, non rinvia a una semplice opzione offerta, la cui realizzazione dipenderebbe dalle capacità dello spirito, ma ai *requisiti* dell'esistenza che devono sempre essere dati – che noi lo sappiamo o no – perché le cose siano e siano quelle che sono. In altre parole, la possibilità in discussione non riguarda la facoltà che si ha o meno di trovare delle ragioni, né si misura con essa. Non indica una possibilità materiale dello spirito conoscente, ma una possibilità formale della ragione di essere resa: una ragione *può* essere fornita per ogni cosa, poiché tale ragione esiste a titolo di condizione *sine qua non*. Come scrive Leibniz nella *Professione di fede del filosofo*:

> […] ritengo di poter dimostrare che non esiste alcunché, senza che sia possibile (anche se, talora, soltanto a un essere onnisciente) attribuire una raion sufficiente del fatto che è anziché non

[60] M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 19.
[61] «Omnium rationem reddi posse» (A VI, 4-B, 1379).
[62] Cfr. per esempio G. W. Leibniz, *La Professione di fede del filosofo*, A VI, 3, 118.
[63] Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 46-47; p. 200.

> essere e che è fatto così e non altrimenti. Chi lo nega sovverte ogni discrimine tra l'essere e il non essere. Ogni esistente avrà certamente tutti i requisiti per esistere e la totalità dei requisiti per l'esistere, considerati insieme, costituisce la *ragion sufficiente dell'esistenza*. Pertanto, ogni cosa esistente avrà una ragion sufficiente di esistenza[64].

La possibilità (di rendere ragione) riposa sulla necessità (dell'esistenza di una ragion sufficiente); ne deriva. È possibilità soltanto perché vi è questa necessità (che può essere, a seconda del caso, assoluta o ipotetica). Ecco perché Leibniz accosta molto spesso un «sempre» al «possibile» e al «potere», o in ogni caso lo sottintende: è *sempre* possibile rendere ragione di una cosa; oppure: la ragione di questa cosa può *sempre* essere resa.

> […] bisogna sempre che *vi sia un qualche fondamento della connessione dei termini di una proposizione, che deve trovarsi nelle loro nozioni*. Ecco il mio grande principio, su cui credo che tutti i filosofi dovranno concordare, uno dei cui corollari è l'assioma popolare secondo cui nulla accade senza ragione e si può sempre indicare perché la cosa è andata così piuttosto che altrimenti […][65].

Riconoscere la legittimità della traduzione heideggeriana di «*principium reddendae rationis*» con «principio del fondamento che va fornito» non equivale, evidentemente, a convalidare la scelta di privilegiare quest'unica formulazione né a giustificare l'interpretazione che ne viene fatta. Tale scelta è infatti doppiamente contestabile: da una parte, perché nel *corpus* leibniziano sono attestate solo due occorrenze di «*principium reddendae rationis*», tre se vi si unisce l'espressione francese «principe de la raison à rendre» utilizzata nella lettera a Alberti; dall'altra parte, perché questa formula tratta dallo *Specimen inventorum* appare in un contesto logico. Dopo aver dichiarato che in ogni verità universale affermativa «il predicato è contenuto nel soggetto [*praedicatum inest subjecto*]», sia in modo evidente nelle proposizioni identiche, sia implicitamente nelle altre proposizioni, come rivela l'analisi dei loro termini, Leibniz enuncia quelli che considera «i due principi di tutti i ragionamenti [*ratiocinationum*]», cioè:

> il principio di contraddizione, secondo il quale ogni proposizione identica è vera e la sua contraddittoria è falsa, e il principio del rendere ragione, secondo il quale ogni proposizione vera

[64] «[…] demonstrari posse putem nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem omniscio) assignare rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit. Hoc qui negat, evertit discrimen inter ipsum esse, et non esse. Quicquid existit, utique habebit omnia ad existendum requisita, omnia autem ad existendum requisita simul sumpta, sunt *ratio existendi sufficiens*; Ergo quidquid existit, habet rationem existendi sufficientem» (A VI, 3, 118). Un requisito è ciò senza cui una cosa non può essere, vale a dire la sua causa *sine qua non* (cfr. A VI, 2, 483; A VI, 3, 587).

[65] Leibniz a Arnauld, 14 luglio 1686, A II, 2, 80 [grassetto mio]. La traduzione italiana è quella proposta in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000, vol. 1, p. 327.

che non è conosciuta per sé riceve una prova *a priori*, cioè di ogni verità si può rendere ragione o, come si dice comunemente, niente accade senza causa[66].

Il principio della ragione «da rendere» si applica anzitutto a proposizioni di cui bisogna dimostrare *a priori* la verità, perché essa non è immediatamente manifesta. Esso viene utilizzato in un ragionamento teso a ricondurre, per quanto possibile, a proposizioni identiche (della forma *A è A*) proposizioni che non lo sono. È dunque nel nome del principio di ragione che viene condotta l'analisi logica. Esso la governa e, di conseguenza, fonda la distinzione tra verità necessarie e verità contingenti: nel caso delle prime quest'analisi o risoluzione giunge alle proposizioni identiche in un numero finito di tappe, mentre nel caso delle seconde si svolge all'infinito senza mai raggiungere la fine.

Heidegger non commetterebbe un errore accordando valore e applicazione universali a un principio la cui validità sarebbe circoscritta al dominio logico? Nella terza lezione del *Corso*, egli si difende da questa obiezione contestando la restrizione del principio al solo campo epistemico. Egli si basa sulla concezione della conoscenza che avrebbero, nella sua prospettiva, i «Moderni». Quest'ultima viene considerata un modo di rappresentazione attraverso cui l'ente viene pensato come oggetto (*Gegenstand*) posto davanti a noi. Le condizioni della conoscenza sono di conseguenza le condizioni dell'essere degli enti, così che il «*principium reddendae rationis*», che vale anzitutto per la conoscenza, deve valere anche (e allo stesso modo) per ogni oggetto, vale a dire per tutto ciò che «è»: «qualcosa "è", e cioè si dimostra un ente, soltanto se viene enunciato in una proposizione che soddisfa il principio di ragione, cioè la tesi del fondamento intesa come principio di ogni possibile fondazione»[67].

È assolutamente corretto sostenere che Leibniz non intende il principio di ragione unicamente come un principio logico, attribuendogli una portata molto più grande. Lo indica il ravvicinamento fatto nello *Specimen inventorum* con la massima ordinaria «nulla accade senza causa», e il seguito del testo lo conferma senza alcun dubbio possibile. Tuttavia tale estensione non dipende dalle ragioni avanzate da Heidegger, che vengono da una teoria della conoscenza prestata ai «Moderni» di ispirazione kantiana piuttosto che leibniziana. La presentazione dello *Specimen inventorum* può certamente indurre in errore,

[66] «Itaque duo sunt prima principia omnium ratiocinationum; Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera, et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa […]» (A VI, 4-B, 1616).

[67] M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 49.

nel passaggio e nell'allargamento operato dal piano logico al piano metafisico. Essa rischia infatti di far intendere il principio di ragione come un principio di ragionamento cui Leibniz attribuisce il potere di esercitarsi su tutto ciò che è, al punto che solo ciò che soddisfi pienamente la legge dell'analisi avrebbe legittimamente diritto al nome di ente. Una lettura di tal sorta, che fa derivare la metafisica leibniziana dalla sua logica, ricorda l'interpretazione «logicista» un tempo difesa da Bertrand Russell e Louis Couturat[68]. Il rapporto è in realtà esattamente l'opposto: è perché il principio di ragione ha fondamentalmente un significato metafisico, concernente tutti gli enti, che esso si applica anche nel discorso alle proposizioni che enunciano qualcosa su di essi. Fornisce dunque le condizioni della verità in quanto fornisce *anzitutto* le condizioni di possibilità dello stesso ente, in un senso che non ha nulla di kantiano: *nulla è senza ragione* significa che ogni cosa possiede tutti i suoi requisiti per esistere[69], cosicché chi intenda conoscerla e affermare di essa una certa proprietà si impegnerà in una ricerca di ragioni, tra cui quella afferrata permetterà di fondare (o meno) la verità di ciò che viene detto. In altre parole: non è perché il principio di ragione detta legge alla conoscenza che esso detta legge all'essere, è perché esso detta legge all'essere che detta legge alla conoscenza (che poggia sull'essere)[70].

Si potrebbe obiettare che, in ogni caso, ciò che viene affermato è il dominio totale del principio di ragione (sull'essere come sul conoscere). Tuttavia il modo in cui Leibniz si serve effettivamente del principio mostra che «l'appello» a rendere ragione non ha nulla di un comando tirannico, ma rientra piuttosto nel campo di un *bisogno*: un bisogno che traduce una mancanza. Lo suggerisce lo *Specimen inventorum* a proposito della dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso la contingenza. La ragione dell'esistenza dei contingenti non può trovarsi in essi stessi: essa non può stare che in un essere che è da sé, «cioè la cui essenza contiene la ragione della sua esistenza in modo tale che non c'è bisogno [*opus non sit*] di una ragione esterna a esso stesso»[71]. La domanda di ragione è un *bisogno* di ragione, che cessa una volta

[68] Cfr. rispettivamente: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of leading passages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900; *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1901.

[69] «*Ratio est summa requisitorum*» (A VI, 3, 515).

[70] Su questa priorità della metafisica sulla logica si veda P. Rateau, *La doctrine de la notion complète fournit-elle une définition réelle de la substance individuelle?*, in J. Makovský (éd.), *Leibniz et leibnizianismes*, *Filosofický časopis*, Prague, 2019, pp. 9-30.

[71] «[…] cujus existentiae ratio in ipsius essentia continetur; ita ut ratione extra ipsum opus non sit» (A VI, 4-B, 1617). Si vedano anche i *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 8: «Ainsi, il faut que la *raison suffisante*, qui n'ait plus **besoin** d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve

raggiunta la ragion *sufficiente*, cioè quella che non ne richiede altre per essere fondata. È una domanda costantemente reiterata, finché non incontra che ragioni insufficienti. Lungi dal manifestare l'arroganza di un razionalismo la cui l'ambizione è inquisire l'essere, il principio di ragione esprime una mancanza da colmare: ciò che non è evidente da sé, ciò di cui la causa non è data, ciò che non possiede in sé la sua ragione di esistere e di essere così piuttosto che altrimenti è manchevole: manca il fondamento della sua verità, della sua esistenza, di ciò che lo fa essere tale. L'«umiltà» del principio risiede senza dubbio qui: in una esigenza di ragione – ragione che è necessariamente posta sotto forma di requisito – che va di pari passo, per noi, con una ignoranza originaria (delle ragioni), che il filosofo è chiamato a correggere. Si noti a questo proposito la scelta fatta da Leibniz, in particolare nei suoi ultimi scritti, di designare il principio di ragione come «*le Principe du besoin d'une raison suffisante*» o «le grand principe que tout événement a besoin d'une raison suffisante»[72]. Questo bisogno non ha evidentemente nulla di psicologico. Non si riferisce semplicemente ai limiti del nostro intelletto finito, incapace di riconoscere immediatamente la ragione delle cose e delle verità. Esso proviene da una "carenza" intrinseca alle verità che non sono primitive ma derivate, alle cose stesse, alla loro essenza, in quanto esse non contengono in se stesse la loro ragione, ma la ricavano altrove.

3. *La ragione come calcolo e la ragione soggettiva*

Veniamo ora al secondo rimprovero indirizzato da Bouveresse a Heidegger. Esso concerne la domanda di ragione intepretata come una «esigenza di calcolabilità» e la riduzione dell'atto di rendere ragione a un calcolo matematico. È vero che Heidegger rende il termine *ratio* (derivato da *reor*) con *conto* (*Rechnung*). Egli precisa però subito che questo *conto* è da prendere in un'accezione più ampia rispetto a quella matematica, basata sulla quantità:

> Il calcolare è un contare che implica riflessione e ponderazione: un qualcosa viene posto di

dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi. Autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*» (G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés par A. Robinet, Paris, PUF, 1954, p. 47. Il grassetto è mio).

[72] Nella *Correspondance Leibniz-Clarke*, cit., si vedano ripettivamente *Second écrit de Leibniz* (fine novembre 1715), § 1, p. 36 e *Cinquième écrit de Leibniz* (metà agosto 1716), § 4, p. 128.

> fronte a un altro in termini comparativi e valutativi. Perciò il contare inteso nel senso dell'operare con i numeri non è che una specie di calcolo del tutto particolare, caratterizzata dall'essenza della quantità[73].

Heidegger insiste a più riprese su questo significato generale di *conto*, segno dell'importanza che gli attribuisce. Ai suoi occhi, la scienza moderna l'ha dimenticato. Col suo modo di intendere e applicare il «potente» principio, sarebbe infatti quest'ultima – e non lui, Heidegger – ad aver ricondotto l'esercizio della ragione al calcolo matematico, confondendo il genere con una delle sue specie. Così, lungi dall'essere l'autore di questa restrizione e confusione, il filosofo di Friburgo la denuncia. Il suo errore non sta allora nell'ignorare il senso ampio che ha *ratio*. Esso consiste piuttosto nel suggerire che Leibniz abbia contribuito a imporne il senso limitato, o che lo abbia perlomeno favorito, specialmente attraverso il suo progetto di lingua razionale e l'immagine del Dio calcolatore. La dodicesima lezione del *Corso* termina con il riferimento a un dialogo di Leibniz scritto nel 1677, in cui Heidegger vede «i fondamenti di ciò che, oggi, non solo viene utilizzato come "macchina pensante", ma arriva persino a determinare il modo stesso di pensare»[74]. Egli sottolinea poi questa nota, che figura in margine al detto dialogo: «*Cum Deus calculat fit mundus*», e conclude che nell'epoca contemporanea, in cui Dio è morto, «il mondo calcolato c'è ancora e, ovunque, mette l'uomo nel proprio conto, computando tutto sul *principium rationis*»[75].

Heidegger associa qui, indebitamente, due calcoli diversi. Egli fa anzitutto riferimento all'idea leibniziana di stabilire una lingua esatta o filosofica che, al modo dell'arte caratteristica (che permette l'espressione dei pensieri attaverso caratteri), faciliterebbe il ragionamento e ne assicurerebbe l'esattezza, analogamente al calcolo matematico. Essa renderebbe possibile una «specie di calcolo» che, operando su caratteri (lettere, numeri o altri segni scelti) presi al posto delle nozioni, sarebbe in grado di mettere fine alle controversie e ridurre al silenzio le sette. Infatti, in questa lingua perfetta, ogni paralogismo apparirebbe immediatamente come un errore di calcolo e ogni sofisma come un errore di grammatica o un barbarismo. Un enunciato falso sarebbe subito rilevabile in quanto non avrebbe senso. Allora, in caso di disaccordo, basterebbe prendere la penna e dire ai contendenti: «calcoliamo!» (*calculemus*)[76].

[73] M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 171. Cfr. anche pp. 175-176.
[74] Ivi, p. 173.
[75] *Ibid.*
[76] Cfr. A VI, 4-A, 913; A VI, 4-A, 6.

Questo progetto, per come lo concepisce Leibniz, non ha nulla a che vedere con quello di una «macchina per pensare». Non si tratta di rendere l'esercizio del pensiero meccanico o di proporre un dispositivo che dovrebbe sostituirsi a esso, ma di fornirgli uno strumento che lo aiuti a prevenire gli errori e a scoprire nuove verità. L'invenzione sarà infatti grandemente favorita dalla scrittura simbolica, nella misura in cui quest'ultima permette di abbreviare i ragionamenti[77]. Il "calcolo" che i filosofi sono invitati a praticare e che deve regolare le loro controversie non può essere un calcolo matematico. L'idea di caratteristica non rientra affatto nel campo di un'ambizione di "matematizzare" il reale, né di ridurre l'esercizio razionale a procedure o operazioni di tipo matematico. È vero che la matematica rappresenta agli occhi di Leibniz un modello, ma per una ragione ben precisa: perché, a differenza di altre scienze, essa raggiunge risultati solidi e incontestabili. Tale successo deriva dal fatto che il matematico dispone in ogni momento delle prove di quanto formula e che una verifica attraverso l'esperienza gli è sempre possibile. Ciò che bisogna prendere in prestito dalla matematica ed estendere, per quanto possibile, agli altri rami del sapere, è questa possibilità di una prova sempre a portata di mano:

> L'unico modo di raddrizzare i nostri ragionamenti è di renderli altrettanto sensibili quanto lo sono quelli dei matematici, cioé tali che si possa trovare l'errore con un colpo d'occhio e quando vi sono dispute tra le persone, si possa dire soltanto : «contiamo », senza altra cerimonia, per vedere chi ha ragione[78].

L'arte caratteristica fornisce proprio il mezzo per questo monitoraggio preciso e costante. Essa costituisce così uno strumento indispensabile per il progresso scientifico[79].

Infine, si deve notare che Leibniz avverte esplicitamente dei limiti del calcolo consentito da questa nuova scrittura: può applicarsi solo quando ci sono dati disponibili e sufficientemente determinati per pronunciarsi in modo decisivo su una questione. Esso non riguarda dunque, a rigor di termini, ciò che rientra nel campo dei fatti o ciò che dipende dalla fortuna. Questo non

[77] Cfr. A VI, 4-A, 918-919.

[78] «L'unique moyen de redresser nos raisonnements c'est de les rendre aussi sensibles que le sont ceux des Mathématiciens, en sorte qu'on puisse trouver son erreur à vue d'œil, et quand il y a des disputes entre les gens, on puisse dire seulement : comptons, sans autre cérémonie; pour voir lequel a raison» (G. W. Leibniz, *Projet et essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l'art d'inventer* (tra agosto 1688 e ottobre 1690?), A VI, 4-A, 964).

[79] Ivi, 965.

significa che non sia di nessuna utilità per quanto rientra nell'ordine della congettura, dalla storia civile e naturale, alla medicina e al diritto, agli affari militari o all'arte di governare[80]. Al contrario, vi sarà utile. Ciononostante in tutti questi campi esso non avrà le stesse proprietà, la stessa affidabilità, né lo stesso scopo: servirà a stimare il grado di probabilità di questo o quell'effetto, conseguenza o conclusione, e permetterà di decidere e di agire di conseguenza. La possibilità di una simile stima suppone una logica che resta da fondare, anche se i giureconsulti ne hanno fornito dei modelli[81]. Da questa logica del probabile Leibniz attende una «bilancia delle ragioni» che servirà a valutare gli argomenti presenti. Tale valutazione consiste in una *pesatura* e non in un semplice calcolo aritmetico[82]. Non basta infatti contare il numero di ragioni; bisogna anche, e soprattutto, determinare i loro pesi, cioè la loro rispettiva forza: «Una sola ragione più pesante può distruggere numerose congetture, per contro qualche volta delle ragioni, di poco valore se prese una ad una, finiscono, quando si accumulano, per fare pendere la *bilancia*»[83]. Anche qui siamo lontani da una «macchina per pensare» capace di eseguire, da sola e automaticamente, il compito di indicare la miglior via da seguire, poiché l'uso di questa «bilancia logometrica» (*libra logometra*) suppone una valutazione delle circostanze e delle ragioni esistenti per stabilirne lo statuto (indizio, congettura, sospetto o prova, di cui bisogna fissare anche il grado); valutazione che solo un'intelligenza dotata di giudizio è in grado di produrre.

Heidegger evoca poi un altro calcolo, che non è umano né artificiale, col suo utilizzo di caratteri, ma divino ed escludente ogni uso di simboli – un calcolo praticato ormai senza Dio[84], ma che imporrebbe sempre il principio di ragione. Sull'interpretazione che ne viene data è necessario fare due osservazioni. Anzitutto si basa su una nota marginale, che costituisce un *hapax* nel *corpus* leibniziano. Inoltre la citazione non viene riferita nella sua integralità, poiché Leibniz scrive in realtà: «*Cum Deus calculat* ***et cogitationem exercet*** *fit*

[80] A VI, 4-A, 913.

[81] Cfr. in particolare G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 16, § 5, A VI, 6, 464-466.

[82] Si veda la lettera di Leibniz a Th. Burnett del 1/11 febbraio 1697: «Car plusieurs arguments probables joints ensemble font quelquefois une certitude morale, et quelquefois non. Il faut donc une méthode certaine pour le pouvoir déterminer. On dit souvent avec justice que les raisons ne doivent pas être comptées, mais pesées; cependant personne ne nous a donné encore cette balance qui doit servir à peser la force des raisons» (GP III, 194). Allusione a Cicerone, *De oratore*, II, 76.

[83] «Una gravis ratio multas conjecturas destruere potest, vicissim aliquando per se contemnenda singulatim, ubi cumulum fecere, praegravant *lancem*» (C 211).

[84] Dopo la morte di Dio, annunciata da Nietzsche.

mundus»[85] («Quando Dio calcola e mette in atto il suo pensiero, sorge il mondo»). Il passaggio tagliato da Heidegger non è privo di importanza, poiché completa il verbo *calculat* precisandone il senso. *Calculare* significa in latino *calcolare*, ma anche *stimare*, *valutare*. Il calcolo qui in discussione è l'esercizio del pensiero che considera un oggetto in se stesso, lo pesa e soppesa, lo rapporta eventualmente ad altri per compararlo e giudicarlo nel suo "valore" relativo. In cosa consiste dunque questo calcolo di Dio? Nel 1677 è definito come una valutazione della perfezione rispettiva di tutti i possibili (o delle serie di possibili) da cui deriva la scelta del mondo più perfetto. Nel 1710, nell'*Essais de Théodicée*, ecco in che termini il «calcolo» divino viene descritto:

> La saggezza di Dio, non contenta di abbracciare tutti i possibili, li penetra, li confronta, li pesa gli uni con gli altri, per stimarne i gradi di perfezione o di imperfezione, la forza e la debolezza, il bene e il male : essa si spinge addirittura al di là delle combinazioni finite e ne fa un'infinità di infinite – vale a dire un'infinità di serie possibili dell'universo, ciascuna delle quali contiene un'infinità di creature. Con questo mezzo la saggezza divina distribuisce tutti i possibili che aveva già esaminato a parte, in altrettanti sistemi universali che confronta ancora tra loro ; e il risultato di tutte queste comparazioni e riflessioni è la scelta del migliore fra tutti questi sistemi possibili, che la saggezza compie per soddisfare pienamente alla propria bontà ; e questo è esattamente il piano dell'universo attuale[86].

La considerazione del *forte* e del *debole*, del *bene* e del *male* così come il riferimento alla bontà di Dio mostrano, da una parte, che il «calcolo» non è un calcolo meccanico, cieco poiché mira a dei fini morali[87]; dall'altra parte, che la valutazione fatta non riposa su una riduzione degli enti a pura quantità né a grandezze omogenee. Una simile riduzione è impossibile: il mondo è fatto di cose eterogenee, concrete, di varia perfezione; nessun essere può essere identico a un altro. La realizzazione della più perfetta armonia suppone dunque un calcolo tutt'altro che "matematico", poiché la matematica si occupa dell'omogeneo e dell'uniforme (i punti di un piano, quantità numeriche) e tratta di astrazioni. È per questo che Leibniz dichiara che «[…] quando si passa dalla *quantità* alla *qualità* [la conseguenza] non va sempre

[85] G. W. Leibniz, *Dialogus*, A VI, 4-A, 22 (grassetto mio).

[86] G. W. Leibniz, *Théodicée*, § 225, GP VI, 252. Uso qui la traduzione italiana proposta in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000, vol. 3, p. 276.

[87] Questo rientra nel campo di ciò che Leibniz denomina, nel *De rerum originatione radicali* (1697), la «perfezione morale o bontà [*perfectionem moralem seu bonitatem*]» del mondo. Così «il mondo non è soltanto una macchina davvero ammirevole, ma è anche, in quanto costituito da menti, la migliore repubblica, quella che fornisce alle menti quanta più felicità o gioa possibile, nella quale consiste la loro perfezione fisica [*Unde Mundus non tantum est Machina maxime admirabilis, sed etiam quatenus constat ex Mentibus, est optima Respublica, per quam Mentibus confertur quam plurimum felicitatis seu laetitiae, in qua physica earum perfectio consistit*]» (GP VII, 306).

bene»[88]. Mentre la geometria insegna per esempio che «la parte del percorso più breve tra due estremi è anche il percorso più breve tra gli estremi di tale parte », rispetto all'armonia universale bisogna ammettere, al contrario, che «la parte migliore del tutto non è necessariamente il meglio che si potesse fare in questa parte, poiché la parte di una cosa bella non è sempre bella, potendo essere ricavata dal tutto, o presa nel tutto, in maniera irregolare »[89]. Anche il nostro mondo non è, secondo Leibniz, il miglior mondo possibile solo in ragione della sua perfezione «metafisica», vale a dire per la quantità di essere o di essenza che esso contiene. Esso lo è anche in virtù di una perfezione che non ha strettamente a che fare con la quantità, ma con la qualità: l'ordine, il legame e la combinazione di una molteplicità di cose diverse, la cui disposizione fa la bellezza dell'universo preso nel suo insieme[90].

Che sia umano o divino, il calcolo leibniziano non si riduce a operazioni e procedure matematiche basate su dati quantificabili. Esso non implica affatto un «calcolo universale e totale», che ridurrebbe tutto alla «calcolabilità»[91] preparando il dominio della tecnica sul mondo e sulle nostre vite. Rinvia più generalmente all'esercizio del pensiero, nella misura in cui quest'ultimo stima, pesa, giudica, compara, combina, mette in rapporto oggetti di natura diversa (circostanze, ragioni, probabilità, beni e mali, vantaggi e inconvenienti, perfezioni, creature, etc.) secondo fini che sono essi stessi vari. È vero che questo calcolo, o piuttosto *questi* calcoli, mirano a un maggiore dominio sulla natura e a una certa "razionalizzazione" dell'esistenza umana. Tuttavia essi non potrebbero mai abolire la contingenza e incontrano inevitabilmente dei limiti, a seconda della materia cui si applicano e rispetto al grado di certezza dei risultati ottenuti. Leibniz non li concepisce come dei sostituti al pensiero vivente o come il segno del suo "disciplinamento", ma come degli strumenti al suo servizio. Egli vi vede, per noi, un mezzo per evitare, per quanto possibile, l'errore, facilitare i nostri ragionamenti, guidare le nostre decisioni e fondare meglio le nostre azioni. L'utilizzo di tali calcoli deve servire a renderci più saggi e più liberi, senza per questo renderci infallibili nel dominio pratico.

Calcolare è allora pensare. E pensare non è solo calcolare, nel senso strettamente matematico del termine. Leibniz non può dunque essere considerato il

[88] G. W. Leibniz, *Théodicée*, § 212, GP VI, 245.
[89] Ivi, § 213, GP VI, 245; trad. it. cit., p. 268.
[90] Su questo punto si veda P. Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 77-100.
[91] M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 139.

promotore di quella «calcolabilità universale» che caratterizzerebbe, secondo Heidegger, l'epoca atomica, in cui «la particolarità, l'individualità e la validità del singolo svaniscono a un ritmo frenetico a favore della totale uniformità»[92]. L'universo leibniziano è al contrario un mondo infinitamente ricco e vario, in cui non esistono propriamente che esseri particolari e in cui, in conformità del principio degli indiscernibili, nessuno è simile a un altro.

L'autore della *Monadologia* non è neanche un rappresentante di quella soggettività moderna – esposta alla perfezione dalla filosofia kantiana[93] – che fa dell'ente un oggetto, sottomettendolo alle condizioni del pensiero rappresentativo. Su questo punto essenziale dell'interpretazione heideggeriana, Bouveresse tace. Eppure, si tratta senza dubbio di uno degli aspetti più contestabili della ricerca sul principio di ragione condotta dal filosofo di Friburgo. Secondo quest'ultimo, l'aggettivo verbale *reddenda* aggiunto da Leibniz a *ratio* non indicherebbe un obbligo a essa esteriore e in qualche modo contingente. Esso esprimerebbe un imperativo intrinseco alla *ratio* stessa e assolutamente indissociabile[94]: la ragione deve essere resa perché la ragione non è ragione se non è resa. Essa non può essere resa che *da* e *per* un *soggetto*. La domanda contenuta nel principio di ragione indirizza a un soggetto. E lo suppone. La ragione deve essere fornita al fine di assicurare la validità delle sue rappresentazioni e, di qui, permettere la costituzione degli oggetti come tali[95]. Questo soggetto è l'*io*. Nella *Conferenza*, Heidegger afferma:

> […] a chi deve essere reso il fondamento? La risposta è: deve essere reso di ritorno all'uomo, che determina gli oggetti in quanto oggetti nella modalità del rappresentare che giudica. Ma rappresentare [*vorstellen*] è *repraesentare* – fare presente qualcosa all'uomo, renderglielo presente. Ora, però, a partire da Descartes, cui segue Leibniz e con lui l'intero pensiero dell'età moderna, l'uomo viene esperito come quell'io che si pone in relazione col mondo in modo da fornirselo in connessioni di rappresentazioni, cioè in giudizi corretti, e da porselo così di fronte in quanto oggetto[96].

Le ragioni sufficienti delle cose sono le condizioni *a priori* di possibilità degli oggetti nell'esperienza; condizioni date dal soggetto o *io* che Kant chiama *trascendentale*[97]. In questo senso, il filosofo di Königsberg sarebbe l'erede di

[92] *Ibid*.
[93] Cfr. ivi, pp. 171-173.
[94] «Il fatto che il *principium rationis* sia un *principium reddendae rationis* è insito nell'essenza stessa della *ratio*. La *ratio*, in quanto conto che va reso, è in sè un *reddendum*» (ivi, p. 171). «Alla *ratio* appartiene il *reddendum*» (p. 176).
[95] Cfr. ivi, p. 55.
[96] Ivi, p. 201.
[97] Cfr. ivi, pp. 134 sgg.

Leibniz. In seno al pensiero moderno, apparirebbe allora in tutta chiarezza il legame tra le due accezioni di *ratio*: la *ragione* nel senso di causa, presupposto, fondamento (in tedesco *Grund*) viene consegnata dalla *Ragione* intesa come facoltà di intendere (*Vernunft*), elevata da Kant a rango di facoltà dei princìpi e denominata da Heidegger «soggettività»[98].

L'avvicinamento di Leibniz e Cartesio non è meno problematico di quello di Leibniz e Kant – per non parlare dell'avvicinamento di Cartesio e Kant, dell'*ego cogito* rapportato all'io trascendentale[99]. L'autore della *Monadologia* non colloca l'io pensante al principio della sua filosofia né assimila la ragione alla soggettività. Da un lato, egli considera che il *cogito* non è un principio *universale* di certezza, come crede Cartesio, ma che, in quanto relativo a un'esperienza immediata interna, esso si applica solo alle verità di fatto – essendo le verità di ragione regolate dal principio di contraddizione. Dall'altro lato, nel suo dominio di validità, il *cogito* deve essere completato da quest'altra verità, altrettanto primitiva e certa: «*varia a me cogitantur*» («varie cose sono pensate da me»), poiché «io sono cosciente non soltanto di me che penso ma anche dei miei pensieri, e non è tanto più vero e certo che io penso quanto che tali o tali cose sono pensate da me»[100]. Di conseguenza, «il principio cartesiano è buono, ma non è il solo della sua specie»[101]. Non è il solo poiché in realtà ci sono tante verità di fatto primitive (cioè originarie) quante simili percezioni immediate interne.

Quanto alla definizione che Leibniz dà della ragione, nel suo senso fondamentale essa si allontana da ogni riferimento a un soggetto pensante (anche divino), alle sue rappresentazioni e alla loro messa in ordine. La ragione non designa in Leibniz una facoltà di cui facciamo uso per «ragionare bene o male»[102], né «le opinioni e i discorsi degli uomini, e neppure l'abitudine che hanno acquisito di giudicare le cose secondo il corso ordinario della natura»[103]. Essa non è l'istanza della verità o una delle sue fonti, ma «la concatenazione

[98] Ivi, p. 138.

[99] Cfr. ivi, p. 133.

[100] «Non tantum autem mei cogitantis sed et meorum cogitatorum conscius sum, nec magis verum certumve est me cogitare, quam illa vel illa a me cogitari». Cfr. G. W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, 357, a proposito dell'articolo 7. Leibniz ne conclude che «non soltanto io sono, ma sono anche modificato in diversi modi [*non tantum me esse, sed et me variis modis affectum esse*]».

[101] G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 2, § 1, A VI, 6, 367; trad. it. in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. 2, p. 348.

[102] G. W. Leibniz, *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, § 65, GP VI, 87; trad. it. in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. 3, p. 92.

[103] Ivi, § 23, GP VI, 64; trad. it. cit., p. 66.

inviolabile delle verità»[104]; ed è per questo che non può mai ingannarci. Essa è propriamente «*la verità conosciuta, il cui legame con un'altra meno conosciuta ci fa dare il nostro assenso a quest'ultima*»[105]. Detto altrimenti, non è tanto la verità quanto la sua causa, il suo principio di intelligibilità; essa non è *una* verità, ma la sua connessione con altre – in conformità al senso della ragione come *proporzione* e *rapporto*. *È* solo in un secondo momento e in modo derivato che può essere rapportata a un soggetto, nella misura in cui egli apprende questa concatenazione: «La facoltà che appercepisce questo legame delle verità ovvero la facoltà di ragionare, è chiamata anch'essa Ragione»[106]. La ragione come facoltà presuppone la ragione come concatenazione di verità: essa non è l'istanza che costituisce tale concatenazione ma solo l'istanza che la coglie, la potenza grazie alla quale viene conosciuta. Il soggetto non impone dunque all'ente le condizioni che ne fanno un oggetto per la conoscenza, ma deve al contrario sottomettersi alla legge di un ordine di cose preesistente, determinato indipendentemente da lui (e dallo stesso Dio).

Per Heidegger, Leibniz non è un filosofo del passato[107]. È al contrario il filosofo di oggi, in quanto il suo pensiero permette di comprendere il mondo attuale, interamente regolato dal principio di ragione da lui formulato, quale la metafisica moderna l'ha inteso. Ma Leibniz è attuale anche nella misura in cui questo stesso principio può – e deve – essere compreso altrimenti: come parola che poggia sull'essere e che esige il «salto» che conduce al «senza fondo» (*Abgrund*). Se la verità fondamentale del principio di ragione risiede in questa seconda interpretazione, allora Leibniz è forse anche il filosofo dell'avvenire, il cui pensiero resta ancora da scoprire e da meditare, tanto è vero che tutto ciò che si rivela al tempo stesso si nasconde e tutto ciò che si dice al tempo stesso si tace. Leibniz rappresenta infatti «la presenza di un pensiero del quale non abbiamo ancora finito di provare la forza, una presenza che attende ancora di essere incontrata»[108]. Il merito principale della lettura heideggeriana, al di là

[104] *Ibid*.; cfr. anche § 1.

[105] G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 17, §§ 1-3, A VI, 6, 475; trad. it. cit., vol. 2, p. 465. Si veda anche questo passo della lettera di Leibniz a Morell del 29 settembre 1698: «[…] la *raison* n'est autre chose qu'une connaissance de la vérité qui procède par ordre» (Id., *Textes inédits d'aprés les manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 138).

[106] G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 17, §§ 1-3, A VI, 6, 475; trad. it. cit., p. 465.

[107] Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 49-50.

[108] Ivi, p. 65.

delle critiche e delle riserve che attira, sta certamente nel richiamare l'attenzione su questo pensiero sempre vivo, le cui risonanze, molteplici e inaspettate, sono lontane dall'essere esaurite. E sta ancora nell'invitarci a trarre profitto dalle ricche potenzialità in esso racchiuse.

Traduzione dal francese di Chiara Cappiello

Sezione III
La ragione tra metafisica, gnoseologia e religione da Hobbes a Helvétius

Hobbes : raison et religion

Éric Marquer

Les guerres de religion provoquèrent des épisodes sanglants, comme la condamnation au bûcher de Michel Servet (1553), ou le Massacre de la Saint-Barthélemy (1572), qui marqua certainement l'apogée de la violence religieuse au XVIe siècle. Les guerres de religion, celles du XVIe siècle comme les autres, peuvent aisément s'interpréter comme l'un des moments exprimant avec le plus de vivacité et de violence l'opposition de la raison et de la religion, ou leur divorce, et tout semble indiquer que Hobbes interpréta le déchaînement des passions religieuses qui marqua la première modernité comme un retour à l'état de nature. Pour Hobbes la raison recherche la paix, or la religion ayant conduit à la guerre, on pourrait *a priori* en conclure que d'après lui la religion s'oppose à la raison. Selon cette hypothèse plus que vraisemblable, Hobbes nous expliquerait comment et pourquoi, à cause de la religion, les hommes ont perdu la raison, ou bien l'on peut tout au moins reconnaître qu'il y a dans l'œuvre de Hobbes une « critique de la religion », pour reprendre l'expression de Leo Strauss dans l'ouvrage qu'il lui consacra dans les années 30 : « Die Religionskritik des Hobbes »[1].

Certes, une telle lecture doit immédiatement être nuancée, comme l'a d'ailleurs fait Leo Strauss : ce que vise la critique de Hobbes n'est pas tant la religion que la théologie, c'est-à-dire le mélange de religion et de philosophie, qui nous éloigne de la raison mais nous éloigne également de la foi. La critique de la théologie scolastique est aussi une critique de la philosophie scolastique, et Hobbes n'est pas moins virulent lorsqu'il s'attaque à la scolastique aristotélico-thomiste que lorsqu'il réfute les arguments du Cardinal Bellarmin[2]. Pour

[1] Léo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières* (1933-1934), trad. C. Pelluchon, Paris, PUF, 2005.

[2] Célèbre auteur du *De summo pontifice*, instructeur de procès de Giordano Bruno et contradicteur de Galilée.

montrer que le pouvoir ecclésiastique s'est éloigné de la vraie foi, Hobbes n'hésite d'ailleurs pas à citer Calvin, Luther ou Mélanchton : la théologie scolastique n'est rien d'autre que l'ignorance de la vérité[3], et ce sont bien les théologiens – catholiques – qui ont corrompu l'Écriture. Si on suivait moins Aristote et si on lisait davantage l'Évangile, ou si on le lisait mieux, on n'en serait pas arrivé là, c'est-à-dire si près du Royaume des Ténèbres, dans l'obscurité de l'ignorance et de la superstition.

Pourtant, dans la perspective politique qui est celle de Hobbes, une telle distinction entre la théologie et la religion ne saurait rendre compte du statut réservé aux théologiens d'une part et à la pratique religieuse d'autre part. Selon nous, la place accordée à la religion dans la République chrétienne telle qu'il la conçoit, ne peut se comprendre qu'à la condition de considérer sa philosophie comme une « science politique » et non une « théologie politique ».

C'est ce que nous voudrions montrer dans cette contribution, en ne faisant que suivre Hobbes, qui se présente rappelons-le comme l'inventeur ou le fondateur de la science politique. Si l'on admet qu'entre la science politique et la théologie politique, il faut choisir, parce qu'elles s'excluent l'une l'autre, alors il faut nécessairement considérer que si la science politique de Hobbes en est bien une, elle ne peut être en même temps une théologie politique, et si inversement, elle est une théologie politique, comment peut-elle se présenter comme une science politique ? Ou bien Hobbes nous trompe, ou bien il s'est trompé. Mais s'il dit la vérité, il faut reconnaître que la science politique de Hobbes n'est pas une théologie politique.

Nous commencerons par revenir sur le sens de la distinction entre religion et théologie telle qu'elle apparaît sous la plume de Hobbes, puis nous poserons la question du rapport entre science politique et théologie politique[4].

1. *L'anthropologie de la religion*

Il faut distinguer chez Hobbes la critique de la religion et la critique de la théologie. Religion et théologie sont d'ailleurs tellement distinctes selon

[3] « Schooltheology is nothing else but ignorance of the truth » (Th. Hobbes, *The English Works*, ed. Molesworth, Londres, 1841, V, p. 64).

[4] Pour des raisons de commodité et par souci d'efficacité, c'est-à-dire de clarté et de brièveté, nous nous concentrerons essentiellement sur le *Léviathan* anglais, en nous référant sauf indication contraire à la traduction de F. Tricaud : Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.

Hobbes qu'il va même jusqu'à les opposer : les théologiens ont corrompu le sens des Écritures, et ils ont donc en un sens détourné les hommes de la foi véritable, c'est-à-dire de la foi sincère. Dans le chapitre XII du *Léviathan* consacré à la religion, Hobbes évoque les « germes naturels de la religion » (*natural seeds*), qui naissent dans l'esprit, parce qu'ils sont liés à une passion que tous les hommes ont en commun, à savoir l'inquiétude de l'avenir[5]. Le fait que la religion soit abordée dans la première partie du *Léviathan*, celle qui traite des sensations, de l'imagination, des passions et de la raison, est un élément important, puisque cette inquiétude religieuse est une donnée anthropologique, un élément du corps naturel ou de la nature humaine. La religion est propre à l'homme, c'est-à-dire qu'on la trouve chez tous les hommes, et elle ne se trouve que chez l'homme, parce qu'elle est engendrée premièrement par son désir de connaître les causes.

Il y a ainsi certainement pour Hobbes, comme pour Durkheim, lui-même grand lecteur de Hobbes, des « formes élémentaires de la vie religieuse »[6]. De ce point de vue, ce n'est pas la religion, mais bien la théologie qui est « l'opium du peuple » : la foi n'est en un sens qu'une passion parmi d'autres, qui peut prendre bien des formes, et pas nécessairement celle de la superstition. L'inquiétude dont il est ici question n'est pas comme chez Épicure un mélange de crainte et d'ignorance, mais elle est aussi un désir de savoir, qui est également à l'origine de la science. Si cette inquiétude peut aisément engendrer la superstition, c'est parce que les germes de la religion sont mal cultivés, et tombent entre les mains d'hommes mal intentionnés. C'est le sens de la distinction établie par Hobbes entre deux types d'hommes : ceux qui exploitent l'imagination des hommes pour les asservir et affermir leur propre pouvoir, et ceux qui l'ont fait « sous les ordres et la direction de Dieu » :

> Car deux catégories d'hommes ont pris soin de cultiver ces germes. La première est composée de ceux qui les ont soignés et disposés au gré de leurs inventions personnelles. Les autres

[5] « Attendu que les signes et les fruits de la *religion* ne se font voir que chez l'homme, il n'y a pas de raison de douter que le germe de la *religion* ne se trouve aussi que dans l'homme, et consiste en quelque caractère qui lui soit propre, ou qui du moins soit porté chez lui à un degré remarquable, et qu'on chercherait en vain chez les autres créatures vivantes », *Léviathan*, *op. cit.*, p. 105. Sur l'importance de l'inquiétude de l'avenir dans la formation de la religion, cf. J. Terrel, « L'anthropologie de la religion dans la *Léviathan* », in *Hobbes. L'anthropologie*, Klesis, n° 12, 2009, p. 43-59. Voir également *Hobbes et la religion*, textes réunis par J. Terrel et B. Graciannette, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012. La littérature critique sur la question de la religion chez Hobbes est abondante. Parmi les publications récentes, citons l'important ouvrage dirigé par L. van Apeldoorn et R. Douglass, *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

[6] Nous reprenons bien entendu ici le titre de l'ouvrage de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

> l'ont fait sous les ordres et sous la direction de Dieu. (*Mais les uns et les autres l'ont fait dans l'intention de rendre les hommes qui les suivaient mieux aptes à l'obéissance, aux lois, à la paix, à la charité, à la société civile*). Aussi la religion des premiers est-elle une partie de la politique humaine, et enseigne-t-elle une partie des devoirs que les rois de la terre exigent de leurs sujets. Et la religion des seconds est l'art politique divin : ses préceptes s'adressent à tous ceux qui, en se soumettant, sont devenus sujets dans le royaume de Dieu. À la première catégorie appartenaient tous les fondateurs de République et les législateurs des Gentils ; à la seconde, *Abraham, Moïse*, et notre *Sauveur béni*, par lesquels les lois du royaume de Dieu sont venues jusqu'à nous.[7]

Cette distinction joue un rôle très important dans l'ouvrage, puisque Hobbes formule une sorte d'alternative décisive, un choix entre deux possibilités, une bonne et disons, une moins bonne, donc une mauvaise. La mauvaise, c'est la République des Gentils, dans laquelle la religion est une partie de la politique, et la bonne, c'est l'art politique divin, dans lequel la politique est une partie de la religion. Mais cette distinction est à la fois éclairante et surprenante, car si Hobbes veut exposer les principes d'une République chrétienne, ce qui est l'objet de la troisième partie du *Léviathan*, on est tenté de comprendre, d'après l'alternative formulée dans le texte cité, que son projet prend pour modèle, non pas les législateurs des Gentils, mais bien Abraham, Moïse et le Christ. Si le Léviathan est une République chrétienne, il faut donc en conclure que sous son règne, la politique sera une partie de la religion, ce qui donnerait effectivement de bonnes raisons de trembler devant lui, et surtout, que l'on tremble ou que l'on ne tremble pas, cela ferait de l'œuvre de Hobbes une théologie politique, voire une politique fondée sur l'Écriture sainte.

2. *Science politique et théologie politique*

Venons-en donc à notre second point : la question du rapport entre science politique et théologie politique. Mais pour répondre à la question de savoir si la philosophie de Hobbes est ou n'est pas une théologie politique, il faudrait pouvoir s'entendre sur les termes. Commençons donc par quelques définitions. La définition de la science politique est aisée, puisqu'il suffit de se reporter à celle qu'en donne Hobbes, ou plus exactement à la philosophie politique, mais science et philosophie sont synonymes pour Hobbes (la philoso-

[7] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 109.

phie est la science ou connaissance des conséquences) : la science politique ou philosophie politique est la connaissance des accidents des corps politiques, dans le tableau des connaissances que Hobbes donne à la fin du chapitre 9. Pour la théologie politique en revanche, la définition est beaucoup moins aisée, puisque l'on ne trouve pas l'expression sous la plume de Hobbes, et la théologie n'apparaît pas tout simplement pas dans le tableau des objets de connaissance. Le terme de « théologie » n'apparaît en réalité qu'une fois dans le *Léviathan*, lorsque Hobbes évoque au chapitre 46 « la vaine philosophie et la vaine théologie des grecs »[8], et il y a une occurrence du terme « *theologia* » au début du chapitre 36 (« De la parole de Dieu ; des prophètes »), qui est donnée comme synonyme de ce qui concerne Dieu et son gouvernement, c'est-à-dire « la doctrine de la religion ». C'est pourquoi, dire *logos theôn* et *theologia*, c'est dire une seule et même chose, à savoir généralement la doctrine ordinaire du divin (*divinity*) »[9].

En revanche, on trouve davantage sous la plume de Hobbes le terme de *divinity*, traduit en français par *théologie*, comme dans l'expression *school divinity* ou *doctors of school divinity*, que l'on traduit par théologie scolastique, comme au chapitre 46, et qui est utilisé dans un contexte très négatif, la science de Hobbes s'opposant à la vaine philosophie, c'est-à-dire la théologie scolastique. On ne trouve donc pas chez Hobbes de « théologie politique », au sens que lui donne Carl Schmitt, qui écrit dans *Politische Theologie* qu'elle est : « un domaine extrêmement polymorphe ; de surcroît, elle a deux faces distinctes, une face théologique et une face politique ; chacune induit ses notions spécifiques » [10].

Lorsqu'il est question de théologie politique, quand on ne se réfère pas à Carl Schmitt, c'est souvent à saint Augustin que l'on pense, mais lorsque celui-ci commente, au livre VI de la *Cité de Dieu*, la distinction faite par Varron

[8] « […] de sorte que par les leçons et discussions qui avaient lieu dans leurs synagogues, [les juifs] changeaient l'enseignement de la loi en une sorte de philosophie fantastique relative à la nature incompréhensible de Dieu et des esprits, philosophie qu'ils composèrent à partir de la vaine philosophie et de la vaine théologie (*theology*) des Grecs mélangées à leurs propres fantaisies [*fancies*], tirées tantôt des passages les plus obscurs de l'Écriture, et qui pouvait le plus facilement être torturés pour servir leur dessein, tantôt des traditions fabuleuses de leurs ancêtres » (*Léviathan*, chapitre XLVI, « Des ténèbres qui procèdent d'une vaine philosophie et de traditions fabuleuses », *op. cit.*, p. 682).

[9] *Léviathan*, chapitre XXXVI, « De la parole de Dieu ; des prophètes », *op. cit.*, p. 443 : « Et le grec, qui conserve dans l'Écriture, de nombreux hébraïsmes, appelle souvent parole de Dieu, non ce qui est dit par Dieu, mais ce qui est dit de Dieu et de son gouvernement, autrement dit l'enseignement de la religion ».

[10] « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (C. Schmitt, *Théologie politique*, ch. 3, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988).

entre trois types de théologie (mythique ou fabuleuse, naturelle, civile), c'est pour proposer une critique de la théologie civile ou politique, dont il donne par ailleurs une définition, en citant Varron : « Elle est, dit Varron, la science nécessaire à tous les citoyens des villes et surtout aux pontifes, science politique qui règle quels dieux il faut honorer publiquement, à quels pieux devoirs, à quel sacrifice chacun est obligé »[11]. Augustin critique la théologie civile parce que la vraie religion n'est pas l'affaire de la cité terrestre et du pouvoir politique, mais qu'elle dépend de l'homme intérieur. On pourrait dire que Hobbes est à la fois éloigné de Carl Schmitt, et proche à la fois de Varron et de saint Augustin.

Éloigné de Car Schmitt, car il n'y a pour Hobbes rien de théologique ni de transcendant dans le pouvoir politique, et tout ce que l'on a projeté sur Hobbes à propos d'une supposée sacralisation de l'État est selon nous une projection de l'imagination, au miroir des désastres ultérieurs de l'histoire. C'est encore l'idée que pour Hobbes l'État inspire une terreur sacrée que l'on trouve par exemple sous la plume de Carlo Ginzburg dans son article sur Hobbes (Peur, révérence, terreur / *Paura, reverenza, terrore*), à partir duquel il interprète, en associant les références à Kantorowicz, à Schmitt et à Otto, la figure de l'État hobbesien comme figure de la théologie politique moderne[12]. Pour montrer, à la suite de bien d'autres, que la tradition moderne de l'État inaugurée par Hobbes s'articule sur la théologie politique, Carlo Ginzburg propose un commentaire de la notion de *awe*, que Hobbes introduit notamment dans sa traduction de Thucydide. La distinction entre *fear* (peur, *timor*) et *awe* (crainte et révérence, intimidation, terreur, proche du terme hébreu *yir'ah*) permet à Ginzburg de formuler l'argument selon lequel Hobbes n'est pas tant celui qui aurait proposé pour la première fois une interprétation sécularisée de l'origine de l'État que l'auteur qui montre que l'État a besoin des armes de la religion pour se présenter comme autorité légitime[13].

[11] Saint Augustin, *La cité de Dieu*, VI, 5, trad. L. Moreau revue par J.-C. Eslin, Paris, Seuil, p. 266.

[12] C. Ginzburg, « Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui », *MethIS*, 2, 2009, p. 23-47.

[13] « L'ensemble des interprètes explique que Hobbes inaugure la philosophie moderne en proposant pour la première fois une interprétation sécularisée de l'origine de l'État. La lecture que j'ai proposée ici est différente. Pour Hobbes, le pouvoir politique présuppose la force, mais la force seule ne suffit pas. L'État, le « dieu mortel », engendré par la peur, fait naître la terreur : un sentiment dans lequel se mêlent de manière inextricable la peur et l'intimidation. Pour se présenter comme autorité légitime, l'État a besoin des instruments (des armes) de la religion. C'est pourquoi la réflexion moderne sur l'État s'articule sur la théologie politique : une tradition inaugurée par Hobbes […]. La sécularisation ne réclame pas un espace autonome par rapport à celui de la religion ; elle envahit le terrain de la religion » (C. Ginzburg, *art. cit.*, p. 39-40).

Le propos de Ginzburg est de montrer que la sécularisation « envahit le terrain de la religion », et qu'elle constitue donc à ce titre une forme d'usurpation, qui peut expliquer sans pour autant les justifier certaines réactions contemporaines à la sécularisation. Mais il s'agit également pour l'historien d'établir une similitude entre le monde interrogé par Hobbes et le monde d'aujourd'hui, dans lequel les États « font peser la menace de la terreur » et « brandissent la religion comme une arme ». Ginzburg reconnaît que ce sont souvent des versions caricaturales de Hobbes qui ont inspiré les États modernes, notamment l'État major américain au moment de la seconde guerre du Golfe[14]. Mais Hobbes n'en demeure pas moins celui qui a inauguré une tradition dans laquelle « la réflexion moderne sur l'État s'articule sur la théologie politique ». La réflexion menée par Ginzburg sur la sécularisation, à partir de Hobbes, est très juste, et la perspective dans l'ensemble tout à fait éclairante. Il convient néanmoins de rappeler, à propos de Hobbes, le rôle de la raison, du calcul, de la préservation de soi dans le processus qui conduit à l'institution du souverain. Il est sans doute trompeur de survaloriser l'importance de la terreur, s'il est vrai que la terreur est un sentiment qui nous emporte ou nous absorbe ; l'État de Hobbes doit en effet être capable d'inspirer la terreur, mais il ne doit pas terroriser, c'est-à-dire que celui qui se soumet tranquillement à l'autorité de l'État n'est effectivement pas terrorisé, il se contente de promettre, mais sa conscience reste libre, et Hobbes ne cesse de l'affirmer, l'État n'a pas à s'immiscer dans le secret des consciences. Il y a un détachement par rapport à l'autorité de la loi, qui n'oblige pas dans le for interne et ne commande que les actions extérieures des hommes.

Il est donc vrai que le souverain prend la place du pape ou du pasteur, mais il n'est pas animé par le même esprit de conversion, et il ne prêche par la parole de Dieu en cherchant à sauver les âmes ni à persécuter les récalcitrants. De même que la vocation du pasteur n'était pas de gouverner les hommes par le commandement, de même la vocation du souverain n'est pas de persuader les sujets d'embrasser sa doctrine. On n'embrasse pas le Léviathan. Hobbes réaffirme à maintes reprises la différence entre pouvoir politique et

[14] « Certains d'entre vous se souviendront du bombardement de Bagdad en mars 2003. Le nom de code de l'opération était « Shock and Awe ». La traduction de cette expression qui fut choisie par quelques journaux italiens était « Frapper et terroriser » […] Le même article rappelait un passage de la Bible (Exode, xxiii, 27), commenté dans le célèbre livre de Rudolf Otto, *Le sacré* : « [j]'enverrai ma terreur devant toi, je mettrai en déroute tous les peuples chez lesquels tu arriveras » (*ibid.*). Rudolf Otto dans *Le Sacré* a proposé le terme de « numineux » pour qualifier cette sphère au-delà de l'éthique et du rationnel, qui se présente sous le double aspect d'un mystère effrayant et fascinant.

pouvoir didactique. La définition du Léviathan comme dieu mortel peut en effet s'interpréter comme une nouvelle théologie politique, mais la formule est un oxymore, qui peut donc être lu dans les deux sens : sacralisation de l'État, ou désacralisation du pouvoir. Mais de notre point de vue, c'est plutôt le deuxième sens qui doit être privilégié, si l'on examine l'usage et la signification de la théologie politique chez Hobbes. Reprenons donc l'argument formulé plus haut : Hobbes est à la fois éloigné de Carl Schmitt, et proche à la fois de Varron et de saint Augustin.

Si Hobbes est proche de Varron et de saint Augustin dans sa conception de la théologie civile ou politique, c'est parce que s'il y a une théologie politique chez Hobbes, c'est au sens d'une science qui doit régler quels dieux il faut honorer publiquement, mais précisément il s'agit pour Hobbes d'une partie de la science politique, et cette question est une question politique, qui consiste essentiellement à savoir si les opinions religieuses exprimées publiquement ne remettent pas en cause la paix civile. Or sur ce point, Hobbes est d'accord avec saint Augustin pour considérer que le pouvoir temporel se distingue du pouvoir spirituel, et qu'il ne peut jamais s'autoriser de lui pour justifier son pouvoir. En d'autres termes, pour Hobbes comme pour saint Augustin, lorsque l'on parle de théologie politique à leur propos, on leur fait dire le contraire de ce qu'ils ont dit. Pour saint Augustin, parce que lorsqu'il critique la théologie civile, ce n'est pas seulement pour critiquer les dieux païens au nom du vrai Dieu, chrétien, mais c'est également pour critiquer toute forme de sacralisation du pouvoir, toute religion d'État, dans un contexte ou la conversion des Empereurs au christianisme rend la question évidemment tout à fait importante. Pour Hobbes, parce que lorsqu'il reprend l'idée que le royaume du Christ n'est pas de ce monde, c'est pour affirmer que le pouvoir politique ne peut être qu'un pouvoir temporel, c'est-à-dire qu'il a été créé par les hommes, en un certain temps et un certain lieu, peu importe lequel, et qu'il est soumis à la temporalité, à l'histoire et à la destruction, et qu'il est fragile comme toutes les constructions humaines. Les arguments de Hobbes et de saint Augustin ne sont d'ailleurs guère différents à propos de la question de la conversion des Empereurs romains au christianisme, et Hobbes rappelle que cette sacralisation du pouvoir correspond en réalité à une politisation de la religion, c'est-à-dire à une transformation de la religion en politique. De même les différents conciles œcuméniques qui ont fixé le dogme du Christianisme (la Trinité) ne sont que des actes politiques, qui n'établissent pas tant la vérité d'une croyance que sa reconnaissance politique ou institutionnelle et sa fixation dans le droit.

Autant dire que la charge contre la religion institutionnelle, catholique en

particulier, mais pas seulement, est considérable : aucune croyance et aucune religion ne peut prétendre être vraie, elle ne l'est que pour la conscience de celui qui y reconnaît intérieurement le vrai Dieu, mais la reconnaissance publique de l'orthodoxie d'une croyance est toujours un acte politique et strictement politique. La différence entre Augustin et Hobbes est cependant que pour Augustin, il s'agit d'établir la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, et critiquer les prétentions de toute cité terrestre à se présenter comme la cité de Dieu, alors que pour Hobbes, il est question d'établir que le salut temporel des hommes, grâce aux lois civiles, ne peut être obtenu que si l'on rejette les croyances religieuses hors de l'espace public ou politique, et que l'on subordonne le pouvoir spirituel au pouvoir temporel. De ce point de vue, la théologie est une partie de la politique, et non l'inverse. Dire que le souverain est le chef de l'Église chrétienne dans une république chrétienne, cela ne signifie pas qu'il prononce la messe, mais qu'il veille à ce que les cérémonies publiques du culte ne contredisent pas la loi civile ou ne remettent pas en cause la paix civile, c'est-à-dire en réalité qu'elles ne contredisent pas la loi de nature, qui est pour Hobbes une loi de raison et une loi divine. De ce point de vue, c'est la loi divine comme loi de raison qui est le fondement de la liberté religieuse.

En effet, le souverain ne demande qu'une obéissance extérieure aux principes de la république, et non l'adhésion sincère d'une croyance, contre toute forme inquisitoriale de pouvoir, car il ne pourrait sans contradiction exiger, par exemple du mahométan, de pratiquer le culte de la religion officielle, car cela impliquerait que les chrétiens devraient faire de même dans une république non chrétienne. De manière générale, pour les hérésies, qui ne sont pour Hobbes que des opinions différentes, il faut éviter les excommunications, qui ne sont bien sûr que des actes politiques, reposant sur des conditions politiques, et Hobbes recommande, à propos des hérétiques, de les laisser tranquilles.

3. *Conclusion*

On peut donc dire que pour Hobbes, la religion ne s'oppose pas à la raison (science), mais que l'une et l'autre relèvent de deux domaines distincts. En soulignant cette distinction, l'essentiel était tout d'abord pour nous de montrer que Hobbes était un penseur de la liberté religieuse et de la tolérance, un théoricien de l'État comme condition de compossibilité et de coexistence des

opinions religieuses. On pourra ainsi trouver une trace de *hobbisme* dans l'article X de la Déclaration des droits de l'homme concernant la liberté de religion : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». Ce point est important. Mais il s'agissait surtout pour nous d'aller à l'encontre d'un certain nombre de lectures – comme celle développée par Carlo Ginzburg dans l'article cité – qui, avec des intentions louables, se servent de Hobbes comme d'un moyen pour formuler une critique de l'État moderne comme nouvelle figure du sacré, revêtu des habits de la théologie.

Par ailleurs, un certain nombre de travaux mettant en évidence l'importance de la religion chez Hobbes, se sont intéressés à ses conceptions religieuses, en cultivant le rapprochement avec les grandes doctrines religieuses de la Réforme, ce qui conduit à effacer la figure du Hobbes matérialiste, rationaliste et libre-penseur. Les deux figures ne sont pas incompatibles, et peu importe du point de vue qui est le nôtre dans cette contribution, de savoir quelles furent les convictions religieuses de Hobbes. Du point de vue de la philosophie, c'est-à-dire de la raison et de la science, ce qui est remarquable, c'est que l'État est une construction humaine, faite de raison et de passion. Il est vrai que les hommes peuvent être dépassés par leur création et oublient qu'ils en sont à l'origine, mais c'est aussi ce que nous rappelle Hobbes. Pour cette raison, on ne trouvera dans le *Léviathan* nulle trace d'une mystique du pouvoir ou du corps politique. On a parfois rapproché le *Léviathan* de Hobbes de l'ouvrage de Kantorowicz, *Les deux corps du roi*[15]. En réalité, la tradition étudiée par Kantorowicz, la théologie politique médiévale, est antérieure à Hobbes, et c'est précisément plutôt à cette tradition que Hobbes entend mettre fin, pour opposer à l'idée d'un corps mystique le corps mortel, historique et contingent, de la République, constituée d'une multitude de forces qui ne s'unissent, il est vrai, que dans la représentation, dans une personne politique, mais celle-ci ne peut être étrangère aux forces matérielles qui la constituent.

Enfin, il faut revenir sur l'importance de la définition donnée par Hobbes de la loi de nature. La loi de nature est une loi de raison, et une loi divine. Les termes sont en général utilisés comme synonyme. Cette loi est un précepte, et non un commandement, et donc à ce titre elle relève de la croyance, et non de l'autorité ou de la science. Comment une loi de raison peut-elle être objet de croyance ? Hobbes distingue deux sens de raison. Ainsi, il affirme

[15] E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, trad. J.-P. et N. Genet, Paris, Gallimad, 1989.

que c'est le propre d'un homme sage que de ne pas croire au-delà de ce qui lui semble raisonnable. C'est la raison au sens de prudence ou de raisonnabilité. Et le second sens, c'est celui de la raison comme logos, parce qu'il n'y a pas de raisonnement sans langage, raisonnement qui n'est qu'un calcul (additionner ou soustraire), et qui ne relève pas de la prudence mais de la science. Ainsi, dans l'expression loi de raison, c'est le premier sens qu'il faut entendre. Mais cela n'enlève rien au fait que la loi de raison, qui est « la loi de Dieu indubitable et éternelle », apparaît malgré tout comme une vérité (comme la formule de l'Évangile, ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse[16]). Il ne s'agit pas simplement d'une croyance raisonnable ou de ce qu'il est raisonnable de croire, mais il s'agit d'une certaine forme d'évidence, un principe parfaitement clair pour la raison, qui se distingue des croyances irrationnelles et de la superstition. On peut donc voir dans cette définition de la loi de nature comme loi de raison une marque supplémentaire du rationalisme de Hobbes, pour lequel le divin proprement dit ou la loi divine s'adressent à la raison, et ne peuvent se révéler qu'à elle. La loi divine n'est autre que la raison elle-même lorsqu'elle saisit l'évidence de ses principes, et pour cela, il n'est nul besoin de théologie, mais simplement de science morale. En d'autres termes, Hobbes accomplit cette prouesse de penser la loi divine en se passant de la théologie. Que la science politique prenne la place de la théologie, pourquoi pas, mais il y a dans ce tour de force ou de passe-passe, n'en déplaise à Carl Schmitt, bien autre chose qu'une simple sécularisation des concepts théologiques[17].

[16] « S'il dit qu'il devrait plutôt subir la mort, alors il autorise tous les particuliers à désobéir à leurs princes pour soutenir la religion, vraie ou fausse ; et s'il dit qu'il doit obéir, alors il se permet à lui-même ce qu'il refuse à autrui, contrairement aux paroles de notre Sauveur : *tout ce que vous voudriez que les hommes vous fassent, faites-le leur* ; et contrairement à la loi de nature, qui est la loi de Dieu indubitable et éternelle : *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse* » (*Léviathan*, *op. cit.*, p. 524).

[17] On peut alors en effet admettre que dans la République chrétienne telle que la conçoit Hobbes, la politique est une partie de la religion, au sens où elle suit, tant du point de vue du gouvernant que du gouverné, la loi divine, c'est-à-dire la loi de raison, mais il s'agit bien d'une raison humaine.

Malebranche, Locke, Vico: momenti della riflessione sulla ragione universale

Raffaele Carbone

1. *La concezione della ragione universale in Malebranche*

> Théodore : […] Mais pendant que vous voilà pur esprit, dites-moi, je vous prie, qu'avez-vous découvert dans le pays des idées? Savez-vous bien présentement ce que c'est que cette Raison dont on parle tant dans ce monde matériel et terrestre, et que l'on y connaît si peu?[1]

Il concetto di ragione occupa una posizione centrale nelle opere e nella riflessione di Nicolas Malebranche, tuttavia non è così semplice perimetrarne il campo semantico-lessicale. È certamente utile a riguardo l'analisi lessicografica del termine effettuata da André Robinet nell'articolo pubblicato nel volume del Lessico intellettuale europeo dedicato alla *Ratio*, nel quale il direttore delle *Œuvres complètes* di Malebranche registra non soltanto il significato preponderante del lemma – che si esprime nel binomio ragione umana/ragione divina[2] – ma anche diverse accezioni "minori" ("causa", "motivo", "legge"; un significato argomentativo, fisico, geometrico, giurisprudenziale)[3]. In questo articolo Robinet mette soprattutto in evidenza il «dédoublement 'raison'-'Raison'»[4] che si riscontra alla luce delle correzioni apportate da Malebranche

[1] N. Malebranche, *Œuvres complètes*, sous la direction d'A. Robinet, XXIII tomes, Paris, Vrin/CNRS, 1958-1990, vol. XII, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, édité par A. Robinet, seconde édition, Paris, Vrin, 1976, IIe Entretien, p. 50 [qui e di seguito abbiamo modernizzato l'ortografia dei testi di Malebranche]. In questo articolo citiamo le opere di Malebranche dall'edizione delle *Œuvres complètes* a cura di Robinet. Segnaliamo comunque le seguenti traduzioni italiane dei testi malebranchiani utilizzati: *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, introd. di E. Garin, con una nota di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza, 2007; *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingegno, trad. it. di L. Andrini, Firenze, Olschki, 1999; *Colloqui sulla metafisica e sulla religione*, trad. it. di R. Crippa, rivista da A. De Maria, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999.

[2] A. Robinet, *Raison, Ratio, Logos, Ly, dans l'œuvre de Malebranche*, in *Ratio*, VII Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1994, pp. 439-454, p. 444.

[3] Ivi, pp. 447-449.

[4] Ivi, p. 440.

in alcuni passi delle nuove edizioni delle sue opere (in cui *r*agione diventa *R*agione quando indica la *Ratio* divina) e che trova una sua sistematicità nelle opere della maturità (negli anni '80 del XVII secolo), a cui fa seguito una minor frequenza della grafia con la maiuscola nelle opere tarde (dal *Traité de l'amour de Dieu*, 1697, alle *Réflexions sur la prémotion physique*, 1715)[5]. Con lo sdoppiamento realizzato grazie alla maiuscola, il termine "raison" abbraccia le due sfere della ragione umana e della ragione divina e si inscrive in una teoria dell'unione tra ragione umana e Ragione divina, tra ragione creata e ragione increata[6], nella quale, nondimeno, come a breve illustreremo, l'essere razionale dell'uomo consiste nella sua "partecipazione" alla ragione universale ed eterna, una struttura onto-teologica (con contenuti epistemologici e assiologici) che sovrasta ed è irriducibile al lume naturale della *ratio* umana. L'operazione malebranchiana, peraltro, estendendo il campo della ragione fino a comprendere un orizzonte che Descartes non contemplava, ovvero, con le parole di Martial Gueroult, «transposant la raison cartésienne, purement humaine, dans le Verbe divin, la Raison universelle», modifica profondamente il concetto cartesiano di ragione[7]. Nello stesso tempo, individuando un orizzonte concettuale che collega ragione increata e ragione creata, Malebranche prende le distanze anche dalla tesi di Pascal sui limiti della ragione misurante e finita dell'uomo, considerata dall'autore delle *Pensées* come una facoltà puramente discorsiva che, incapace di comprendere il divino che la trascende, si colloca in una posizione più defilata rispetto al cuore, in grado invece di elevarsi ai primi principi (come spazio, tempo, movimento, numero)[8].

[5] Ivi, pp. 443-444.

[6] Ivi, p. 444.

[7] Cfr. M. Gueroult, *Malebranche I La Vision en Dieu*, Paris, Aubier-Éditions Montaigne, 1955, p. 18. Secondo Gueroult, «[l]a raison humaine étant *ab ovo* identifiée avec le Verbe divin, ou Raison universelle, la distinction entre *veritas rationum* et *veritas rei* n'a plus de sens. La raison humaine n'a plus besoin de rejoindre Dieu pour être assurée d'avoir une valeur objective. *Veritas rationum* et *veritas rei* par définition ne font originellement qu'un, et il n'y a plus qu'un seul ordre: celui de la raison en Dieu» (ivi, p. 24). Come ha scritto Margit Eckholt mettendo l'accento sugli aspetti teologici della questione, «la ragione umana – e precisamente la concreta ragione umana in tutta la sua finitezza e fallibilità – partecipa del mistero divino: essa è capace di conoscere il vero perché, inclusa nell'accadere della Parola, trascende se stessa [Menschliche Vernunft – und zwar die konkrete, menschliche Vernunft in aller Endlichkeit und Irrtumsfähigkeit – partizipiert am göttlichen Geheimnis, sie ist fähig zur Wahrheitserkenntnis, weil sie, einbezogen in das Wortgeschehen, über sich hinausweist]» (M. Eckholt, *Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche: die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Innsbruck, Tyrolia, 1994, p. 134. Traduzione nostra).

[8] Cfr. a riguardo B. Pascal, *Pensées*, in Id., *Pensées opuscules et lettres*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2011, § 142, p. 213; trad. it. *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1967, p. 58. Su questo tema in Pascal cfr. H. Pasqua, *Le coeur et la raison selon Pascal*, in «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, tome 95, n° 3, 1997, pp. 379-394, pp. 386 e 392.

In questo articolo tematizziamo dunque la concezione malebranchiana della ragione universale – dunque della *R*agione –, concezione che permette nondimeno di identificare il campo della ragione umana come partecipazione alla ragione divina, con l'intento di esaminarla poi alla luce delle obiezioni di Locke e delle tracce che se ne ritrovano nel pensiero di Vico.

Nelle *Conversations chrétiennes*, libro pubblicato all'inizio del 1677 tra la *Recherche de la vérité* (1674-1675) e gli *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité* (1678), Malebranche espone la sua teoria dell'unione delle menti alla ragione sovrana in questi termini: «[o]ui, tous les esprits sont essentiellement unis à la souveraine Raison: ils ne peuvent vivre et se nourrir que de sa substance, les Anges, les hommes et les démons mêmes»[9]. La dottrina della ragione universale, infinita, sovrana, che coincide con il Verbo divino, e alla quale sono uniti tutti gli esseri spirituali, costituisce uno dei temi essenziali, dei *leitmotiv* del malebranchismo[10]. In effetti, tra i pensatori della prima modernità, l'Oratoriano è tra quelli che più hanno messo l'accento sulla ragione universale quale struttura ontologica unificante, *medium* attraverso cui Dio e gli esseri spirituali trovano la loro unione[11].

Pur tenendo presente che questo tema è un filo conduttore della riflessione malebranchiana e che è presente in quasi tutti i suoi scritti, in questa sede abbiamo effettuato una selezione dei testi da esaminare e considerato in particolare il X *Éclaircissement* sulla *Recherche de la vérité*, intitolato *Sur la nature des idées*, su cui si focalizza lo stesso Locke nelle sue annotazioni sulla teoria malebranchiana della visione in Dio. Di questo denso *Éclaircissement* ci proponiamo di analizzare questo passo:

[9] N. Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. IV, *Conversations chrétiennes*, publié par A. Robinet, Paris, Vrin, 1959, III, p. 65.

[10] Cfr. ad esempio N. Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. XVII-1, *Pièces jointes. Écrits divers*, publiés par P. Costabel et A. Cuvillier, A. Robinet, Paris, Vrin, 1960, *Réponse à Regis*, II, § 17, p. 295: «[j]e soutiens donc que cette Raison universelle, qui éclaire intérieurement tous les hommes, et qui a pris une chair sensible pour s'accommoder à leur faiblesse, et leur parler par leur sens, est la Sagesse de Dieu même, en qui se trouvent toutes les idées et toutes les vérités: que par elle nous voyons une partie de ce que Dieu voit très clairement: qu'ainsi par elle nous avons avec Dieu et entre nous une espèce de société, et que sans elle il est impossible que les esprits puissent avoir même entre eux le moindre rapport, former quelque liaison, convenir de quelque vérité que ce puisse être».

[11] Va sottolineato che su questo punto si può cogliere anche una traccia del *Lógos* degli stoici. Cfr. É. Bréhier, *Logos stoïcien, Verbe chrétien, raison cartésienne*, in Id., *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, pp. 161-177, p. 162: «Le Stoïcisme a été une prédication du Logos: c'est par le Logos que sont unis les hommes et les dieux, être raisonnables, en vue de qui toutes les autres parties du monde ont été faites, et qui sont les citoyens de cette grande cité qu'est l'univers. […] Le Logos est la loi de l'univers, la loi des cités et la loi morale […]».

> Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connaître la vérité; et les philosophes même les moins éclairés, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine *Raison* qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal* RATIONIS *particeps*: car il n'y a personne qui ne sache du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la Raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette Raison, et qu'on ne se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien; et je suis certain qu'il n'y a point homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres: comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y a une Raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences. Car si la raison que je consulte, n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la Raison que nous consultons quand nous rentrons en nous-mêmes, est une Raison universelle. Je dis quand nous rentrons en nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison que suit un homme passionné […].
> Je suis certain que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires: je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis: il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas; et cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et des lois différentes de celles que je vois: car tout esprit voit nécessairement que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une raison immuable et nécessaire[12].

L'espressione «animal Rationis particeps» non è certo nuova, come Malebranche stesso riconosce: in particolare è frequente in Agostino (*De Trinitate*, libro VII, cap. IV, § 7; *De quantitate animae*, cap. XXV) e si riscontra in Cicerone (*Academicorum priorum*, II libro, VII, 21). Tuttavia, mentre Agostino metteva in luce la trascendenza di ogni verità rispetto alle menti finite, Malebranche pensa che esiste una *lumière* che illumina tutti gli esseri pensanti (uomini, angeli, demoni) e che coincide con la ragione divina a cui tutti gli esseri spirituali sono intimamente uniti. Solo consultando la ragione universale, e non seguendo la propria presunta ragione (ovvero il "particolarismo" delle proprie opinioni e dei propri interessi)[13], è possibile accedere alla verità in campo metafisico, matematico e morale. Questa ragione, pertanto, non è riducibile a nessun particolarismo. Nel X *Éclaircissement* Malebranche sviluppa un'idea che ha esposto nella *Préface* de la *Recherche de la vérité*, dove, richiamando in nota sant'Agostino (*Confessiones*, libro XI, cap. III), afferma che la luce della verità illumina tutti e, evocando a titolo di esempio la condot-

[12] N. Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. III, *De la recherche de la vérité. Éclaircissements*, édité par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1964, pp. 129-130.

[13] Sulla critica malebranchiana del particolarismo cfr. P. Riley, *Malebranche's Moral Philosophy: Divine and Human Justice*, in *The Cambridge Companion to Malebranche*, ed. S. M. Nadler, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 220-261, pp. 226-227, 244, 248-249.

ta di Alessandro Magno verso gli Sciti, scrive: «[…] la voix de la nature, qui ne parle ni grec, ni scyte, ni barbare, lui parlait comme au reste des hommes un langage très clair et très intelligible»[14]. Qui Malebranche pensa probabilmente anche a Descartes, che nel *Discours de la méthode* evoca la luce naturale presente in tutti gli uomini quando osserva che anche i barbari usano la ragione come noi (noi occidentali), se non addirittura meglio di noi[15].

L'Oratoriano insiste però sulla dimensione onto-teologica della ragione universale, fonte ultima delle verità epistemologiche e pratiche, che – va sottolineato – non sono create da Dio, tanto che egli afferma, nel medesimo *X Éclaircissement*, che la ragione universale, pur essendo in Dio, in un certo senso è più indipendente di Dio stesso: questi non può modificarne il contenuto e il carattere normativo, non può che seguirla:

> Mais la Raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même; il dépend d'elle en un sens: il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même: il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même: elle lui est donc coéternelle et consubstantielle[16].

La ragione divina malebranchiana presenta dunque i seguenti caratteri: universalità, infinità, necessità, indipendenza. Essi rispecchiano quelli delle verità (i rapporti di grandezza) e delle leggi (rapporti di perfezione) che essa contiene.

In primo luogo, tali verità sono universali, altrimenti gli uomini non potrebbero intendersi su nulla e ogni comunicazione sarebbe impossibile – la ragione, del resto, è anche la base e il *medium* delle società umane.

[14] N. Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. I, *De la recherche de la vérité. Livres I-III*, édité par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1962, *Préface*, p. 14.

[15] R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées sous la direction de Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1996, vol. VI, *Discours de la méthode*, première partie, p. 2. Un'indagine semantica del lemma *ratio/raison* nel corpus cartesiano è stata realizzata da J.-R. Armogathe, *Sémantèse de ratio/raison dans le corpus cartésien*, in *Ratio*, cit., pp. 403-413. Su un aspetto in particolare della ragione in Descartes cfr. É. Cassan, *La raison chez Descartes, puissance de bien juger*, in «Le Philosophoire», vol. 28, n° 1, 2007, pp. 133-145. Per inquadrare la questione nella più ampia trama delle argomentazioni cartesiane cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll., Paris, Aubier, 1953, riedizione 1991.

[16] N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *Éclaircissements*, cit., p. 131. Come sottolinea F. Alquié (*Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 198), la ragione universale è la ragione di Dio, il Verbo di Dio (in altri termini, la ragione che ci insegna le verità matematiche è la stessa che si è incarnata per la nostra salvezza, ivi, p. 401): in effetti, da un lato, Dio la segue e la consulta, dall'altro, egli non dipende da nulla, quindi non potrebbe a rigore soggiacere a un'entità a lui eteronoma. Sull'equivalenza di Ragione e Verbo cfr. in particolare N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, cit., III, § 2, p. 64: «[…] le Verbe divin, en tant que Raison universelle, renferme dans sa substance les idées primordiales de tous les êtres et crées et possibles».

In secondo luogo, esse sono necessarie: le idee delle cose, le verità e le leggi eterne non possono essere il prodotto della mente di un singolo individuo, un essere pensante limitato e contingente, diverso da altri esseri pensanti. Tali idee hanno una consistenza e certe caratteristiche intrinseche che non permettono di ridurle ad alcuna mente finita; esse devono dunque trovarsi in un luogo che permetta di render conto della loro consistenza e delle loro proprietà: la ragione divina. Quest'ultima, in quanto dimensione dell'essere divino e non quale facoltà della menta umana, è inoltre infinita.

In terzo luogo, i contenuti della ragione universale possiedono il carattere dell'indipendenza: essi non sono creati da Dio né possono essere da lui modificati a suo arbitrio.

Si può ancora notare che in Malebranche, da un lato, la ragione universale è un centro di luce che illumina tutti gli esseri spirituali (gli uomini, gli angeli, i demoni, Dio stesso)[17], dall'altro essa entra in gioco nella definizione dell'essere umano, l'animale che partecipa della *Ratio*: la ragione contribuisce pertanto in maniera decisiva alla caratterizzazione dell'uomo nella sfera dei viventi e degli enti creati. Nella sua relazione alla *Raison universelle* l'uomo (quale soggetto cognitivo finito) si trova però in una condizione di pura ricettività. Eppure in tale condizione egli non deve adattarsi a una normalizzazione eteronoma, che gli si imporrebbe dall'esterno, bensì, come ha scritto Josef Reiter, rivela la sua «apertura trascendentale» (propria di una dimensione umana ridotta idealisticamente alla sua componente spirituale), apertura già sempre compiuta dalla dimensione del Trascendente, l'orizzonte che informa e codifica il pensiero e l'agire umani[18].

[17] Cfr. quanto scriveva Francisque Bouillier: «Cette union des esprits avec Dieu, cette vue en Dieu des idées et des vérités éternelles, voilà ce qu'il [Malebranche] appelle la raison. […] La raison étant le rapport de tous les esprits avec une même source de lumière, avec Dieu lui-même, il n'y a qu'une raison, qui est la raison, la sagesse même de Dieu» (F. Bouillier, *Mémoire sur la vision en Dieu de Malebranche*, extraits des tomes XXI et XXII du Compte-Rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques, Orléans, 1852, p. 22-23). Cfr. anche Id., *Histoire de la philosophie cartésienne*, troisième édition, Paris, Ch. Delagrave et Cie, 1868, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1972, réimpression anastatique, tome II, p. 87.

[18] «In der reinen Rezeptivität des endlichen Erkenntnissubjektes im Verhältnis zur es bestimmenden „Raison universelle" sieht Malebranche freilich keine von außen kommende (heteronome) Normierung, sondern (ganz im Gegenteil) die vom Transzendenten schon je vollbrachte transzendentale Eröffnung der Dimension von Menschlichkeit (in ihrer idealistischen Reduktion auf „Geistigkeit"), den prägenden Horizont menschlichen Denkens und Tuns» (J. Reiter, *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1972, pp. 204-205).

2. *Le obiezioni di Locke alla concezione malebranchiana della ragione universale*

Locke comincia a interessarsi all'opera di Malebranche durante il suo soggiorno in Francia: nel 1676 acquista i due tomi della *Recherche de la vérité*, pubblicati rispettivamente nel 1674 e 1675 a Parigi dall'editore André Palard[19]. Sembra comunque che il filosofo inglese abbia effettivamente letto in modo accurato i due tomi soltanto nei primi mesi del 1685, nel corso del suo soggiorno in Olanda[20].

Nel 1693 Locke redige una memoria – quasi in forma di appunti – in cui, alla luce della seconda parte del terzo libro della *Recherche de la vérité* e del *X Éclaircissement sur la Recherche de la vérité*, esamina criticamente alcuni aspetti della teoria malebranchiana della visione in Dio e della natura delle idee. Questo testo, com'è noto, viene pubblicato postumo, poiché solo nella sua ultima lettera a King Locke toglie il divieto di pubblicarlo. Anthony Collins e Peter King, i curatori dei *Posthumous Works*, lo pubblicano nel 1706 con il titolo, rimasto successivamente invariato, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*[21]. Diversi anni dopo, nel 1732, appare anche un'edizione francese di questo scritto, pubblicata nella seconda edizione della raccolta di alcune opere di Locke[22]. In entrambe queste edizioni, come pure in quelle successive, questo testo non è stato edito integralmente. In particolare non sono stati pubblicati alcuni paragrafi iniziali e un successivo breve passo: si tratta di brani conservati nella versione redatta dal copista di Locke e suo fedele aiutante, Sylvester Brounower[23]. Tali paragrafi – tradotti invece nell'edizione italiana – sono importanti dal punto di vista storico-filosofico giacché rinviano esplicitamente all'opera di Norris, *Reason and Religion*[24]. Norris, com'è noto, è un convinto difensore del pensiero ma-

[19] Cfr. G. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1955, pp. 58 e 243-245.

[20] Cfr. J. Lough, *Locke's Reading during his Stay in France (1675-1679)*, in «The Library», vol. 8, 1953, pp. 229-258. Su Locke e la Francia cfr. inoltre Id., *Locke's Travels in France 1675-1679: as Related in his Journals, Correspondence and other Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

[21] *Posthumous Works of John Locke*, London, Printed by W. B. for A. and J. Churchill at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1706, pp. 139-213.

[22] *Œuvres diverses de Monsieur Locke*, nouvelle édition considérablement augmentée, 2 voll., Amsterdam, chez Jean Frédéric Bernard, 1732.

[23] Cfr. Ms. Locke d 3. Cfr. P. Long, *A Summary Catalogue of the Lovelace Collection of the Paper of John Locke in the Bodleian Library*, Oxford, University Press for the Society, 1959, p. 32; L. Simonutti, *Introduzione*, in J. Locke, *Malebranche e la visione in Dio*, con un commento di Leibniz, Pisa, ETS, 1994, pp. 7-26, p. 13.

[24] J. Norris, *Reason and Religion, or, The Grounds and Measures of Devotion, consider'd from the Nature of God, and the Nature of Man in several Contemplations: with Exercises of Devotion applied to every Contemplation*, 2 voll., London, Printed for Samuel Manship, at the Bull in Cornhil, 1689.

lebranchiano e in particolare della teoria della visione delle idee in Dio[25]. In qualche modo l'esame critico della teoria malebranchiana si intreccia con la *querelle* con Norris, epigono del neoplatonismo di Cambridge, a cui Locke contrappone *An Essay Concerning Human Understanding* e il suo metodo critico per la ricerca dei principi del conoscere[26]. Non a caso, dopo aver esaminato la concezione malebrancheana, Locke formula anche alcune osservazioni sull'interpretazione norrisiana della teoria della visione di Malebranche nei *Remarks upon some of Mr. Norris's Books, wherein he asserts P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God*[27].

Intendiamo ora focalizzare l'attenzione sull'*Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, dove Locke analizza la dottrina della visione in Dio e la concezione dell'origine e della natura delle idee così come Malebranche la espone nella seconda parte del terzo libro della *Recherche de la vérité*. Segnaliamo comunque che alcuni dei temi trattati nell'*Examination* emergono già nello scambio epistolare con William Molyneux, il quale, in una lettera del 1693, scrive a Locke che trova completamente inintelligibili i concetti malebranchiani[28]. In una successiva lettera a Molyneux del 1695 Locke fa riferimento proprio alla sua memoria su Malebranche che analizza criticamente il pensiero del filosofo francese, in un modo che riecheggia e sviluppa il pensiero del suo corrispondente: «I have also examined Pere Malebranche's opinion concerning seeing all things in God, and to my own satisfaction laid open the vanity, and inconsistency, and unintelligibleness of that way of explaining humane understanding»[29].

L'*Examination* considera in particolare il primo capitolo della seconda par-

[25] Sulla lettura norrisiana di Malebranche rinviamo a E. Scribano, *Norris interprete di Malebranche*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, Bologna, Il Mulino 2001, pp. 43-52.

[26] Su Locke, Norris e Malebranche cfr. Ch. Johnston, *Locke's Examination of Malebranche and John Norris*, «Journal of the History of Ideas», vol. 19, n° 4, 1958, pp. 551-558.

[27] I *Remarks* sono stati pubblicati per la prima volta, a cura di Pierre Desmaizeaux, nel volume *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke, never before Printed, or not Extant in his Works*, London, Printed by J. Bettenham for R. Francklin, at the Sun in Fleetstreet, 1720, pp. 153-176.

[28] «I look upon Malbranches Notions, or rather Platos, [as] in this particular perfectly unintelligible; And if you will Ingage in a Philosophick Controversy, you cannot do it with more advantage than in this matter» (Molyneux to Locke, 18 April 1693, in *The Correspondence of John Locke*, ed. E. S. de Beer, 8 voll., Oxford, Clarendon Press, 1976-1989, vol. IV, letter 1622, p. 668).

[29] Locke to Molyneux, 8 March 1695, in *The Correspondence of John Locke*, cit., vol. V, letter 1857, p. 287. Cfr. a riguardo N. Jolley, *Locke and Malebranche. Intelligibility and Empiricism*, in *Locke and Cartesian Philosophy*, eds. Ph. Hamou and M. Pécharman, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 205-218, pp. 206-207. Cfr. inoltre Th. M. Lennon, *The Battle of the Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 175.

te del terzo libro della *Recherche de la vérité*. Qui l'Oratoriano illustra la sua teoria della percezione degli oggetti esterni e il corretto significato filosofico del concetto di idea. A suo avviso, non percepiamo gli oggetti esterni per se stessi, non abbiamo un rapporto diretto con essi; l'oggetto immediato della nostra mente quando percepiamo un corpo esterno è l'idea, qualcosa che è intimamente legato a essa: «Ainsi par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet»[30]. In seguito Malebranche distingue le diverse opinioni sulla percezione degli oggetti esterni, i vari modi in cui è possibile spiegare tale fenomeno, mettendo in luce quelli che sono a suo avviso i punti critici di ciascuna opzione, per poi concludere, seguendo dunque un procedimento per esclusione, che la teoria più soddisfacente è quella della visione in Dio[31]. Va detto che questa strategia di indagine non è quella che si riscontra nelle opere più tarde, come gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, dove il filosofo francese prima afferma che noi percepiamo i corpi non direttamente ma tramite idee che li rappresentano, e dopo argomenta che le idee godono di proprietà quali l'immutabilità, l'eternità, la necessità e l'infinitezza in modo tale che esse possono esistere solo in Dio[32].

Locke mette in discussione la correttezza metodologica del procedimento malebranchiano e l'efficacia in campo epistemologico della sua teoria[33]. Egli

[30] N. Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, cit., liv. III, IIe partie, chap. Ier, § 1, p. 414. Sulle critiche di Locke a Malebranche sono sempre utili le analisi di Richard Glauser, che ha efficacemente focalizzato le differenze fondamentali tra le posizioni dei due filosofi. In primo luogo, per Locke l'unione dell'anima con l'idea non spiega né la natura dell'idea né il meccanismo della percezione. In secondo luogo, anche per Locke gli oggetti materiali non sono uniti alla mente percipiente, ma questa tesi ha nei suoi testi un significato diverso rispetto a quello malebranchiano. Infatti, per il filosofo inglese, che attribuisce (non senza leggerezza, commenta Glauser) a Malebranche un idealismo percettivo, è fondamentale riconoscere la causalità dei corpi sulla mente. Tale rapporto causale corpi-mente presuppone la certezza dell'esistenza dei corpi esterni, e quest'ultima, secondo Locke, si fonda sulla ricezione delle idee particolari nella mente, prodotte dagli oggetti indirettamente, attraverso gli organi sensoriali (cfr. R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle. Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, 1999, pp. 148-150). Anche Steven Nadler contesta le interpretazioni che riducono la teoria malebranchiana della conoscenza a un *perceptual idealism*. Cfr. S. Nadler, *Malebranche and Ideas*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 152-182, in part. pp. 155-157, 162-163.

[31] N. Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, cit., liv. III, IIe partie, chap. II-VI, pp. 418-447.

[32] Cfr. N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, cit., II, § 1, pp. 50-51.

[33] In base al procedimento utilizzato e alle sue premesse, l'argomento malebranchiano è, secondo Locke, un *Argumentum ad ignorantiam*: esso «[…] loses all its Force as soon as we consider the weakness of our Minds, and the narrowness of our Capacities, and have but Humility enough to allow that there may be many things which we cannot fully comprehend, and that God is not bound in all he does to subject his ways of operation to the scrutiny of our Thoughts, and confine himself to do nothing but what we must comprehend» (*An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, in *Posthumous Works of John Locke*, cit., § 2, p. 142; trad. it. cit., § 6, p. 35).

si concentra sulle falle dell'argomentazione dell'Oratoriano nonché sui punti oscuri e sulle affermazioni difficilmente comprensibili che a suo avviso emergono nei testi in cui è esposta la dottrina delle idee e la connessa teoria della percezione[34]. In particolare, Locke si sofferma sulla concezione secondo cui vediamo in Dio le idee degli oggetti – idee che vanno distinte dalle percezioni, che sono modificazioni dell'anima: secondo il ragionamento malebranchiano, io vedo in Dio queste idee per mezzo della mia intima unione con l'Essere supremo in quanto Egli è onnipresente («by my *intimate Union* with God, for he is every where present»)[35]. Se è così, sostiene Locke, io dovrei vedere tutte le idee in Dio, mentre in realtà secondo Malebranche io vedo solo quelle idee che Dio si compiace di svelarmi: in fin dei conti, si può dire che io ho quelle idee che Dio vuole che io abbia, ma non so, alla luce dell'argomento malebranchiano, in che modo si producono in me le idee[36].

Consideriamo ora i paragrafi in cui Locke prende in esame la concezione della ragione universale, così come è esposta da Malebranche nel *X Éclaircissement* sulla *Recherche de la vérité*, in particolare il § 53.

> What he says here of *universal Reason*, which *enlightens* every one, *whereof all Men* partake, seems to me nothing else but the Power Men have to consider the Ideas they have one with another, and by thus comparing them, find out the relations that are between them; and therefore if an intelligent Being at one end of the World, and another at the other end of the World, will consider twice two and four together, he cannot but find them to be equal, *i.e.* to be the same Number. […] If he means, as he says, *p.* 536, that this infinite and universal Reason,

[34] Cfr. ad esempio l'affermazione che Dio è il luogo degli spiriti come gli spazi sono i luoghi dei corpi: «His proof, that *our Souls can see them in God, is because God is most straitly united to our Souls by his Presence, insomuch that one may say, God is the place of Spirits, at Spaces are the places of Bodies*. In which there is not, I confess, one word that I can understand» (ivi, § 25, p. 160; trad. it. cit., § 29, p. 53).

[35] Ivi, § 25, p. 161; trad. it. cit., § 29, p. 54.

[36] *Ibid*. Va detto che Locke non intende propugnare, contro Malebranche, una tesi positiva sulla natura delle idee e sul processo attraverso il quale esse si formano in noi; egli si propone piuttosto di dimostrare che nell'Oratoriano – a parte la concezione secondo cui le idee sono l'oggetto immediato della mente – non si riscontra alcuna tesi positiva difendibile sulle idee. Cfr. a riguardo S. Roux, *De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu*, in *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, études réunies par D. Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014, pp. 78-123, pp. 91-92 (una versione di questo articolo è consultabile online: https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02461594/document). Sulla posizione lockiana cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano/An Essay Concerning Human Understanding*, a cura di V. Cicero e M. G. D'Amico, introd. di P. Emanuele, Milano, Bompiani, 2007 [2004], Book II, Chapter VIII, § 8, pp. 214-215: «[w]hatsoever the Mind perceives in it self, or is the immediate object of Perception, Thought, or Understanding, that I call *Idea* […]». Cfr. anche ivi, Book I, Chapter I, § 8, pp. 38-39, dove Locke afferma che il termine idea è quello più appropriato per designare l'oggetto dell'intelletto quando pensiamo: «[i]t being that Term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the Object of Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by *Phantasm*, *Notion*, *Species*, or whatever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking; and I could not avoid frequently using it».

> whereof Men partake, and which they consult, is the Reason of God himself; I can by no Means assent to it. *First*, Because I think we cannot say God reasons at all; for he has at once a View of all things. But Reason is very far from such an Intuition, it is a laborious and gradual Progress in the Knowledge of things, by comparing one Idea with a second, and a second with a third, and that with a fourth, &c. to find the Relation between the first and the last of these in this Train, and in search for such intermediate Ideas, as may shew us the Relation we desire to know, which sometimes we find, and sometimes not. This way therefore of finding Truth, so painful, uncertain, and limited, is proper only to Men of finite Understandings, but can by no Means be supposed in God; it is therefore in God Understanding or Knowledge. But then to say that we partake in the Knowledge of God, or consult his Understanding, is what I cannot receive for true. God has given me an Understanding of my own; and I should think it Presumption in me to suppose I apprehended anything by God's Understanding, saw with his Eyes, or shared of his Knowledge. I think it more possible for me to see with other Men's Eyes, and understand with another Man's Understanding, than with God's; there being some Proportion between mine and another Man's Understanding, but none between mine and God's. But if this *infinite Reason which we consult*, be at last nothing but those infinite unchangeable Relations which are in things, some of which we make a Shift to discover, this indeed is true, but seems to me to make little to our Author's Purpose, of seeing all things in God; […][37].

Secondo Locke, dunque, la ragione universale su cui insiste Malebranche non sarebbe altro che la capacità umana di mettere a confronto le idee e di scoprire, in tal modo, le relazioni che sussistono tra loro: per cui due uomini, anche se diversi per lingua e cultura, possono cogliere il rapporto che esiste tra 2 volte 2 e 4. Tuttavia, il pensatore inglese non ritiene che la ragione che gli uomini consultano sia la ragione di Dio stesso. In realtà – secondo Locke – di Dio non si può certo dire che ragioni, nel senso in cui parliamo del ragionare e della ragione umani. Infatti, in *An Essay Concerning Human Understanding*, Locke definisce la ragione come quella facoltà tipicamente umana (facoltà che distingue l'uomo dagli animali)[38] attraverso cui l'uomo coglie le idee intermedie tra due idee e le ordina, scoprendo così la connessione che sussiste tra ogni anello della catena per mezzo di cui sono congiunte le estremità[39].

[37] J. Locke, *An Examination*, cit., § 53, pp. 205-207; trad. it. cit., § 59, pp. 96-97.

[38] J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano/An Essay Concerning Human Understanding*, cit., Book IV, Chapter XVII, § 1, pp. 1258-1259.

[39] Ivi, Book IV, Chapter XVII, § 2, pp. 1260-1261. Si ricordi che per Locke la conoscenza è la percezione della concordanza o discordanza fra le nostre idee (ivi, Book IV, Chapter I, § 2, pp. 982-983) e la ragione è la capacità di ricombinare tali idee per fornirci delle conoscenze. Tutte le nostre conoscenze sono costituite da idee, e le idee, secondo Locke, si acquisiscono attraverso le nostre facoltà naturali (sensazione e riflessione). Le verità della ragione sono dunque convalidate tramite mezzi naturali e si distinguono dalle verità di fede, le quali sono avvalorate non per mezzo della sensazione e della riflessione in quanto fonti delle idee in esse contenute, ma perché sono rivelate divinamente (cfr. ivi, Book IV, Chapter XVIII, § 5, pp. 1304-1307). Da questi passi emerge che la ragione per Locke non è un *Logos* universale ma una facoltà della mente umana, come emerge già nel primo testo degli *Essays on the Law of Nature* (1663-1664), dove il filosofo inglese asserisce che la ragione non è un'entità trascendente, ma è piuttosto l'attività dell'intelletto che organizza il discorso e deduce le conclusioni. In questi saggi giovanili Locke

Nell'*Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God* Locke afferma che, avendo una visione simultanea di tutte le cose («he has at once a View of all things»), Dio in realtà non ragiona[40]: la sua conoscenza è in altri termini di tipo intuitivo e totale. Ma il modo di procedere della ragione non è intuitivo e immediato: anche nella memoria su Malebranche Locke sostiene che la ragione consiste nel confrontare un'idea con un'altra e quest'ultima con un'altra ancora e così via, per cogliere il nesso tra la prima e l'ultima idea di questa serie. Questa facoltà conosce le cose attraverso un processo lento, nel corso del quale si realizza un progresso che è appunto graduale e laborioso («[b]ut Reason is very far from such an Intuition; it is a laborious and gradual Progress in the Knowledge of things»)[41]. Tale modo di pervenire alla verità, segnato da incertezze, fatica ed evidenti limiti, è proprio di un intelletto finito, e non può essere attribuito a Dio. Diventa chiaro che, per Locke, è assurdo ritenere che noi attingiamo al sapere di Dio, che consultiamo la sua intelligenza[42]. Va peraltro notato in Locke uno slittamento semantico: Malebranche parla piuttosto di ragione divina, ragione che coincide col Verbo e che contiene essenzialmente l'insieme delle oggettualità matematiche e dei principi basilari della morale; Locke, invece, utilizza non soltanto l'espressione «we partake in the Knowledge of God» ma anche «consult his Understanding», sembra dunque parlare di "intelligenza" di Dio (come emerge in modo ancora più evidente nel brano che segue immediatamente questo appena cita-

distingue la *ratio* intesa come facoltà discorsiva della mente dalla *ratio* come insieme dei principi che regolano l'azione (tuttavia il secondo significato di ragione si coglie all'interno di una tesi secondo la quale la ragione si rivelerebbe in giudizi morali già costituiti e che si allontana dalla concezione che Locke sostiene): «Per rationem autem hic non intelligendum puto illam intellectus facultatem quae discursus format et argumenta deducit, sed certa quaedam practica principia e quibus emanant omnium virtutum fontes et quicquid necessarium sit ad mores bene efformandos; quod ex his principiis recte deducitur id jure dicitur rectae rationi conforme» (*Essays on the Law of Nature and Associated Writings*, the Latin Text with a Translation, Introduction, and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in His Journal for 1676, edited by W. von Leyden, Oxford, Oxford University Press, 2002 [1954], p. 110; trad. it. *Saggi sulla legge naturale*, a cura di M. Cristiani, introd. di G. Bedeschi, Roma-Bari, Laterza, 2019 [1973], p. 4). La ragione, comunque, non è la fonte della legge di natura («legem […] naturae»), essa piuttosto la ricerca e la trova in quanto decretata da una potenza superiore e impiantata nei nostri cuori («a superiore potestate sancitam et pectoribus nostris insitam»); essa non può stabilire per noi delle leggi perché è e resta una facoltà della nostra mente e una parte di noi («nec enim ratio, cum facultas solum animi sit et pars nostris, nobis dare leges potest») (*ibid.*; trad. it. cit., p. 5). Sulle funzioni e sui limiti della ragione come facoltà della mente cfr. anche il secondo saggio degli *Essays*: ivi, in part. pp. 122-124; trad. it. cit., pp. 15-16. Su questi temi negli *Essays* cfr. S. Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Paris, Vrin, 1986, pp. 54-55, e J.-M. Vienne, *Expérience et raison. Les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Vrin, 1991, pp. 95-97.

[40] J. Locke, *An Examination*, cit., § 53, p. 206; trad. it. cit., § 59, pp. 96-97.

[41] Ivi, § 52, pp. 206-207; trad. it. cit., § 59, p. 97.

[42] Ivi, § 52, p. 207; trad. it. cit., § 59, p. 97.

to), accentuando così il senso "soggettivo" del genitivo, cioè il modo di conoscere e il conoscere di Dio.

Dio – argomenta ulteriormente Locke – mi ha dato una mia propria intelligenza, per cui sarebbe pretenzioso sostenere di comprendere qualcosa per mezzo dell'intelligenza divina, ovvero vedere con i suoi occhi o condividere il suo sapere («I should think it presumption in me to suppose I apprehended anything by God's understanding, saw with his eyes, or shared of his knowledge»)[43]. In maniera diametralmente opposta a Malebranche Locke pensa che sia più realistico vedere con gli occhi di un altro uomo, ovvero capire qualcosa attraverso l'intelligenza di un nostro simile, piuttosto che con quella di Dio[44] (d'altro canto, nell'*Essay*, in contrapposizione alla concezione secondo cui la mente umana accede al vero nella misura in cui è unita alla ragione divina, Locke propone il modello della «Candle-light», secondo il quale Dio ha dotato gli uomini di facoltà limitate eppure sufficienti per permettere di conoscere ciò che è utile ai loro scopi)[45]. Infine, se per ragione infinita e universale che gli uomini consultano Malebranche intende le relazioni infinite e immutabili che esistono tra le cose e che conosciamo faticosamente solo in parte, allora – conclude Locke – questo è vero, ma non contribuisce a provare che noi vediamo le cose in Dio[46].

Le critiche di Locke hanno il merito di focalizzare un nodo problematico della teoria malebranchiana della ragione universale, che l'Oratoriano non sembra contemplare. Tale criticità della dottrina è dovuta all'ambivalenza della *ratio* intesa come Ragione o Verbo di Dio, che presta il fianco all'obiezione del filosofo inglese. Da un lato, infatti, essa potrebbe essere intesa come l'organo attraverso cui Dio conosce ogni cosa, dall'altro come una sfera che contiene le idee delle cose e le loro relazioni che sono oggetto delle nostre percezioni. Questa equivocità del concetto di ragione appare paradossalmente in un

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano/An Essay Concerning Human Understanding*, cit., Book I, Chapter I, § 5, pp. 34-35. Scrive Jolley a riguardo: «[…] there is no room in Malebranche's system for any characterisation of reason as a dim candle. Indeed, given the identification of reason with divine Reason, such a disparagement would be blasphemous» (N. Jolley, *Reason's Dim Candle. Locke Critique of Entousiasm*, *in The Philosophy of Locke: New Perspectives*, ed. P. Anstey, London-New York, Routledge, 2003, pp. 179-191, p. 185). Va detto che in questo articolo Nicolas Jolley mette in discussione la tesi di Lennon secondo cui il capitolo XIX del IV libro dell'*Essay*, «Of Enthusiasm», aggiunto nella quarta edizione (1700), sia stato scritto contro Malebranche (Th. M. Lennon, *The Battle of the Gods and Giants*, cit., pp. 169-190). Per una recente discussione della questione, cfr. S. Roux, in *De Malebranche à Locke et retour. Les idées avec ou sans la vision en Dieu*, cit.

[46] J. Locke, *An Examination*, cit., § 53, pp. 207-208; trad. it. cit., § 59, pp. 97-98.

libro che si presenta come un'apologia della dottrina malebranchiana contro le critiche di Locke: la *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke* (1748) di Giacinto Sigismondo Gerdil. In un luogo del testo Gerdil intende confutare in particolare l'interpretazione lockiana secondo la quale Malebranche avrebbe attribuito a Dio la facoltà di passare da una conoscenza all'altra come si riscontra negli uomini. Ora, secondo Gerdil, la definizione della ragione come facoltà di conoscere le relazioni tra le idee muovendo da una conoscenza all'altra non sembra costituire necessariamente l'essenza della ragione. Siccome è possibile conoscere una serie di rapporti in un colpo d'occhio – come fa il buon matematico rispetto al principiante, che solo a fatica conosce, uno dopo l'altro, i passaggi di questa successione –, non dovremmo ascrivere sempre alla ragione tale capacità di conoscere una successione di verità in un colpo d'occhio piuttosto che identificarle una dopo l'altra?[47] È a questo punto che Gerdil si pone una domanda nella quale emergono sia l'aspetto soggettivo-gnoseologico della ragione di Dio sia il suo aspetto oggettivo-contenutistico.

> Pourquoi donc ne peut-on pas appeler raison de Dieu cette sagesse infinie, par laquelle il connait parfaitement toute vérité, cette sagesse, qui comprend toutes les idées, et qui en voit tous les rapports?[48]

Subito dopo, compiendo un'esegesi della dottrina malebranchiana dell'unione tra mente umana e ragione divina, della partecipazione della prima alla seconda, Gerdil lascia apparire piuttosto la seconda caratterizzazione della ragione universale quale dimensione che contiene le idee delle cose e i loro rapporti, i quali costituiscono l'oggetto del nostro conoscere:

> L'Homme participe donc à la raison universelle en ce sens, que l'objet immédiat de sa perception, et de sa connaissance est la raison même de Dieu, en tant qu'elle contient les idées des choses, et leur rapport. Cette faculté d'apercevoir ces idées, et ces rapports, c'est la raison particulière de l'Homme. Chaque Homme a ainsi sa raison particulière, qui lui est propre; et tous les Hommes ont la même raison universelle pour objet immédiat de leur raison particulière[49].

Torniamo ora a Locke ed esaminiamo un interessante paragrafo del Libro IV (cap. XIX, § 4) di *An Essay Concerning Human Understanding*, intitolato «Reason and Revelation».

[47] Cfr. G. S. Gerdil, *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke* […], Turin, Imprimerie royale, 1748, pp. 231-232.
[48] Ivi, p. 232.
[49] *Ibid.*

> *Reason* is natural *Revelation*, whereby the eternal Father of Light, and Fountain of all Knowledge communicates to Mankind that portion of Truth, which he has laid within the reach of their natural Faculties: *Revelation* is natural *Reason* enlarged by a new set of Discoveries communicated by GOD immediately, which *Reason* vouches the Truth of, by the Testimony and Proofs it gives, that they come from GOD. So that he that takes away *Reason*, to make way for *Revelation*, puts out the Light of both, and does much what the same, as if he would perswade a Man to put out his Eyes the better to receive the remote Light of an invisible Star by a Telescope[50].

Qui Locke definisce la ragione come una rivelazione naturale attraverso cui Dio, principio di conoscenza, comunica al genere umano una certa porzione di verità adeguata all'estensione delle facoltà naturali dell'uomo (va detto ovviamente che tra ragione e fede, per Locke, c'è una differenza importante, sia per quanto riguarda la loro fonte – sensazione e riflessione da un lato, rivelazione divina dall'altro – sia per quanto concerne il loro statuto epistemico: il corretto uso della ragione conduce alla conoscenza, la fede conduce soltanto alla credenza[51]). Locke presuppone qui una comunicazione della verità che procede da Dio all'uomo, dunque potrebbe indurre a considerare la possibilità che Dio e uomo condividano, come pensa Malebranche, alcune verità (fermo restando la distanza abissale tra l'uno e l'altro). Inoltre, il filosofo inglese sembra insistere meno – rispetto al posteriore scritto su Malebranche (redatto nel 1695, cinque anni dopo la pubblicazione dell'*Essay Concerning Human Understanding*) – sui caratteri propri dell'intelligenza umana, che certamente procede in maniera laboriosa e graduale, ma conserva una qualche attività. Nel contesto di questo capitolo, e in particolare del paragrafo 4, sottolineando la continuità tra ragione e rivelazione – che è la stessa ragione naturale estesa a un nuovo campo di conoscenze comunicate immediatamente da Dio –, Locke intende mettere in guardia contro l'affrettata pretesa di sbarazzarsi della ragione per affidarsi totalmente alla rivelazione: questo significherebbe spegnere la luce di entrambe[52]. Non a caso, in questo stesso capitolo Locke mostra i limiti dell'entusiasmo e della salda persuasione che lo alimenta; egli afferma che la luce della mente consiste in realtà nell'evidenza della verità di una proposizione – che o è autoevidente o è accolta come vera in virtù della sua chiarezza e della validità degli

[50] J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano/An Essay Concerning Human Understanding*, cit., Book IV, Chapter XIX, § 4, pp. 1316-1319.

[51] Cfr. ivi, Book IV, cap. XI, § 12, pp. 1198-1199: in questo paragrafo Locke dice in modo chiaro che la conoscenza è possibile solo nel campo della ragione e che in materia di fede dobbiamo accontentarci della mera credenza.

[52] Ivi, Book IV, Chapter XIX, §§ 9-12, pp. 1320-1329.

argomenti che la provano[53]. La stessa rivelazione, infatti, afferma il titolo del § 14 di questo capitolo, deve essere giudicata dalla ragione («Revelation must be judged of by Reason»)[54]: in effetti, la ragione deve essere, secondo Locke, il nostro giudice e la nostra guida nell'esame di ogni cosa[55]. Il pensatore inglese insiste dunque sulla capacità della ragione di confermare certi aspetti del contenuto delle Scritture; in sintesi, sostiene che essa può e deve giudicare certe parti di una rivelazione nonché la totalità della rivelazione[56]. Del resto, le stesse Scritture affermano che i santi uomini del passato cercavano segni esterni, al di là della loro certezza interiore, che potessero persuaderli dell'origine divina delle loro rivelazioni. Ciò che la ragione giudica, nei fatti, è se una proposizione pronunciata da qualcuno che ha la pretesa di essere ispirato da Dio sia effettivamente una rivelazione di Dio[57].

Successivamente, in *The Reasonableness of Christianity*, pubblicato anonimo nel 1695, Locke afferma che qualunque cosa debba valere universalmente, come modello rispetto al quale gli uomini devono conformare il loro agire, deve trarre la sua autorità dalla rivelazione o dalla ragione:

> Whatsoever should thus be universally useful, as a standard to which Men should conform their Manners, must have its Authority either from Reason or Revelation. 'Tis not every

[53] Ivi, Book IV, Chapter XIX, § 13, pp. 1328-1329.

[54] Ivi, Book IV, Chapter XIX, § 14, pp. 1330-1331. A proposito della differenza tra le verità di ragione e le verità di fede, Snyder ha scritto: «This does not mean that for Locke the ideas contained in truths of faith do not come from sensation and reflection. They do. That is, we understand truths of faith in terms of ideas that we receive via sensation and reflection. But truths of faith are not formed by reason through the recombination of these ideas. God reveals them, and they are validated in virtue of coming from him» (D. C. Snyder, *Faith and Reason in Locke's Essay*, «Journal of the History of Ideas», vol. 47, n° 2, 1986, pp. 197-213, p. 204).

[55] «*Reason* must be our last Judge and Guide in every Thing. I do not mean, that we must consult Reason, and examine whether a Proposition revealed from God can be made out by natural Principles, and if it cannot, that then we may reject it: But consult it we must, and by it examine, whether it be a *Revelation* from God or no: And if *Reason* finds it to be revealed from GOD, *Reason* then declares for it, as much as for any other Truth, and makes it one of her Dictates» (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano/An Essay Concerning Human Understanding*, cit., Book IV, Chapter XIX, § 14, pp. 1330-1331). Facendo leva sull'affermazione che apre questo brano, cioè che la ragione debba essere nostra guida e giudice ultimo in ogni cosa, e su altri luoghi lockiani, Miklós Vassányi argomenta che la ragione in Locke è uno strumento universale del giudizio e la pietra ultima della verità: desumendo dai testi del filosofo inglese che non si può modificare la natura razionale dell'uomo, per cui la ragione umana stessa è «unchangeable», egli sostiene che in Locke la ragione ha i caratteri dell'universalità e dell'eternità (M. Vassányi, *The Reasonabless of Christianity as an Antitode against Atheism, Deism and Sectarism. A Philosophical Study Concerning Locke's Concept of Reason and Reasonableness as Applied in Theology*, in *Reflecting Diversity: Historical and Thematical Perspectives in the Jewish and Christian Tradition*, edited by P. Losonczi, G. Xeravits, Berlin, Lit Verlag, 2007, pp. 101-128, p. 114).

[56] Va ricordato che nel secondo libro Locke afferma che la luce della Natura («the light of Nature») – ovvero la ragione – e la voce della Rivelazione («the voice of Revelation») sono i due strumenti che permettono di discernere e di comprendere la legge divina (*Saggio sull'intelletto umano/An Essay Concerning Human Understanding*, cit., Book II, Chapter XXVIII, § 8, pp. 640-641).

[57] Ivi, Book IV, Chapter XIX, § 15, pp. 1330-1331.

> Writer of Morals, or Compiler of it from others, that can thereby be erected into a Law-giver to Mankind; and a dictator of Rules, which are therefore valid, because they are to be found in his Books; under the Authority of this or that Philosopher. He that any one will pretend to set up in this kind, and have his Rules pass for authentique directions; must shew, that either he builds his Doctrine upon Principles of Reason, self-evident in themselves; and deduces all the parts of it from thence, by clear and evident demonstration: Or, must shew his Commission from Heaven; That he comes with Authority from God, to deliver his Will and Commands to the World[58].

In sintesi i filosofi che intendono fornire regole per il comportamento umano devono costruire le loro dottrine sui principi della Ragione, in se stessi autoevidenti, e dedurre tutte le parti della loro dottrina da questi, altrimenti devono dimostrare che svolgono questo incarico con delega divina. Anche qui, nondimeno, l'espressione «Principles of Reason» sembra evocare non tanto o non soltanto un carattere procedurale della ragione ma un insieme di principi oggettivi a cui ogni essere razionale può attingere in modo tale da poter formulare in base ad essi determinate norme di condotta.

3. *Vico: dalla ragione di cui l'uomo non è padrone alla «ragion tutta spiegata»*

Prendiamo ora in esame alcuni testi vichiani nei quali il pensatore partenopeo fa allusione a Malebranche a proposito del tema della *ratio*, segnatamente della ragione universale, e delinea la propria visione della ragione[59]. Attraverso un confronto critico col filosofo francese[60], oltre che con altri autori, Vico – che,

[58] J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Edited with an Introduction and Notes by J. C. Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press, Paperback, 2018, Chapter XIV, p. 152. In questo testo Locke non solo sostiene che è ragionevole credere che Dio si è rivelato nelle Scritture ma anche che le Scritture sono vere. In questo stesso testo scrive: «'Tis no diminishing to Revelation, that Reason gives its Suffrage too to the Truths Revelation has discovered. But 'tis our mistake to think, that because reason confirms them to us, we had the first certain knowledge of them from thence, and in that clear Evidence we now possess them» (ivi, pp. 156-157). Cfr. anche Id., *Saggio sull'intelletto umano/An Essay Concerning Human Understanding*, cit., Book III, Chapter IX, § 23, pp. 914-915: «Though every thing said in the Text [Old and New Testament] be infallibly true, yet the Reader may be, nay cannot chuse but very fallible in the understanding of it».

[59] Non effettuiamo qui un'indagine esaustiva sul concetto di ragione in Vico, ma indichiamo e commentiamo alcuni luoghi vichiani al fine di mettere in luce il contributo del filosofo napoletano al dibattito sulla ragione universale. Per una ricognizione analitica dei signficati di *ratio* in Vico in relazione alla tradizione filosofica antica e moderna, rinviamo al sempre utile e denso saggio di G. Costa, *G. B. Vico tra "platonici" e "monastici": il termine* ragione *nella filosofia italiana dal Rinascimento alla* Scienza nuova, in *Ratio*, cit., pp. 325-378

[60] Non rientra nei propositi di questo saggio un esame approfondito della presenza di Malebranche in Vico, ovvero dell'interpretazione vichiana delle dottrine del filosofo francese, che è stata peraltro oggetto di diversi studi. Su tale questione, dunque, rinviamo in particolare ai seguenti lavori: A. Ingegno, *Da Malebranche a Vico*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, 2 voll., a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Roma, Editori Riuniti, 1991, vol. II, pp.

come Locke[61], ha una certa familiarità con alcuni testi malebranchiani – propone una chiave di lettura della *ratio* all'interno della sua precipua riflessione sui rapporti tra Dio e uomo, tra ragione increata e ragione creata.

Nel primo capitolo del *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), dove enuncia il principio della conversione *verum-factum*, Vico ricorda che in latino il termine *ratio* significa, da un lato, il calcolo aritmetico, dall'altro, un elemento essenziale che distingue l'uomo dagli altri animali e lo rende superiore a essi: infatti nel parlare comune dei Romani l'uomo era definito come l'essere che partecipa della ragione.

> Ratio autem iisdem significabat, & arithmeticae elementorum collectionem, & dotem hominis propriam, qua brutis animantibus differt, & praestat: hominem autem vulgo describebant animantem *rationis participem*, non compotem usquequaque[62].

Com'è noto, Vico trova questa definizione in Agostino (sempre nel *De Trinitate*, libro VII, cap. IV, § 7), ma può aver tenuto presente anche Malebranche – con il quale si confronta in questo stesso testo che doveva costituire il primo libro (il *Liber metaphysicus*) di un trittico (gli altri due, dedicati rispettivamente alla fisica e alla morale, non sarebbero stati redatti). In particolare, quando sottolinea che l'uomo partecipa soltanto della ragione ma non ne è il padrone, per cui non ne dispone a suo piacimento, il pensatore napoletano

495-529; B. Billi, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel* De uno universis iuris principio et fine uno, in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y. C. Zarka, Milano, FrancoAngeli, 1993, pp. 208-223; G. Costa, *Malebranche e Vico*, in «Nouvelles de la République des Lettres», n° 2, 1997, pp. 31-44; M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Atti del Convegno, Napoli, 1-3 dicembre 1994, a cura di M. Agrimi, Napoli, Cuen, 1999, pp. 9-46; A. Stile, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, Guida, 2000, pp. 263-286; E. Nuzzo, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 80-91; P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, Firenze University Press, 2002; R. Carbone, *Genesi e decadenza del linguaggio. Segni, parole e società tra Malebranche e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», anno 41, n° 1, 2011, pp. 15-41; G. Cerchiai, *L'«acerrimus Malebrancius». Vico, il* De antiquissima Italorum sapientia *e Malebranche*, in «Laboratorio dell'ISPF», vol. XIV (7), 2017, DOI: 10.12862/ Lab17CRG.

[61] Non esaminiamo qui l'interpretazione vichiana di Locke (e le critiche che il Napoletano indirizza al filosofo inglese), tema che richiederebbe più ampio spazio. Sulla questione rinviamo a G. Costa, *Vico e Locke*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n° 3, 1970, pp. 344-361, e D. Ph. Verene, *Vico's* Reprehension of the Metaphysics of René Descartes, Benedict Spinoza, and John Locke, in *Giambattista Vico: Keys to the New Science: Translations, Commentaries, and Essays*, eds. T. I. Bayer and D. Ph. Verene, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2009, pp. 179-198.

[62] «Inoltre in latino *ratio* stava a significare da una parte il calcolo aritmetico, dall'altra quella specifica caratteristica che distingue l'uomo dai bruti e lo rende a questi superiore: infatti, nella lingua corrente i Latini definivano l'uomo quale essere animato "partecipe della ragione", non padrone di essa» (G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, Cap. I, *De Vero, & Facto*, pp. 14-15).

sembra voler far valere, malebranchianamente, l'irriducibilità della ragione a ogni particolarismo ed evocarne la trascendenza rispetto alla mente umana.

In questo stesso capitolo Vico chiarisce anche perché la mente umana è partecipe della ragione ma non ne è padrona. Egli distingue l'*intelligere* dal *cogitare*: nella lingua latina il primo termine significa «perfecte legere» e «aperte cognoscere»; il secondo equivale ai nostri «*pensare*, *& andar raccogliendo*»[63]. Alla luce di questa distinzione Vico afferma che proprio della mente umana è il pensiero, mentre pertiene alla mente divina l'intelligenza. Dio coglie tutti gli elementi delle cose («omnia elementa rerum legit»), tanto quelli intrinseci quanto quelli estrinseci, perché li contiene e li ordina («quia continet, & disponit»), mentre la mente umana non può mai raccogliere tutti gli elementi («numquam omnia colligat»), deve accontentarsi solo di quelli esteriori: in effetti, essa è limitata ed è costretta a confrontarsi con l'esteriorità delle cose (cioè quelle cose che non sono la stessa mente)[64]. La distinzione sembra emergere se si confrontano i rispettivi verbi qui usati: *lego* e *collĭgo*; certo, entrambi si possono tradurre con «raccogliere», ma il primo può essere reso meglio con «cogliere», che dà l'idea dell'immediatezza dell'atto concettuale divino, mentre «raccogliere» esprime più efficacemente un procedere – quello della mente finita – che richiede tempo e mediazioni (non siamo lontani dalla definizione lockiana di ragione come facoltà che attraverso una serie di passaggi coglie i nessi tra le idee). Vico così conclude: «itaut de rebus cogitare quidem possit, intelligere autem non possit; quare particeps sit rationis, non compos»[65].

Il pensatore napoletano insiste dunque sulla distinzione tra il conoscere divino e il pensare umano. Nel *cogitare* la mente umana deve fronteggiare l'esteriorità degli oggetti del suo conoscere[66]; essa si sforza di conoscere le cose dividendole in parti («homo autem studet dividendo ea scire»)[67]. Dio invece

[63] *Ibid*. (corsivo di Vico).

[64] Ivi, pp. 16-17.

[65] «Cosicché ad essa è concesso pensare alle cose, certo non intenderle; ed è per questo che è partecipe della ragione ma non ne è padrona» (*ibid*.).

[66] Cfr. ivi, § I, pp. 26-27: «Cum igitur scientia humana nata sit ex mentis nostrae vicio, nempe summa ejus brevitate, qua extra res omnes est, & qua quae noscere affectat non continet: & quia non continet, vera, quae studet non operatur; eae certissimae sunt, quae originis vicium luunt, & operatione scientiae divinae similes evadunt, utpote in quibus verum & factum convertantur [Dal momento, quindi, che la scienza umana è nata da un'imperfezione della nostra mente, ossia dalla estrema limitatezza dovuta al fatto che tutte le cose sono al di fuori di essa e che non contiene le cose che aspira a conoscere – e poiché non le contiene, non può rendere vere le cose alle quali si applica –, sono certissime quelle scienze che si affrancano dal loro limite originario e diventano, con il fare, simili alla scienza divina, in quanto in esse vero e fatto si convertono]».

[67] Ivi, § I, pp. 18-19.

conosce ogni cosa per il fatto che contiene in sé gli elementi con cui compone tutte le cose («Deus scit omnia, quia in se continet elementa, ex quibus omnia componit»)[68]. Gli enti creati vengono annichiliti al cospetto di Dio, vero ente, uno, infinito[69]. Pertanto la ragione umana cede il passo e soccombe nei riguardi di Dio in quanto Dio contiene in sé, integralmente a lui presenti, le cose che conosce perfettamente; del resto, mentre la mente umana ragiona e calcola producendo «ratiocinia», Dio opera e produce il mondo[70]. Il riconoscimento dei limiti del *cogitare* umano rispetto all'*intelligere* divino, collegandosi alla critica del *cogito* quale fondamento primo del sapere[71], schiude le porte a una nuova visione dell'uomo e del suo *cogitare*, che non si costruisce attraverso un metodo analitico che ne scompone la struttura in parti e facoltà distinte, ma coglie il *cogitare* stesso quale si costituisce nella relazione tra mente e corpo[72].

Nella prospettiva di ricostruire alcuni momenti della riflessione sulla ragione universale lungo il percorso che porta da Malebranche e Vico, tra i molteplici snodi tematici del *De antiquissima*, segnaliamo, dunque, in particolare la concezione secondo cui l'*intelligere* totale di Dio implica che gli oggetti della conoscenza sono interni a Dio: l'*intelligere* divino quale è delineato da Vico evoca la ragione universale malebranchiana come struttura ontologica che comprende in sé le idee delle cose e che – coincidendo teologicamente con il Verbo – è coeterna e consustanziale a Dio.

Più avanti, nel capitolo VI, Vico critica Malebranche, ma in modo non convincente, giacché propone un'interpretazione erronea della dottrina dell'Oratoriano. In primo luogo, sostiene che l'acutissimo Malebranche («acerrimus *Malebrancius*») accoglie il primo vero («primum verum») di Descartes, cioè il *cogito ergo sum*[73]. Si tratta di un'interpretazione inesatta, di un autentico fraintendimento della teoria malebranchiana, in quanto – com'è noto – la

[68] *Ibid.*

[69] Ivi, pp. 20-21.

[70] «[…] ratio haec humana perit, quia cum Deus habeat intra se quae intelligit, & omnia preaentia habeat; quae in nobis sunt ratiocinia, in Deo sunt opera […]» (ivi, pp. 22-23).

[71] «Atque ex his, quae sunt hactenus dissertata, omnino colligere licet, veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse: ac proinde nostra clara, ac distincta mentis idea, nedum ceterum verorum, sed mentis ipsius criterium esse non possit: quia dum se mens cognoscit, non facit; & quia non facit, nescit genus, seu modum, quo se cognoscit» (ivi, pp. 26-27).

[72] «[…] ego qui cogito, mens sum & corpus: & si cogitatio esset caussa, quod sim; cogitatio esset caussa corporis: atqui sunt corpora, quae non cogitant. Qui quia corpore, & mente consto, ea proprer cogito: itaut corpus, & mens unita sint cogitationis caussa: nam si ego solum corpus essem, non cogitarem; sin sola mens, intelligerem. Enimvero cogitare non est caussa quod sim mens, sed signum: atqui techmerium caussa non est: techmeriorum enim certitudinem cordatus Scepticus non negaverit; caussarum vero negaverit» (ivi, § II, pp. 36-37).

[73] Ivi, cap. VI, pp. 106-107.

celebre formula cartesiana costituisce, per Malebranche, un modo secondario del conoscere, vale a dire la conoscenza per coscienza delle modificazioni dell'anima, che va distinto dalla visione delle idee in Dio per mezzo delle quali conosciamo i corpi, il mondo materiale[74]. In secondo luogo, Vico afferma che, per essere coerente, Malebranche avrebbe dovuto sostenere che la mente umana riceve da Dio non solo la conoscenza del corpo, del quale è mente, ma anche di se stessa, sicché la mente non potrebbe conoscere se stessa se non in Dio («itaut nec se quoque agnoscat, nisi in Deo se cognoscat»). L'essere della mente, infatti, consiste nel pensare, ma – così Vico interpreta Malebranche – è Dio che pensa in me, per cui è in Dio che conosco la mia stessa mente («Mens enim cogitando se exhibet: Deus in me cogitat: in Deo igitur meam ipsius mentem cognosco»)[75]. Questo ragionamento, conclude Vico, avrebbe reso coerente la teoria malebranchiana («[s]ed haec esset Malebrancicae doctrinae constantia»)[76].

In realtà Vico non coglie la complessità della dottrina malebranchiana – forse perché la sua conoscenza dell'Oratoriano si limita a una parte del suo immenso *corpus*. Oltre a spiegare le ragioni per cui l'uomo, finché è legato alla sua condizione mondana, conosce la propria anima (ovvero le sue manifestazioni "esistenziali") soltanto per mezzo del sentimento interiore e non attraverso una visione della sua essenza, Malebranche sostiene chiaramente che l'uomo conoscerà l'idea della sua anima in Dio nella dimensione ultraterrena[77].

È utile qui ricordare anche un'allusione – nemmeno tanto velata – a Malebranche presente nelle *Dissertationes*: discorrendo dell'intersezione di religio-

[74] Cfr. a riguardo l'intero capitolo VII (e in particolare i §§ 3 e 4) della seconda parte del terzo libro della *Recherche de la vérité* (*Œuvres complètes*, cit., vol. I, pp. 448-455). Cfr. inoltre il capitolo VI del sesto libro della *Recherche*, seconda parte (*Œuvres complètes*, cit., vol. II, pp. 369-370).

[75] G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, cit., cap. VI, pp. 108-109.

[76] *Ibid.* Sintetizzando la lettura vichiana di Malebranche, Nicola Badaloni ha scritto: «[…] Vico concorda con Malebranche nella teoria della conoscenza in Dio; ma vorrebbe che l'elemento oggettivo condizionante (Dio) precedesse logicamente l'esercizio della funzione del pensare che è un suo prodotto; ciò significa che il pensare non è un atto originario dell'uomo […], esso è un risultato, un punto di arrivo di una forza oggettiva» (N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 349).

[77] Sulla questione cfr. ad esempio N. Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. X, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, éd. H. Gouhier et A. Robinet, Paris, Vrin, 1959, *Méditation* IX, §§ 15-23, pp. 101-106. Comunque va sottolineato che Vico rimprovera a più riprese all'Oratoriano il primato della conoscenza dei corpi su quella dell'anima. Nella lettera dell'11 ottobre 1729 a Tommaso Russo, egli critica «la corpulenza del P(ad)re Malebrance, che apertamente professa, non potersi spiegare le cose della Mente, che per rapporti, che si prendono da' corpi» (G. Vico, Epistola 62, in *Opere di Giambattista Vico* XI, *Epistole*, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, p. 155. Cfr. anche l'epistola 92 a Muzio Gaeta, ivi, p. 197).

ne, cose umane e filosofia, Vico afferma che «[c]um hominum genere natam hanc rudissimam metaphysicam: homines in Deo audire, videre, sentire omnia. Quod postea metaphysica philosophorum docet homines in Deo ideas rerum omnium intelligere»[78]. La metafisica della comprensione delle cose in Dio costituisce uno sviluppo più maturo e raffinato rispetto alla metafisica grossolana che identifica Dio e le cose, che ritiene che ogni cosa sia Dio[79].

Nelle opere giuridiche, in realtà, Vico fa riferimento a una ragione divina che impregna l'universo della legge. Nel *De universi iuris uno principio et fine uno*, segnatamente nel *De opera proloquim* che precede il Liber unus (*De uno universi iuris principio et fine uno*), egli mette in luce il nesso tra filosofia e giurisprudenza: «[r]atio naturae necessitate, auctoritas iubentium voluntate constat; philosophia necessarias rerum caussas vestigat; historia voluntatis est testis. Itaque iurisprudentia universa coalescit ex partibus tribus: philosophia, historia et quadam propria arte iuris ad facta accommodandi»[80]. Vico afferma che i principi della dottrina civile e della dottrina morale si fondano sulla «divina philosophia», che insegna le verità che riguardano Dio, l'animo umano, la mente, la ragione, che è l'occhio della mente («de mentis oculo nimirum ratione»), e le idee, che ne sono la luce («de eius oculi lumine sive de ideis»); la filosofia divina, inoltre, rafforza e perfeziona la ragione poiché la stimola a riflettere sulla verità e sull'eternità di queste realtà spirituali[81].

Nella parte introduttiva del secondo libro, il *De Constantia jurisprudentis*, Vico riafferma il proposito di dimostrare la coerenza della giurisprudenza attraverso l'intimo nesso tra filosofia e filologia: «[…] ab utraque eius muneris parte in legibus interpretandis, altera rationem aeternam spectare philosophum, altera philologum verba legum expendere»[82]. La *ratio aeterna* qui evo-

[78] «Insieme agli uomini nacque anche questa molto rudimentale metafisica: gli uomini in Dio ascoltano, vedono e sentono ogni cosa. Il che poi viene insegnato anche dalla metafisica dei filosofi quando insegna che gli uomini comprendono le idee di tutte le cose in Dio» (G. Vico, *Dissertationes*, trad. it. di L. Fiorentini, in Id., *Opere giuridiche. Il Diritto universale*, introd. di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, XII, II, § 13, pp. 902-903).

[79] Ivi, III, § 14, pp. 902-903.

[80] «Consiste la ragione nella necessaria naturale concatenazione delle verità, siccome deriva l'autorità dal volere del legislatore. La filosofia ricerca le cagioni necessarie delle cose; la storia ci fa conoscere i vari e successivi voleri; adunque tre sono le parti che concorrono a costituire la giurisprudenza: la filosofia, la storia, ed una certa arte di accomodare ingegnosamente il diritto ai fatti» (G. Vico, *De universi iuris uno principio et fine uno*, trad. it. di C. Sarchi, in Id., *Opere giuridiche*, cit., «De opera proloquium», pp. 22-23).

[81] *Ibid.*

[82] «[…] all'interpretazione delle leggi valgono entrambe le parti: con la prima, il filosofo può osservare la ragione eterna, con la seconda, il filologo valuta le parole della legge» (G. Vico, *Liber alter. De Constantia irisprudentis*, trad. it. di S. Barbera, in Id., *Opere giuridiche*. cit., pp. 350-351).

cata dal pensatore napoletano non sembra però collegarsi direttamente alla ragione universale malebranchiana, piuttosto richiama quell'ordine divino – di matrice stoica e platonica – nel quale la *ratio iuris* si radica e trova un assetto sottratto all'arbitrio e alla contingenza: si tratta di uno *ius divinum* che perde la propria purezza e autonomia per identificarsi con lo *ius naturale* dal punto di vista più strettamente filosofico, quello che rivendica Attico nel *De legibus* ciceroniano (I, 5) ed è citato da Vico in esergo nel *De Uno*[83]. Proprio nel *De Uno* la ragione universale («ratio universa») si rivela come ciò che sempre deve essere considerato nell'interpretazione delle leggi[84]. Qui Vico afferma inoltre: «Iura universaliora Deo propiora. Hinc quo ratio est universalior, propius accedit ad Deum»[85]. Il filosofo napoletano riformula un problema (e ne elabora una soluzione che si radica nel cuore stesso della sua riflessione) che anche Malebranche si è posto e che ha illustrato mettendo in luce la tensione che sussiste tra l'universalità della ragione e il carattere imperativo dell'ordine (cioè la gerarchia di valori inscritta nella struttura stessa del reale), da un lato, e i comportamenti e le "morali" individuali nonché gli svariati usi e costumi collettivi, dall'altro[86]. Anche se la ragione è universale e l'ordine immutabile, Malebranche non ignora la questione della varietà delle abitudini, delle consuetudini e delle leggi, che spesso, poiché gli uomini si lasciano di norma condurre dall'immaginazione e dall'amor proprio piuttosto che dalla ragione, entrano in conflitto con le verità pratiche che essi possono conoscere in virtù dell'unione tra la loro ragione e la ragione divina[87].

Non potendo, come già annunciato, approfondire la complessa questione della lettura vichiana di Malebranche e del confronto tra i due autori, ci limitiamo a rilevare, in estrema sintesi, che, già nel *De antiquissima* e poi nelle opere successive, a differenza del filosofo francese, Vico si interessa meno alla sfera della verità eterna e della ragione universale che a quella del *facere*, della scoperta di cose nuove, dell'umana creazione delle società storiche; ma in questa sfera – così argomenta il Napoletano – non è la ragione il principio operan-

[83] Cfr. F. Lomonaco, *Ragione e diritto prima delle Scienze nuove*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2012, pp. 79-95, p. 81.

[84] G. Vico, *Liber uno. De uno universi iruis principipio et fine uno*, cit., caput LXXXV, pp. 102-103.

[85] «Più sono universali i diritti, più a Dio si avvicinano. E più è universale la ragione, più a Dio si avvicina» (ivi, pp. 104-105).

[86] Cfr. ad esempio N. Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. XI, *Traité de morale*, édité par M. Adam, Paris, Vrin, 1966, I, II, § 7, pp. 31-32.

[87] Abbiamo approfondito la questione nel nostro volume *La Vision politique de Malebranche*, Paris, Vrin, 2018, pp. 167-185.

te originario, bensì l'*ingenium*: quest'ultimo è la facoltà di raccogliere in unità cose diverse e disperse[88], grazie alla quale «homo est capax contemplandi, ac faciendi similia»[89] e alla quale è legata la fantasia, che ne è l'occhio («phantasia […] est ingenii oculos»)[90]. Si è detto che Dio contiene in sé gli elementi con i quali compone ogni cosa e pertanto è onnisciente, mentre l'uomo conosce le cose con gran pena, attraverso la loro divisione in parti in modo tale che il sapere che costruisce è «naturae operum Anatome quaedam»[91]. Si comprende allora quanto l'*ingenium*, quale capacità di cogliere similitudini tra le cose per poi riprodurle, sia fondamentale per l'uomo: questi procede per segmentazione, potendo conoscere le cose solo dividendole in parti[92], eppure, affinché ci sia scienza, deve pur raccogliere in unità ciò che è diverso e disperso.

Alla luce del tema dell'ingegno e del peculiare costituirsi della scienza umana, possiamo ora prendere in esame un passo della *Scienza nuova* del 1744:

> […] come la metafisica ragionata insegna che «*homo intelligendo fit omnia*», cosi questa metafisica fantasticata dimostra che «*homo non intelligendo fit omnia*»; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col transformandovisi, lo diventa[93].

Vico qui sembra voler dire che, intendendo, l'uomo estende razionalmente il suo pensiero alle cose, non intendendo si unisce alle cose, vi si identifica, su un piano non razionale ma emotivo. In luogo del conoscere che presuppone il dualismo natura/mente Vico fa valere un conoscere che si sviluppa sul pia-

[88] «*Ingenium* facultas est in unum dissita, diversa conjugendi» (G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, cit., cap. VII, § III, pp. 118-119).

[89] Ivi, cap. VII, § IV, pp. 128-129. L'ingegno è la facoltà propria del conoscere («*Propria sciendi facultas ingenium*»): attivo nell'uomo fin dalla fanciullezza, quale capacità di osservare cose simili e di riprodurle, esso è la sola facoltà grazie a cui si scoprono cose nuove (*ibid.*).

[90] Ivi, pp. 134-135. Come ha scritto Stephan Otto, se la *ratio* porta ordine in un pensiero che si radica nell'esperienza, è l'ingegno a far da guida all'esperienza, al giudizio e alla ragione: «Solo il proprio ingegno pone l'uomo in grado di fare esperienze *dotate di senso*, facendogli rinvenire ciò che è simile e ciò che è dissimile; solo l'ingegno gli rende anche possibile giudicare similitudini e dissomiglianze. L'ingegno guida anche la *ratio*, quando essa mette ordine in questi passaggi conoscitivi. […] l'ingegno è la forza *commensurante* dello spirito in *tutti* i suoi atti conoscitivi» (S. Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, trad. it. di M. Romano e S. Caianiello, Napoli, Guida Editori, 1992, p. 62). Su questi temi cfr. G. Cacciatore, *Per una critica della ragione poetica: l''altra' razionalità di Vico*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2012, pp. 109-128. Sulla *ratio* e sul *cogitare* vichiani cfr. inoltre l'interpretazione di B. Pinchard, *La raison dédoublée. La fabbrica della mente*, Paris, Aubier, 1992.

[91] G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, cit., cap. I, § I, pp. 18-19.

[92] «Deus scit omnia, quia in se continet elementa, ex quibus omnia componit; homo autemm studet dividendo ea scire» (*ibid.*). Per illustrare questo punto, Vico propone una serie di esempi: tra questi, possiamo qui ricordare che la scienza umana divide l'uomo «in corpus & animum» e nell'animo distingue l'intelletto dalla volontà (*ibid.*).

[93] G. Vico, *Scienza nuova* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, quarta edizione, Milano, Mondadori, 2007, Libro secondo, sezione seconda, capitolo secondo, II, § 405, p. 589.

no del vissuto e nel quale tale dicotomia viene superata. Il che non significa un'abiura della ragione: è noto l'assioma vichiano secondo cui «[l]a filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo»[94]. Poco più avanti Vico esprime in modo esplicito l'esigenza di una cooperazione tra le due sfere: i filosofi devono accertare le loro ragioni con l'autorità dei filologi, come questi ultimi devono «avverare», convertire nel vero, la loro autorità con le ragioni dei filosofi[95].

Il progetto vichiano si propone di indagare la genealogia della natura umana e della vita civile e in questo lavoro non c'è d'aiuto la ragione universale malebranchiana. Infatti – scrive Vico nel *De nostris temporis studiorum ratione* (1708) –, è erroneo applicare alla prassi della vita il metodo di indagine proprio della scienza: i sapienti che valutano i fatti secondo la retta ragione («recta ratione») non si rendono conto che gli uomini, in maggioranza ottusi e sconsiderati, non si lasciano guidare da propositi razionali ma dal desiderio e dal caso. All'applicazione "universale" della ragione, all'identificazione di ragione e realtà, Vico contrappone dunque la capacità di saper coltivare e far uso del senso comune e di perseguire le verosimiglianze[96]. Il senso comune si genera dal verosimile e si pone in posizione intermedia tra vero e falso[97]; esso

[94] Ivi, Libro primo, sezione seconda, X, § 138, p. 498. Cfr. anche Id., *Liber uno. De uno universi iruis principipio et fine uno*, cit., «De opera proloquim», pp. 34-35.

[95] «Questa medesima Degnità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi; lo che se avessero fatto, sarebbero stati più utili alle repubbliche e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa Scienza» (G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., Libro primo, sezione seconda, X, § 140, p. 498).

[96] «Non recte igitur, per haec, quae diximus, ii faciunt, qui iudicandi rationem, qua utitur scientia, in prudentiae usum transferunt: nam ii res recta ratione aestimant, et homines, cum bona ex parte stulti sint, non consilio, sed libidine vel fortuna reguntur: ipsi de rebus iudicant, quales esse oportuerit, et res, ut plurimum, temere gestae sunt. Et cum sensum communem non excoluerint, nec verisimilia unquam secuti sint, uno vero contenti, quid porro de eo homines communiter sentiant, et an iis quoque vera videantur, nequicquam pendunt: quae res non solum privatis hominibus, sed principibus viris et summis regibus et summo vicio datum est, et quandoque maximo damno maloque fuit» (G. Vico, *De nostris temporis studiorum ratione*, in Id., *Opere*, cit., pp. 132-133).

[97] Ivi, pp. 104-105. Questa particolare configurazione e collocazione del senso comune in Vico evoca la *science de l'homme* di cui parla Malebranche nella *Recherche de la vérité*, ad esempio nella *Préface* (*Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 20), e nel *Traité de morale* (cit., Première partie, chap. V, § 17, p. 67). In Malebranche la scienza dell'uomo sembra esser connessa, da un lato, alle scienze basate sull'evidenza e, dall'altro, alle scienze pratiche, che poggiano, almeno in parte, su basi metafisiche. Meno forte è il suo legame con la conoscenza del probabile, che è strettamente soggetto alla volontà e all'opinione mutevole degli uomini: più precisamemte, essa non dipende da loro. Se la conoscenza dell'uomo può consentire di chiarire gli accadimenti e i mutamenti che hanno luogo nei campi della storia, del diritto, della grammatica, dal momento che questi dipendono dall'arbitrio dell'uomo, essa non può però emergere da tali contesti, che, al contrario, la presuppongono. Tutte le scienze che hanno a che fare con l'uomo si nutrono delle nozioni che una scienza dell'uomo attentamente meditata e articolata può fornire loro. Abbiamo approfondito questo tema nel nostro libro *La Vision politique de Malebranche*, cit., pp. 30-35.

resta il criterio operante di Vico in quanto avverte le cose e le verifica certificandole[98]. Non a caso, nella *Scienza nuova* del 1744, com'è noto, egli presenta il senso comune come il perno attorno cui ruota e si determina la volontà fluttuante dell'uomo: «[l]'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che sono i due fonti del diritto naturale delle genti»[99]. Come ha colto Hans-Georg Gadamer, focalizzando l'attenzione in particolare sul *De nostris temporis studiorum ratione*[100], il senso comune non è semplicemente una disposizione generale di cui tutti gli uomini sono dotati, ma anche il senso fondante della comunità («der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet»). In tal modo Vico fa valere non l'universalità astratta della ragione ma l'universalità concreta («die konkrete Allgemeinheit») che costituisce l'unità comune di un gruppo, di un popolo, di una nazione o dell'intero genere umano[101].

Se poi consideriamo un'espressione che è attestata nelle ultime due versioni della *Scienza nuova*, la «ragion tutta spiegata», comprendiamo meglio non solo l'intrinseca problematicità della razionalità nel pensiero vichiano[102], ma anche il carattere proprio delle esigenze filosofiche e dell'itinerario speculativo del pensatore napoletano, che assumono una curvatura ben diversa rispetto a quelli di Malebranche, al di là di certi centri di interesse comuni. Nel § 326 della *Scienza nuova* del 1744 la «ragion tutta spiegata»[103] è presenta-

[98] Cfr. F. Tessitore, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002 pp. 7-33, pp. 24-27. Sul senso comune cfr. inoltre G. Cacciatore, *Giambattista Vico: l'ordine della 'comunità' e il senso comune della 'differenza'*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1999, pp. 191-199; Id., *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 191-210. Su questo tema ci permettiamo di rinviare inoltre a un nostro articolo: R. Carbone, *Difference, Migration, and Cultural Exchange in Vico*, in «Philological Encounters», vol. 5, n° 1-2, 2020, pp. 25-49, pp. 35-41.

[99] G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., Libro primo, sezione seconda, XI, § 141, p. 498.

[100] G. Vico, *De nostris temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., pp. 104-105 e 132-135.

[101] H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, I.1, p. 26. Gadamer spiega che per Vico il *sensus communis* esprime la nostra capacità di cogliere ciò che è giusto e il bene comune («ein Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl»): esso si forma nella vita della comunità e si determina per mezzo delle istituzioni e dei fini della società (ivi, p. 28). Sul nesso tra il senso comune, l'utile e il lavoro cfr. E. Grassi, *The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today*, in *Vico and Contemporary Thought*, ed. G. Tagliacozzo, New York, The MacMillian Press LTD, 1976, vol. I, pp. 163-185, pp. 169-170, 174-176.

[102] È quanto ha rilevato Pierre Girard nei suoi lavori, in particolare in *Modernità e «ragione tutta spiegata» in Vico*, in *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 245-261, pp. 258-261.

[103] Cfr. G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., Libro primo, sezione seconda, CXIV, § 326, p. 540: «L'equità naturale della ragion umana tutta spiegata è una pratica della sapienza nelle faccende dell'utilità, poiché "sapienza", nell'ampiezza sua, altro non è che scienza di far uso delle cose qual esse hanno in natura». Cfr. inoltre ivi, Libro

ta, nella misura in cui realizza «l'équità naturale»[104], come una declinazione operativa della «sapienza», che va intesa nella pregnanza del suo significato biblico, dunque non tanto e non solo nel suo carattere astratto e speculativo ma nel suo rapporto trofico con la vita[105]. Anche se, come indica chiaramente l'espressione stessa, questa ragione è un compimento e un raffinamento dell'umanità[106], essa comporta comunque un certo numero di rischi interni, che si possono riassumere nella tentazione di svincolarsi dalla base collettiva, soprattutto giuridica e politica, in cui essa si ancora, di sottrarsi a un rapporto dialettico col senso comune intorno a cui si costituiscono le società umane. Nondimeno, chi può percepire il pericolo è proprio la ragione: essa, cioè, può dunque riflettere sulla necessità di rifuggire le tentazioni solipsistiche e di tenersi radicata nella dimensione del "comune" senza abbandonare le sue esigenze strettamente epistemologiche[107].

Il progetto di Vico sembra dunque divergere notevolmente rispetto a quello malebranchiano, in primo luogo nella misura in cui fa valere il principio secondo cui conosciamo a fondo solo ciò che abbiamo fatto noi stessi, principio che egli rinnova e rielabora individuando nello studio del processo storico in cui gli uomini agiscono la base di quella conoscenza che è alla loro portata – seppure non viene costruita senza fatica. Nella prospettiva di Malebranche,

secondo, sezione prima, § 394, p. 581 («ragion naturale tutta spiegata»); Libro secondo, sezione quinta, § 633, p. 731 («ragion eterna tutta spiegata»); Libro quarto, sezione terza, § 924, p. 862 («ragion umana tutta spiegata»); Libro quarto, sezione decima, § 972, p. 888 («il diritto naturale della ragion umana spiegata di Grozio, di Seldeno, di Pufendorfio»).

[104] L'equità naturale si distingue dall'equità civile perché, a differenza di quest'ultima, che – scrive Vico citando Ulpiano – non è naturalmente conosciuta da tutti gli uomini, è conoscibile da tutti. L'equità civile riguarda ciò che è necessario alla conservazione della società umana (ivi, Libro primo, sezione seconda, CX, § 320, p. 538).

[105] Illustrando questo concetto, Andrea Battistini scrive: «sapienza non solo astratta e contemplativa, ma concreta, utile per la vita, operativa come nel suo significato biblico» (G. Vico, *Opere*, cit., p. 1543, n. 1 di p. 540).

[106] Cfr. ad esempio G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., Libro secondo, sezione prima, § 394, p. 581: «[i] quali [Grozio, Selden, Pufendorf] in ciò tutti e tre errarono di concerto: incominciandola [la dottrina del diritto] dalla metà in giù, cioè dagli ultimi tempi delle nazioni ingentilite (e quindi degli uomini illuminati dalla ragion naturale tutta spiegata), dalle quali son usciti i filosofi, che s'alzarono a meditare una perfetta idea di giustizia».

[107] È quanto ha sottolineato Pierre Girard nel libro *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la* Scienza nuova, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, in part. p. 65. Cfr. inoltre Id., *Las condiciones y los límites de la racionalidad en la* Scienza nuova, in «Cuadernos sobre Vico», n° 13-14, 2001-2002, pp. 127-138, p. 134: «Así pues, decir que la razón está "tutta spiegata" significa dos cosas: por una parte, que la razón no se confunde con el resultado del proceso de desarrollo sino que constituye el proceso mismo. La razón no puede pues evitarse su propia génesis. Vico se opone así a la concepción cartesiana que no ve en el "desarrollo" de la razón más que la ocasión de caer en el error y en los "prejuicios". Para Vico, el segundo elemento distintivo se refiere al sustrato colectivo de la razón. La razón no está nunca "tutta spiegata" en la soledad del ego, sino en el seno de una comunidad nacional determinada. El último elemento que distingue a la razón viquiana de las concepciones clásicas hace referencia a nuestro entender al riesgo que esta razón afronta cuando está en el punto álgido de su desarrollo».

invece, in posizione chiastica rispetto al punto di vista del *verum et factum convertuntur*, possiamo conoscere in maniera solida e non puramente congetturale ciò che non facciamo, le verità di ordine matematico e i principi basilari della morale inscritti nello spazio della ragione universale. In secondo luogo, se la «ragion tutta spiegata» di Vico si riferisce a un orizzonte collettivo e deve tenersi ancorata al senso comune, in Malebranche la ragione creata deve piuttosto protendersi all'ascolto della ragione increata nella solitudine della meditazione[108]. Non sorprende, pertanto, il fatto che nel Vico della piena maturità si assista in qualche modo ad un'eclisse della ragione universale.

[108] Dal punto di vista epistemologico, si consideri questo passo della *Recherche de la vérité*: «Néanmoins il n'est pas impossible, qu'un homme seul puisse découvrir un très grand nombre de vérités cachées aux siècles passés: supposé que cette personne ne manque pas d'esprit, et qu'étant dans la solitude, éloigné autant qu'il se peut de tout ce qui pourrait le distraire, il s'applique sérieusement à la recherche de la vérité» (N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, cit., livre III, Ière partie I, chap. IV, § 5, p. 411). Dal punto di vista teologico-morale, si consideri invece l'intero percorso delle *Méditations chrétiennes et métaphysiques*.

«Au tribunal de la raison»
Ragione e pregiudizio nel *De l'esprit* di Helvétius

Francesco Toto

Quando si parla di "tribunale della ragione", il pensiero corre immediatamente a Kant, al "tribunale della ragione pura" nel quale la ragione si trova paradossalmente a giudicare sé stessa al fine di tutelare le proprie giuste pretese e tracciare i propri limiti. Questa espressione ha tuttavia, nella Francia del XVIII secolo, una storia lunga e complessa[1]. La sua diffusione è in effetti abbastanza capillare, al punto da lasciare traccia in autori di ogni orientamento: da Malebranche e Bayle a Rousseau e Mably, tra gli esponenti dei Lumi come tra i loro avversari, sotto la piuma dei rivoluzionari come sotto quella dei realisti. Semplificando, gli usi di questa espressione si articolano attorno a due temi principali: ad essere chiamata in giudizio di fronte al tribunale della ragione è ora la religione, o se si preferisce la superstizione, ora istituzioni umane come la proprietà[2] o i governi. Per quanto riguarda il primo di questi temi, si può ricordare la radicalità dell'ateismo espresso nel *Système de la nature*. Al suo interno, D'Holbach afferma che «nei paesi in cui le conoscenze umane hanno fatto qualche progresso e in cui si gioisce d'altronde di una certa libertà di pensiero si troverà facilmente un gran numero di deisti ed increduli»; «contenti di aver messo sotto i piedi i pregiudizi più grossolani del volgo», però, deisti ed increduli non hanno il coraggio di «risalire fino alla fonte, e citare la Divinità stessa al tribunale della ragione», questo essere «nocivo» e «rivoltante»[3]. Per quanto riguarda il secondo tema, può essere curioso citare *Les Peuples et les rois, ou, le tribunal de la raison*, un'"allegoria drammatica" che viene pub-

[1] Per alcune riflessioni sulla funzione teorica di questo "tribunale" e sul modo in cui esso cede il passo a un diverso tribunale, quello dell'opinione pubblica, vedi C. Spector «Les Lumières avant les Lumières: tribunal de la raison et opinion publique», 2009 [http://www.revolution-française.net, consultato il 10 marzo 2020].

[2] Vedi A. de Cournand, *De la propriété, ou la cause des pauvres, plaidée au tribunal de la raison, de la justice et de la vérité*, à Paris (senza editore), 1791, dove in nome del diritto naturale alla proprietà si critica l'ereditarietà delle ricchezze e si rivendica una loro eguale distribuzione.

[3] P. H. Th. d'Holbach, *Système de la nature*, texte établi par J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2008, II, 12, p. 427.

blicata nel secondo anno della Repubblica e nella quale la Ragione entra in scena dapprima per sollevare il velo del dominio di re, nobili e clero, poi per chiamare in giudizio questi flagelli dell'umanità. Prima ancora che il rito si compia, però, il verdetto è già emesso: il popolo, con la sua «forza maestosa», sarà lo strumento «della giusta collera dell'Eterno», gli «orrori della servitù» saranno aboliti, e le teste dei re, questi «grandi scellerati» e «impostori atroci» che rappresentano «l'unica causa dei mali del mondo», rotoleranno infine «nell'immensità del nulla»[4].

Lo scopo del presente lavoro non è neppure lontanamente quello di tracciare la storia di questo *tribunal de la raison*. Molto più modestamente, è quello di indagare la concezione della razionalità presentata da uno degli attori di questa storia, Claude-Adrien Helvétius. Per entrare in argomento mi sembra tuttavia utile citare un'ultima testimonianza di richiamo al tribunale della ragione. È stato recentemente affermato che Helvétius si sforzerebbe «di eliminare interamente la facoltà della ragione e di costruire quella che può essere descritta come una filosofia della pura passione»[5]. Non si tratta, in realtà, di un'imputazione del tutto nuova. Nel suo *Le philosophe moderne, ou l'incrédule condamné au tribunal de la raison*, l'abate Daniël Le Masson des Granges dichiara di difendere razionalmente la religione dall'aggressione portata avanti dagli «increduli dei giorni nostri», quali epicurei, materialisti e spinozisti, che «si attribuiscono il bel nome di filosofi e pretendono di agire unicamente per distruggere l'impero del pregiudizio ed estendere il progresso della ragione», ma in realtà si scagliano contro la ragione stessa[6]. Curiosamente, tra questi increduli Le Masson Des Granges non manca di riservare un posto d'onore a Helvétius, che avrebbe infatti «accumulato tutte

[4] F. Cizos-Duplessis, *Les Peuples et les Rois, ou le Tribunal de la Raison. Allégorie dramatique en cinq actes et en prose*, à Paris, chez Barba, 1793, pp. 36, 34, 33, 36 e 32. Sul teatro del periodo rivoluzionario vedi H. Welschinger, *Le théâtre et la révolution. 1789-1799*, Génève, Slatkine, 1968. Alla radicalità di questi usi antireligiosi e più in generale anti-autoritari se ne contrappongono altri. Si pensi al virulento libello *Les Sottises. M. révoqué par le tribunal de la raison* (senza autore, luogo, editore e data), il cui autore difende la monarchia cercando di rivolgere contro le frange più radicali della rivoluzione i presupposti democratici che esse prendono in prestito da Rousseau.

[5] H. M. Lloyd, *The French Enlightenment Attempts to Create a Philosophy without Reason: The Case of Diderot and the Effect of Helvétius*, in «Intellectual History Review», XXVIII, n° 2, 2018, pp. 271-292, p. 283. Lloyd si riferisce polemicamente a chi, forse con troppa facilità, inscrive Helvétius nella stessa tradizione del razionalismo intransigente spinoziano. Vedi ad esempio J. I. Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton UP, 2010, p. 178: «Solo in Spinoza […] e più tardi in Diderot, Helvétius e d'Holbach, incontriamo l'assoluta, intransigente connessione tra ragione […] e moralità».

[6] D. Le Masson des Granges, *Le Philosophe moderne, ou l'incrédule condamné au tribunal de la raison*, à Paris, chez Despilly, 1759, p. IX. Su Le Masson des Granges vedi il capitolo sugli *anti-philosophes*, in J. I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights. 1750-1790*, Oxford, Oxford UP, 2011, pp. 140-171.

le indecenze e tutti gli orrori che erano stati fino ad allora dispersi nelle diverse opere dei sedicenti filosofi», e non avrebbe risparmiato «né la religione, né i costumi, né la stessa autorità dei sovrani, che fa vacillare in cento maniere differenti»[7]. In particolare, secondo l'abate Helvétius condannerebbe la ragione a tacere di fronte alle passioni[8]. A favore di questo tipo di lettura va detto che nell'opera considerata dall'abate, *De l'esprit*, la nozione di ragione passa effettivamente in secondo piano: non potrebbe essere altrimenti in un contesto teorico nel quale, sul piano cognitivo non meno che su quello pratico, ogni operazione umana è ridotta in ultima istanza alla sensazione, e la ragione – il ragionamento, la ragionevolezza – non può senza esiti dubbi e potenzialmente patologici autonomizzarsi rispetto all'esperienza e alle passioni[9]. Nondimeno, agli occhi del lettore contemporaneo l'accusa rivolta al filosofo parigino può apparire ingenerosa per almeno due ragioni. La prima è che in Helvétius non si incontrano mai prese di posizione radicali ed esplicite come quelle di cui abbiamo avuto un assaggio nel passo di d'Holbach. La seconda è che nei suoi lavori la ragione è tutt'altro che rinnegata, al punto che un luogo strategico come la *Préface*, che presenta l'opera al lettore, non manca di accordarle un ruolo di tutto rilievo[10]. Cerchiamo allora di verifi-

[7] Ivi, pp. 163 e 171. A riprova di questa accusa vengono ripresi e citati, in maniera piuttosto fedele, diversi dei capisaldi del sistema helvéziano, primo fra tutti quello secondo cui «la base dei costumi […] è il piacere, senza escludere quello più sensuale», e questo perché «la sensibilità fisica e l'interesse sono gli autori di ogni giustizia», e «l'universo morale è sottomesso alla legge dell'interesse come lo è alle regole del movimento» (ivi, pp. 165, 163-164)

[8] Ivi, p. 166.

[9] Sulla centralità dell'esperienza vedi J. C. O'Neal, *The Authority of Experience: Sensationist Theory in the French Enlightenment*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 200-203, dove risulta tuttavia questionabile l'inclusione di Helvétius tra i sensisti in opposizione – anche se in continuità – rispetto ai materialisti.

[10] Helvétius presenta *De l'esprit* con queste parole: «In tutto ciò che ho detto, non ho mai cercato che il vero, non solo per l'onore di dirlo, ma anche perché il vero è utile agli uomini. Se me ne sono allontanato, troverò nei miei stessi errori dei motivi di consolazione. Se gli uomini […] non possono […] arrivare a qualcosa di ragionevole se non dopo aver […] esaurito tutte le sciocchezze immaginabili, i miei errori potranno allora essere utili ai miei concittadini: avrò segnalato lo scoglio col mio naufragio» (C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, in Id., *Œuvres complètes*, Paris, Honoré Champion, 2016-, t. I, 2016, p. 34). Una prima cosa da notare è che la ragionevolezza appare qui più come un risultato che come un presupposto: il «qualcosa di ragionevole», conforme a ragione, è l'esito di un percorso erratico, irto di ostacoli. In questa prospettiva a essere utile all'uomo è non solo il ragionevole, ma anche il naufragio che prelude all'approdo. La conformità a ragione, perciò, non appare riducibile all'infallibilità della deduzione, o più semplicemente di un metodo, di una retta via, ma è sempre anche il risultato di una deviazione, di un trionfo sulle avversità. Una seconda cosa da osservare è che la presa di parola ragionevole – o conforme a verità – è non solo utile, vuoi agli uomini in generale vuoi più limitatamente ai concittadini, ma per ciò stesso anche onorevole, e quindi, almeno in qualche senso, virtuosa: come è noto, infatti, l'utile, l'interesse generale o del più gran numero, è per Helvétius il criterio della virtù e la fonte della gloria, del pubblico riconoscimento. In questo modo il filosofo inscrive il tema della ragione, sin da subito, in una duplice problematica. La prima è quella dello statuto della ragione e del suo rapporto con ciò che, soprattutto da parte della religione, ne ostacola la fioritura, vale a dire il pregiudizio e la superstizione. La seconda è quella del suo portato etico-politico. Sul passo citato, e sulla problematica relazione tra verità e utilità, vedi

care se il filosofo sia o meno l'autore radicale denunciato da Le Masson des Granges attraverso una rassegna dei luoghi in cui la razionalità viene più o meno direttamente chiamata in causa, soffermandoci per motivi di spazio sull'aspetto più generale del problema, e rinviando a un'altra occasione l'analisi del suo aspetto etico-politico.

Il testo di Helvétius non offre nessuna definizione del concetto di ragione. Per ricostruire la concezione helvéziana della razionalità la domanda da porsi è perciò non tanto cosa essa sia, quanto quali siano gli usi ai quali il richiamo alla razionalità è assoggettato, le partite che esso è chiamato a giocare. Tuttavia, non bisogna credere che l'assenza di un approccio definitorio autorizzi a mettere tutti gli usi sullo stesso piano. Proprio al contrario, essa impone di prestare attenzione alle strategie testuali all'interno delle quali frammenti apparentemente sconnessi acquisiscono il loro senso. Uno dei casi più interessanti[11], che consente tra l'altro di mettere in evidenza uno dei tratti essenziali della concezione helvéziana della razionalità, è quello della «gente sensata», la cui condotta «non è affatto scaltra, ma è sempre ragionevole»[12]. Di questa «gente» il filosofo dice che «è in generale più felice degli uomini agitati da forti passioni», e questo perché «l'assenza di passioni, intercettando tutti i lumi di cui esse sono la fonte, le fa al tempo stesso evitare tutti gli errori in cui si suole essere precipitati dalle passioni»[13]. Se ci si fermasse alla lettera di questo passo bisognerebbe arrendersi all'idea di un'opposizione tra la ragionevolezza e le passioni, la cui importanza nel pensiero di Helvétius è ben nota[14], e per ciò stesso, paradossalmente, tra la ragionevolezza e i lumi di cui solo le passioni «sono la fonte». Un altro passo ci aiuta però a correggere il tiro. Secondo Helvétius, infatti, «questa gente ragionevole, che si dice vincitrice [delle passioni], dà il nome di passione a dei gusti molto deboli per assicurarsi gli onori del trionfo»: «nei fatti», anzi, «non resiste affatto alle passioni, ma fugge loro»[15]. La sua saggezza, perciò, «non è affatto l'effetto dei lumi, ma di

H. M. Lloyd, *The French Enlightenment Attempts to Create a Philosophy Without Reason*, cit., pp. 8-9.

[11] Per fare un altro esempio, Helvétius afferma che «il primo uso che l'uomo fa della sua ragione è di creare degli dèi crudeli». In questo caso, però, quello mobilitato è chiaramente un concetto estremamente lasco di ragione, equivalente a una generica facoltà di ragionare, di connettere idee. Cfr. C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 522.

[12] Ivi, p. 419.

[13] *Ibid*.

[14] Cfr. P.-F. Moreau, *La Chevelure de Samson. Helvétius et la puissance des passions*, in *Matérialisme et passions*, édité par P.-F. Moreau et A. Thomson, Lyon, ÉNS éditions, 2004, pp. 97-107, e S. Audidière, *L'Épuisement matérialiste de la philosophie des passions dans le gouvernement des positions: la philosophie d'Helvétius*, in *Penser les passions à l'âge classique*, édité par L. Desjardins et D. Dumouchel, Paris, Hermann, 2012, pp. 87-105.

[15] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 442.

un'indifferenza comparabile a un deserto ugualmente sterile in piaceri e in pene». Così, conclude Helvétius, «essi non sono affatto felici»: «l'assenza di sventure è l'unica felicità di cui godono», e non c'è bisogno di dire che si tratta di una falsa felicità[16]. È facile vedere come il secondo passo corregga il primo, in particolare sul rapporto tra ragione e passioni. La felicità precedentemente affermata, infatti, viene ora ridimensionata e in ultima istanza negata. Ci si rende allora retrospettivamente conto che la gente ragionevole è solo «in generale» più felice dell'uomo agitato da forti passioni: quest'ultimo può andare incontro al naufragio, ma unicamente perché la forza delle passioni gli dà il coraggio di percorrere la strada che sola può condurlo alla meta, vale a dire, assieme, ai lumi e a una vera felicità. L'operazione condotta da Helvétius sul corpo vivo del senso comune rivela così la sua natura critica e per così dire dialettica: come la felicità degli uomini ragionevoli si capovolge nell'infelicità del deserto, così la loro ragionevolezza, con la sua fuga da ogni errore che è al tempo stesso una fuga dai lumi, rischia di coincidere con l'irragionevolezza, con la contrarietà alla ragione stessa. Quanto meno, si deve riconoscere che in seno alla ragione si spalanca una frattura, un conflitto: «la specie di ragione che li guida sul mare della vita umana», continua Helvétius, «non fa evitar loro gli scogli che a costo di scartarli senza cessa dall'isola fortunata del piacere», e conclude: «che la ragione ci diriga nelle azioni importanti della vita, lo accetto», ma si dovrebbero comunque abbandonare «i dettagli ai propri gusti e alle proprie passioni», perché chi consultasse esclusivamente la ragione «sarebbe senza cessa occupato a calcolare cosa deve fare, e non lo farebbe mai; avrebbe sempre sotto gli occhi le possibilità delle sventure che lo circondano»[17]. A prima vista pare riproporsi e anzi approfondirsi, qui, il divorzio tra passioni e ragione: in sé opposta alle passioni, la ragione sembra condurre alla paralisi, inaridire la fonte stessa della vita, poterne consentire la fioritura solo ritraendosi, facendo un passo indietro. A uno sguardo più attento, però, ci si rende conto che la ragione che qui pare coincidere con la ragione *tout court* è in realtà la stessa che poche righe prima viene menzionata come una «specie di ragione», e che questa «specie di ragione», a sua volta, è la stessa che compare anche altrove: quella «ragione fredda», ma inevitabilmente destinata allo scacco, che pretende di contrapporsi dall'esterno alle passioni, quella ragione da commercianti che «conclude all'utile» solo disinteressandosi

[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*

dell'«onesto e del rischioso»[18]. Non è quindi la ragione in quanto tale, ma solo questa ragione intesa come «sinonimo del buon senso» tanto vantato da molti, che «merita poco stima», perché «la sua infallibilità apparente non è per lo più che apatia», la sua saggezza «inazione»[19]. A essere portata a termine, con ciò, è una discriminazione tra una ragione fredda, apatica e per ciò stesso malata e a suo modo folle in quella sua infallibilità apparente che la destina invece a un'ineluttabile disfatta, e una ragione sana, quella compenetrata con la passione, e per ciò stesso aperta all'errore, al rischio dello scacco senza il quale non si dà vera felicità. La ragione separata dalla passione coincide con il contrario della ragione: con un desiderio di controllo, di dominio, che spinge il soggetto in preda alla paura a costruire da solo la propria prigione[20].

Se l'assenza di una definizione della razionalità impone grande tatto nel maneggiare i passi che la riguardano, il rapporto tra ragione e passione messo in luce dai riferimenti alla «gente sensata» ha permesso di capire che, contro il suo possibile delirio di onnipotenza, nella concezione helvéziana la razionalità è identificata innanzitutto dai suoi limiti. In qualche modo, la vera ragione è sempre per Helvétius una ragione scettica, aperta al dubbio, alla critica. Da un lato, il mondo è pieno di Ottentotti, che – come ricordava Rousseau nel secondo *Discorso* – cercano di garantirsi almeno una parte della loro originaria imbecillità applicando alle teste dei bambini delle assicelle che ne impedivano lo sviluppo[21]: «gli Ottentotti non vogliono né ragionare né pensare: "pensare", dicono, "è il flagello della vita"»[22]. Dall'altro lato, siamo in qualche misura tutti Madame de Staal, che alla duchessa de la Ferté dice «bisogna confessarlo, cara amica, non riesco a trovare nessuno, al di fuori di me, che abbia sempre ragione»: «ognuno crede di pensare correttamente, e quindi meglio di quelli le cui idee sono contrarie alle sue»[23]. Questi due lati sono in fondo tutt'uno: il rischio al quale siamo costantemente esposti è infatti quello di scambiare

[18] Ivi, pp. 442 e 312.

[19] Ivi, pp. 420-421.

[20] Sulla critica del "buon senso" vedi J.-L. Longué, *Le Système d'Helvétius*, Paris, Honoré Champion, 2016, pp. 110-114, dove si legge, tra l'altro, che il buon senso, per Helvétius, non è «né ragione grossolana né embrione di ragione, ma […] l'antonimo della ragione», «il grado zero dello spirito […] in quanto *negazione* dello spirito […], in quanto *vuoto* di ragione».

[21] J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par J. Starobinski, in Id., *Œuvres complètes*, sous la diréction de B. B. Gagnebin et M. M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard, 1959-1995, vol. III, 1964, p. 142, trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. I, p. 151.

[22] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 233n.

[23] Ivi, pp. 94-95.

per ragione quella che in realtà è una semplice opinione, la quale anche quando per caso si trova ad essere vera è comunque non-pensiero, pappagallesca ripetizione del sentito dire. Consapevole di questo rischio, la ragione non si sottrae alla «fatica dell'esame», e in particolare dell'auto-esame. «La sana ragione», infatti, «sospetta sempre di non aver considerato in un oggetto tutte le sue facce»[24], di essere in errore, al punto che si potrebbe dire che l'unica ragione sana è quella sospettosa di sé, che proprio perché ammette la possibilità di essere sragione si sottopone ai processi dialogici e metodologici di verifica che le impediscono di deragliare. Lo stesso Socrate, esprimendo l'auspicio di «non obbedire mai se non alla ragione, il migliore dei consiglieri», può affermare di non sapere altro se non di «non sapere nulla», e che «chiunque ascolta la ragione», perciò, «è non solo sordo ai cattivi consigli, ma pesa [tutto] sulla bilancia del dubbio»[25]. Pesare tutto su questa bilancia significa non accettare nessuna prescrizione esterna, rifiutare ogni autorità che non abbia superato il libero esame della ragione: obbedire alla ragione, che non comanda ma consiglia e lascia quindi la piena libertà di eseguire o non eseguire, significa in realtà non obbedire propriamente a nessuno, liberarsi da ogni soggezione. Inoltre, poiché la strada dell'autonomia della ragione è inseparabile da errori e da dubbi, ogni volta che «le passioni non offuscano i lumi della ragione» l'uomo saggio «sarà tanto più indulgente quanto più sarà illuminato», e «il suo amor proprio non si manifest[erà] affatto in una maniera insultante», perché il saggio accompagna sempre le proprie opinioni da «espressioni di dubbio […], come queste frasi: io credo […]; questo è il mio avviso; questi sono i motivi sui quali mi fondo, ma non adottate niente senza esame, etc.»[26].

Per questo stesso motivo, il saggio ammette volentieri che la potenza della ragione non è infinita. In primo luogo, per Helvétius non tutte le questioni possono essere decise per via meramente razionale. Riguardo al difficile problema metafisico della natura spirituale o materiale del pensiero, come riguardo a «un'infinità di altri» problemi, concede ad esempio che «se la chiesa non avesse fissato la nostra credenza su questo punto» e si dovessero seguire «i soli lumi della ragione» non si potrebbe arrivare a nessun'altra conclusione se non che «nessuna opinione è suscettibile di dimostrazione», essendoci ragioni pro e contro entrambe le tesi[27]. In questo stesso senso, non ha neppure

[24] Ivi, p. 417.
[25] Ivi, p. 415.
[26] Ivi, pp. 122 e 417-418.
[27] Ivi, p. 54. Può essere interessante notare che una delle ragioni di questo necessario scetticismo è la consapevo-

problemi ad ammettere che i fatti costituiscano «armi di una tempra più forte dei ragionamenti»[28]. In secondo luogo, i limiti della capacità conoscitive della ragione sono affiancati da quelli delle sue chances di diffusione. In generale, infatti, «gli uomini sono più docili all'opinione che alla ragione, che, in ogni caso, ci imporrebbe la fatica dell'esame», e accettano perciò «indifferentemente […] tutte le idee vere o false che si vengono loro presentate»[29]. È per questo che, «portato dal flusso dei pregiudizi ora alla saggezza ora alla follia, ragionevole o folle per caso, lo schiavo dell'opinione è sempre insensato agli occhi del saggio, tanto quando sostiene una verità che quando avanza un errore»[30]. La ragione rischia di essere ovunque straniera, di passare per folle agli occhi dei folli. È questo il destino del filosofo che cercasse di convincere i buoni mussulmani dell'infondatezza della loro fede, dove è chiaro che Helvétius nomina i mussulmani a titolo di esempio, e quello che dice si applica indirettamente anche all'Europa cristiana. «Qualunque ragione il filosofo adducesse alla propria incredulità, non otterrebbe la reputazione di saggio ed onesto […] se non divenendo o abbastanza imbecille da credere cose assurde, o abbastanza falso da fingere di crederle»[31]. Se poi «nella sua condotta non seguisse che i lumi della ragione, questo saggio passerebbe universalmente per folle»: «invano fonderebbe le sue opinioni sulle dimostrazioni più forti»[32]. Questo riconoscimen-

lezza del non meno necessario condizionamento che le idee di ognuno subiscono da parte delle società particolari in cui si vive: «le nostre idee sono, se oso dirlo, delle conseguenze […] necessarie delle società in cui si vive» (ivi, p. 123). Su questo condizionamento, e sul modo in cui esso tuttavia non sfocia in un "riduzionismo" simile a quello espresso dal Marx e dallo Engels dell'*Ideologia tedesca*, vedi H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Elenbach-Zurich, Eugen Rentsch, 1961[2], eng. trad. *Truth and Ideology*, Berkley, California UP, 1976, pp. 31-33.

[28] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 134.

[29] Ivi, p. 236.

[30] Ivi, p. 237.

[31] Ivi, p. 89.

[32] Ivi, p. 182. Vale la pena proseguire nella lettura del passo: «toutes les nations seraient, à son égard, comme ce peuple de bossus, chez lequel, disent les fabulistes Indiens, passa un dieu beau, jeune et bien fait. Ce dieu, ajoutent-ils, entre dans la capitale; il s'y voit environné d'une multitude d'habitants; sa figure leur paraît extraordinaire; les ris et les brocards annoncent leur étonnement: on allait pousser plus loin les outrages, si, pour l'arracher à ce danger, un des habitants, qui sans doute avait vu d'autres hommes que des bossus, ne se fût tout-à-coup écrié: Eh! Mes amis, qu'allons-nous faire? N'insultons point ce malheureux contrefait: si le ciel nous a fait à tous le don de la beauté, s'il a orné notre dos d'une montagne de chair; pleins de reconnaissance pour les immortels, allons au temple en rendre grâces aux Dieux» (ivi, pp. 182-183). Si può notare che in questa favola il filosofo viene implicitamente paragonato a un «bel Dio», Dio che però proprio a causa di questa sua bellezza deve essere oggetto di ingiurie, e al limite persecuzioni, o almeno di svalutazione. Si può anche notare che il riferimento alla riconoscenza per gli dèi immortali identifica l'ostacolo che la filosofia si trova di fronte con l'inganno o almeno l'illusione della superstizione religiosa. Va però soprattutto osservato, qui come altrove, il riferimento alla forza delle dimostrazioni: sebbene questa forza appaia comunque insufficiente a convincere i più, essa rende comunque difficile accettare la tesi secondo la quale in Helvétius la scelta di ridurre ogni pensiero a sensazione impedirebbe di pensare cosa possa essere e come possa essere formato un giudizio vero (H. M. Lloyd, *The French Enlightenment Attempts to Create a Philosophy without Reason*, cit., p. 282).

to della parziale impotenza della ragione non lascia tuttavia senza speranze. «Ogni volta che non è accecato da qualche pregiudizio o superstizione», infatti, il pubblico «è, senza rendersene conto, capace di fare su ciò che lo interessa i ragionamenti più fini»[33]. Quella che in un primo momento appariva come una resistenza generalizzata degli uomini alla fatica della ragione e all'autonomia di pensiero, legata quasi a una tara congenita, appare ora come l'esito di un ostacolo esterno: i limiti della ragione non sono solo quelli intrinseci, legati alla sua stessa natura, alla sua finitezza e fragilità, ma anche e forse soprattutto quelli che le vengono imposti da pregiudizi e superstizioni, da quella "fissazione" dogmatica delle opinioni che si oppone al loro libero esame e alla loro libera circolazione. Rileggendo i passi già citati ci si rende conto che tutto il discorso sullo statuto della ragione è costruito appositamente per fungere da supporto a una polemica contro il pregiudizio e la superstizione religiosa. Il Socrate che esprime l'auspicio di non dover mai obbedire se non alla religione è una vittima del fanatismo religioso. La fissazione dogmatica della credenza in una sostanza pensante immateriale impedisce il libero esame dei pro e dei contro da cui questa convinzione potrebbe essere scossa. L'accusa di follia e il rischio di persecuzioni destinano il filosofo che tenta di seguire la sola voce della ragione o alla falsità o allo scacco. Occorre allora passare dal piano dello statuto della ragione a quello del suo rapporto con la sragione, vale a dire, se non proprio con la religione, almeno con la superstizione.

Affrancati sin dall'infanzia da ogni paura e per ciò stesso «meno superstiziosi degli altri greci», gli Spartani non esitavano a citare «la loro religione al tribunale della ragione»[34]. Questo passo adotta implicitamente la posizione epicurea secondo la quale la religione origina dal terrore[35]. Non è tuttavia chiaro se a essere segnata da questa origine sia la religione come tale o la sola superstizione: la religione degli Spartiati viene citata al tribunale per essere depurata dai suoi aspetti superstiziosi o per esservi condannata in blocco? A dire il vero, Helvétius presta grande attenzione a distinguere la religione dalla superstizio-

[33] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 127.

[34] Ivi, p. 345

[35] L'influenza dell'epicureismo su Helvétius è spesso data per assodata, ma raramente assunta a oggetto di analisi. Già J.-M. Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Librairie Germer Baillière, 1878, p. 267, richiamava tuttavia l'attenzione sul fatto che nella Francia del XVIII secolo Helvétius fu il rappresentante più influente dell'epicureismo. Nel capitolo dedicato a Helvétius (ivi, pp. 238-266) non si affronta però l'influenza esercitata sul filosofo dalla critica epicurea della religione. Più recentemente, vedi P. Force, *Helvétius as an Epicurean Political Theorist*, in *Epicurus in the Enlightenment*, ed. by N. Leddy and A. Liefschitz, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, pp. 105-118.

ne, a sottolineare cioè la possibilità di una religiosità aperta ai lumi e conforme a ragione. «Qualunque cosa si dica dei secoli d'ignoranza», sostiene ad esempio, «non ci si potrà mai convincere che siano stati favorevoli alla religione; non lo sono stati che alla superstizione»[36]. Quando parla delle «crudeltà [nelle quali] ci precipita il barbaro e fanatico attaccamento alle nostre opinioni», o quando se la prende contro i popoli «furiosi» che vogliono «purgare la terra dai suoi errori, illuminare o sterminare le nazioni, che al loro cospetto devono essere […] colpite o dal terrore o dalla luce», si può credere che il bersaglio polemico sia il fanatismo della superstizione, che si illude di essere portatore di verità e di lumi, e non la religione[37]. In effetti, in diversi contesti il filosofo sembra prendere le parti di una religiosità autentica, che è compatibile con la tolleranza e trova anzi nel pluralismo la garanzia della sua purezza, contro una religiosità corrotta coincidente con il contrario della vera religione. Coerentemente con il sano scetticismo della ragione invita ad esempio il «devoto fanatico», il quale condanna ogni opinione che non sembri conciliarsi con i principi della religione, a domandarsi se è davvero sicuro che quest'opinione sia «realmente inconciliabile» con i dogmi della sua religione, e gli ricorda come Galileo sia stato «indegnamente trascinato nelle prigioni dell'inquisizione», ma in seguito teologi felicemente illuminati abbiano «accordato i principi di Galileo con quelli della religione»[38]. Allo stesso modo, ricorda che «quasi ovunque, il vangelo, gli apostoli e i Padri predicano la dolcezza e la tolleranza, San Paolo e San Crisostomo dicono che un vescovo deve adempiere al suo mandato vincendo gli uomini con la persuasione, e non con la costrizione», e che non c'è dubbio, perciò, che «l'intolleranza costituisce, cristianamente e politicamente, un male»: «non è con spade, dardi, prigioni, soldati, e infine a mano armata, che si insegna la verità, ma con la voce della persuasione», e in realtà «non si ricorre alla forza che in mancanza di ragioni»[39]. Ci si può domandare, qui, non solo quali siano le caratteristiche di questa religiosità illuminata, disposta a scendere nell'arena delle ragioni e delle contro-ragioni e per ciò stessa umana, tollerante, ma anche se essa costituisca davvero l'ultima parola di Helvétius o non piuttosto qualcosa di simile a un buon compromesso.

Prendendo il problema alla lontana, è interessante ricordare come il filosofo parli per lo più di religione a partire da esempi esotici. Coerentemente

[36] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 163n.
[37] Ivi, pp. 185 e 321.
[38] Ivi, pp. 406-407.
[39] Ivi, pp. 191-192n. Sulla critica dell'intolleranza vedi J.-L. Longué, *Le système d'Helvétius*, cit. pp. 374-382.

col dispositivo scettico, riporta spesso esempi tesi a spiazzare il lettore, a costringerlo a volgere su di sé lo sguardo che gli sarebbe rivolto da popolazioni lontane, a relativizzare le proprie convinzioni attraverso questo rapporto con l'alterità. Helvétius agisce così in maniera analoga a quella del tartaro che, dopo aver viaggiato nelle terre dei Lapponi, torna a casa e racconta le sue avventure al Grande Lama: quando quest'ultimo accusa i lapponi di credulità, di bizzarria e di follia, il tartaro gli fa presente che c'è «qualcosa di ancora più strano: che i Lapponi, così ridicoli coi loro stregoni, non ridono della nostra credulità meno di quanto tu ridi della loro»[40]. Attraverso questa tecnica, in particolare, ci costringe a interrogarci sull'ostilità della nostra religione al piacere, anche sessuale[41]. Come «i Tonchinesi trovano gli europei ridicoli per il fatto di non avere che una moglie; non capiscono come, tra noi, degli uomini ragionevoli credano di onorare Dio con un voto di castità», così presso l'isola di Formosa «ebbrezza e impudicizia sono atti religiosi»: «le voluttà sono figlie del cielo […], goderne è onorare la divinità»[42]. Lo stesso dispositivo straniante, per fare un altro esempio, costringe a sospendere la nostra fede nei miracoli. Il filosofo che per ipotesi fosse trasportato a Costantinopoli sarebbe preso per folle, lo sappiamo, se cercasse di convincere i buoni mussulmani che, di fronte a «prodigi ridicoli agli occhi della ragione meno esercitata», «c'è sempre da scommettere più per una menzogna che per un miracolo», e «credervi troppo facilmente è meno credere a Dio che a degli impostori»[43]. Che l'esotismo di Helvétius sia un modo indiretto di parlare del cristianesimo, volto ad aggirare la censura, è chiaro a tutti, e potrebbe essere provato a partire dalla storia redazionale del testo e dall'analisi delle varianti. Il risultato di questo spiazzamento dello sguardo, infatti, è quello di spingerci a vedere nei nostri teologi i più stretti parenti del «teologo cinese che prova le nove incarnazioni di Wisthnou» o di quello mussulmano che, seguendo il corano, «sostiene che la terra sia portata da un toro sulla punta delle corna»[44]. Ci si può ancora domandare se a cadere nel ridicolo, agli occhi della «ragione la meno esercitata», siano solo gli aspetti più estrinseci della religiosità in generale, e del cristianesimo in particolare, oppure la religione stessa. Già a questo livello, però, è manifesto che il riferimento alla men-

[40] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 183.
[41] Vedi in questo senso J.-L. Longué, *Le système d'Helvétius*, cit., pp. 316-318.
[42] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., pp. 143 e 144.
[43] Ivi, pp. 494 e 88.
[44] Ivi, p. 400.

zogna e all'impostura rinvia a una posizione radicale, volta a decostruire i fondamenti stessi della religiosità[45].

Quando il Tartaro racconta al Grande Lama che, come lui ride della credulità dei Lapponi, questi ridono della loro, il Lama lo accusa di mettere sullo stesso piano la sua religione e l'assurdità straniera, e quindi di empietà e blasfemia. Prima di ricevere l'assoluzione del Lama, però, il Tartaro gli rivolge un invito. «Con il tuo riso», gli dice, stai ben attento a non «incitare i tuoi sudditi a fare un uso profano della ragione»: «se l'occhio severo dell'esame e del dubbio si estendesse a tutti gli oggetti della credenza umana, chissà se il tuo stesso culto sarebbe al riparo dagli scherzi dell'incredulità»[46]. Il riso del Grande Lama è contrario alla ragione non perché ridicolizza la credulità dei lapponi, ma perché non giunge fino a ridicolizzare la propria. Al tempo stesso, esso rischia di essere l'anticamera della ragione, un embrione mutilato di razionalità: ridere degli altri, anche se non di sé, potrebbe essere il primo passo verso il riso universale della ragione, aprire le porte a un diritto di critica che potrebbe spazzare via ogni dogmatismo. L'aspetto più interessante del discorso rivolto dal tartaro al Grande Lama è però un altro, perché non può far sentire alla sua nazione «il ridicolo di cui essa si copre agli occhi della ragione»[47] senza portare allo scoperto l'origine nascosta del problema teologico. «È al talismano di una cieca credenza», alla «sottomissione intera ai tuoi dogmi», prosegue, «che tu devi […] la tua potenza sulla terra»: chi può assicurarti che i lama sottomessi alla tua potenza ti eleveranno un giorno degli altari in tutte le parti del mondo, se ti viene a mancare «il soccorso della credulità umana», e se il libero esame, «sempre empio, finisse per scambiare i lama per degli stregoni lapponi»[48]? Ammettendo che la religione del Lama sia rappresentativa di tutte le religioni particolari[49], che nel loro reciproco dileggio finiscono per apparire ugualmente risibili agli occhi della ragione e del suo «uso profano», sorge il dubbio che ogni religione, con la cieca credenza o credulità che essa esige, sia in realtà un'impostura, e come tale un dispositivo di potere.

[45] È a partire da questo riferimento che Kh. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1959, p. 198, può sostenere che per Helvétius la religione non è che il risultato dell'ignoranza e dell'inganno.

[46] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 183.

[47] *Ibid*.

[48] Ivi, pp. 183-184.

[49] L'apologo è del resto introdotto come illustrazione di una tesi dal valore generale: «ci sono, in ogni paese, […] pochi uomini che riconoscano in loro stessi il ridicolo di cui accusano lo straniero» (ivi, p. 183).

Tutti i passi che si rifanno al modulo libertino del complotto puntano in questa direzione. In alcuni casi la manipolazione è evidentemente orientata a fini particolaristici. In Abissinia, si impiega ogni cura per rinsaldare le credenze «di questi ciechi e zelanti esecutori delle volontà del principe», per far smarrire «la ragione nelle tenebre della fede mussulmana» con un'«educazione adatta a formare dei fanatici»: si prendono dei giovani, li si trasporta nel deserto, li si indottrina, e poi, dopo averli drogati, li si conduce nel sonno dalla loro triste dimora in un boschetto dove donne bellissime si prenderanno cura dei loro piaceri[50]. In altri casi l'inganno viene operato a fin di bene, ma costituisce comunque un esercizio manipolatorio di potere, e finisce per degenerare ironicamente in tragedia. È il caso della religione degli Incas: il saggio fondatore del loro impero si presentò ai peruviani come figlio del Sole e con questa «menzogna», «troppo utile in questo Stato nascente per poter essere considerata altrimenti che virtuosa», riuscì ad imprimere ai selvaggi il rispetto per la legislazione[51]. Col tempo, però, il legislatore avrebbe dovuto essere sufficientemente umile da dichiarare la propria menzogna: il desiderio di potere glielo impedì, e così la fede nella divinità del potente finì per impedire ogni riforma, per opporsi quindi alla felicità del popolo e aprire le porte ai conquistatori europei. Sulla stessa linea si situa il caso della repubblica dei castori, la cui storia viene raccontata da un principe illuminato all'imam che vuole convincerlo a concedere ai suoi sudditi i «lumi del Corano»[52]. Per limitare i crimini, il senato dei castori decide di imitare gli uomini e di introdurre una divinità che ricompensi i buoni e punisca i cattivi. «Ecco la religione stabilita, e i castori vivere come fratelli. Ciò nonostante, presto si leva una grande controversia. […] La disputa si scalda; il popolo si divide; si viene alle ingiurie; dalle ingiurie ai colpi; il fanatismo suona la carica […]: la guerra civile si accende, e la metà della nazione è sgozzata»[53]. Questi casi di religiosità originariamente utile ma

[50] Ivi, pp. 323-324.
[51] Ivi, p. 138.
[52] Ivi, p. 159.
[53] *Ibid*. Sul problema dell'«utile menzogna», e degli argomenti a partire dai quali può essere ammessa solo a titolo provvisorio e in ultima istanza rifiutata vedi D. W. Smith, *The 'Useful Lie' in Helvétius and Diderot*, in «Diderot Studies», XIV, 1971, pp. 185-195. Kh. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, cit., p. 194, aveva già identificato Helvétius con un «critico convinto della religione [e] un avversario di tutte le forme di ideologia religiosa», osservando che il filosofo parla bensì di una «religione universale», ma la identifica con una «"sana morale", uno dei tratti distintivi della quale è la libertà integrale e l'indipendenza da ogni sentimento o pregiudizio religioso». Tra i fattori che condizionano una simile posizione teorica può forse essere inclusa la necessità, da parte di Helvétius, di giustificare la sua stessa pratica di scrittura pensando le condizioni alle quali può essere provvisoriamente ammessa la legittimità di argomentare tesi solo parzialmente vere, o materialmente false.

poi ineluttabilmente votata alla degenerazione non si limitano a essere delle neanche troppo velate allegorie del cristianesimo, ma denunciano al tempo stesso l'impostura soggiacente ad ogni religione: a essere messa in scena come il risultato di un'impostura, infatti, non è la superstizione, ma anche la religione più utile, più pacifica. Si conferma così il sospetto che la critica helvéziana dichiari sì di indirizzarsi solo alla religiosità degenerata in superstizione, e non alla religiosità come tale, ma finisca per rendere evanescente il confine tra le due[54]. Si possono allora trarre alcune conclusioni.

La religiosità immune da superstiziosità è una religiosità emancipata dall'apparato teologico-politico attraverso il quale potere politico e sacerdotale, spesso confusi, mobilitano il fanatismo a loro difesa. Coerentemente con l'insegnamento evangelico essa si configura come una religiosità tollerante, che non pretende «né di condannare né di punire chi, di Dio, non ha la nostra stessa idea», e non domanda all'autorità politica di prendere partito nelle dispute teologiche[55]. Personaggio teorico chiaramente positivo, essa non è però mai esaltata per sé stessa, ma sempre, tatticamente, contro il nemico della superstizione. Non è cioè valorizzata per la sua capacità di indicare la strada di una salvezza ultraterrena, ma per la sua almeno parziale conformità alla ragione e la sua capacità di contribuire alla prosperità e alla pace terrene. La sua conformità alla ragione, del resto, consiste nell'introiezione della relativizzazione che la ragione opera su tutte le fedi particolari: nell'ammissione dell'errore come possibile via verso il rischiaramento, nella rinuncia a ogni posizione dogmatica e a ogni imposizione violenta. Helvétius mostra così di erodere dall'interno l'ideale di una religione naturale o universale. Certo, l'accusa dell'abate Le Masson Des Granges è almeno in parte ingenerosa, perché bisogna quanto meno ammettere che a differenza di D'Holbach Helvétius non sferra mai i suoi colpi direttamente contro la religione come tale; al tempo stesso, sarebbe difficile dire che l'abate abbia torto, perché in *De l'esprit* l'am-

[54] In questo senso J.-L. Longué, *Le Système d'Helvétius*, cit., può affermare che «Helvétius non parla di Dio che per clausola di stile e senza crederci» (ivi, p. 351) o di «ateismo appena velato» (ivi, p. 354). Vale la pena di ricordare come questo aspetto del pensiero helvéziano fosse subito notato dai contemporanei e come la corrente anti-illuminista ritorcesse contro i *philosophes*, ed Helvétius in particolare, l'accusa di fanatismo che essi avevano scagliato contro le religioni. Vedi ad es. J.-F. La Harpe, *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire, ou de la persécution suscitée par les barbares du dix-huitième siècle contre la religion chrétienne et ses ministres*, à Paris, chez les Marchands des Nouveautés, 1797, pp. 102-103, dove si parla dei «professori di ateismo […] che gridano, con questo tono da illuminati che essi credono *solenne* e *augusto*, "Ombra di Helvétius, salute!"». Su questa ritorsione vedi J.-Ch. Rebejkow, *Fanatisme et Philosophie en France dans la Seconde Moitié du XVIIIe siècle*, in «Romanische Forschungen», vol. CXXVI, n° 2, 2014, pp. 173-203.

[55] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 192

missione di una religiosità "buona" non sfocia in una posizione teista o in una generica incredulità, ma si accompagna a una più radicale riduzione della religione stessa a una credenza dagli oscuri fondamenti[56]. La religione è sempre una religione particolare e a vocazione particolaristica: anche nella sua forma più depurata, ridotta a una specie di spinoziano "credo minimo"[57], essa porta in sé i pericoli della superstizione, di quella negazione dell'alterità che è al tempo stesso chiusura nella prigione dell'identità e origine di divisioni e conflitti. La ragione non può sorridere sornionamente ma prudentemente di ogni religione senza smascherarne al contempo, obliquamente, l'indissolubile complicità con superstizione e fanatismo. Quando Helvétius afferma che «in fatto di verità religiose la ragione è senza forze contro due grandi missionari, l'esempio e la paura», non vuole dire che la ragione deve separare il grano della religione dal loglio della superstizione e del pregiudizio, ma che la paura è all'origine di ogni religione, e che una «ragione fredda», incapace di mobilitare armi passionali altrettanto potenti, resta inevitabilmente imbelle di fronte al nemico. Questa descrizione della ragione come «senza forze» di fronte alle armate del pregiudizio è coerente con l'immagine di una ragione sempre straniera presso i popoli, le cui argomentazioni non possono rivaleggiare con la loro vanità e le loro paure, ma non lascia nemmeno qui senza speranza. «Tra tutte le passioni, quella del fanatismo, che […] è senza dubbio la più forte, è sempre […] la meno durevole, perché il fanatismo non si istalla che su dei prestigi e delle seduzioni di cui la ragione deve insensibilmente minare i fondamenti»[58]. L'erosione può essere insensibile, anche perché indulgenza e prudenza costringono la ragione a procedere mascherata, ma la battaglia della ragione è comunque inevitabile. Una volta ammessa la ragione quale giudice di fronte a cui la religione si trova chiamata a rispondere la battaglia è in fondo già vinta: questa concessione priva infatti di ogni legittimità la pretesa, costitutiva della religione come tale, di costituirsi quale fonte di certezza e autorità più elevata. Una religione spiazzata, relativizzata, sottomessa alla

[56] Concordo in questo senso con I. L. Horowitz, *Claude Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York, Paine-Whitman, 1954, pp. 58-59, quando afferma che Helvétius, a differenza di d'Holbach, «non desidera abbandonare interamente la religione, almeno non esplicitamente», ma subito dopo chiarisce che il filosofo, pur facendosi portavoce di una «religione universale» o «naturale», non attribuisce a ben vedere a questa religione nessun ruolo, nessuna funzione, nessun dovere diversi da quelli della scienza naturale e morale.

[57] B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 Bände, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, vol. III, Caput XIV, §§ 3-10, trad. it., *Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 343-351.

[58] C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 324.

ragione come a un'autorità più alta, non è più una religione, ma un sistema privato di credenze, la cui utilità o dannosità può essere misurata solo alla luce del criterio laico della maggiore o minore conformità all'interesse generale. Per quanto inevitabile, la vittoria deve comunque passare attraverso la costruzione di un mito politico, quello repubblicano, capace di confrontarsi ad armi pari con quello religioso e di trovare nel principio dell'interesse generale la chiave per scatenare passioni, come il desiderio di gloria, non meno forti di quella della paura. Per farlo occorrerebbe passare ad analizzare il rapporto della ragione con la dimensione etico-politica, che però è appunto ciò di cui qui non posso parlare.

Sezione IV
Patologie e trasformazioni della ragione tra Kant e Hegel

Razionalità e agire morale in Kant*

Anna Donise

Onora O'Neill, una delle più note e acute interpreti di quella che è stata definita una «rinascita kantiana»[1] degli ultimi decenni, ha in più occasioni sostenuto che il concetto kantiano di «ragione», nella sua complessità, può essere compreso solo se ci si confronta con «il supremo principio della moralità», ovvero con l'imperativo categorico[2]. O'Neill non si limita dunque a riprendere il cosiddetto «primato della ragion pratica»[3], ma afferma che la riflessione sulla razionalità pratica intesa come universalizzazione e auto determinazione della volontà, getta una luce diversa sull'intero progetto kantiano.

Eppure, proprio l'imperativo categorico è stato considerato in diverse occasioni, nel corso dei secoli, il lato oscuro dell'etica kantiana. Se è riconosciuta in modo piuttosto unanime la rilevanza della difesa kantiana della libertà e dell'autonomia dell'essere umano o il suo richiamo alla «dignità» della persona, non di rado si è cercato di svincolare questi elementi dall'impianto complessivo e, più in particolare, proprio da quel «principio supremo» che è l'imperativo categorico, accusato al contempo di vuoto formalismo e di rigido prescrittivismo.

Obiettivo di queste pagine è un'indagine sul concetto di «ragione» nella riflessione pratica di Kant, finalizzata a mostrarne la ricchezza, ma anche le potenzialità teoriche nel dibattito etico contemporaneo. Nel corso dell'argo-

* I testi kantiani sono citati con riferimento alla classica *Akademie Ausgabe* (*AA*: *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich-Preussische (poi Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter, 1900-) con di seguito il numero del volume che contiene l'opera, la numerazione delle pagine e infine il riferimento al luogo della traduzione italiana.

[1] L. Fonnesu, *Presentazione*, in C. Korsgaard, *Le origini della normatività*, a cura di L. Ceri, Pisa, ETS, 2014, p. 8.

[2] O. O'Neill, *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 3-4.

[3] Il cosiddetto «primato della ragion pratica» deriva dal fatto che l'interesse fondante della ragion pura è pratico, ovvero connesso alla determinazione dei principi dell'agire. Si veda, sul tema, M. Ivaldo, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa, ETS, 2012, in part. pp. 130 e sgg.

mentazione emergerà che la ragione pratica – lungi dall'essere un concetto monolitico – ha funzioni molto diverse nell'impianto kantiano. E proprio la valorizzazione dei diversi «modi» di dire ragione consente di ripensare sia il ruolo della dimensione emotiva e bisognosa nell'intero processo, sia quello dell'imperativo categorico allontanandolo così da ogni concezione trionfalistica dei poteri della ragione.

1. *Ragione in Hume e Kant*

Molto spesso la riflessione contemporanea sull'agire – di impianto filosofico, ma anche neuroscientifico[4] o psicologico[5] – sottolinea l'attualità e la fruttuosità dell'impianto teorico di David Hume, capace – a differenza di Kant – di comprendere la rilevanza che la dimensione passionale ed emotiva ha nelle scelte e nelle azioni degli uomini. La posizione di Hume viene di solito riportata attraverso il riferimento alla celebre frase del *Trattato sulla natura umana* secondo la quale la ragione, da sola, non può essere «motivo di una qualsiasi azione della volontà […] la ragione è e può solo essere schiava delle passioni»[6]. Questa affermazione – che certo riflette l'idea di Hume – deve però essere calata nel contesto del *Trattato*, dove Hume afferma con argomentazioni molto chiare, che in realtà non è possibile un conflitto tra ragione e passione[7]. L'obiettivo di Hume non è quindi solo screditare il modello puramente razionalistico, quanto piuttosto dimostrare che l'idea del conflitto è sbagliata e infondata, perché passioni e ragioni svolgono funzioni profondamente differenti[8].

[4] Si pensi, ad esempio, al neuroscienziato Antonio Damasio che contesta proprio il concetto di ragione impiegato da Kant, definendolo «ragione alta» che aspirerebbe a escludere le emozioni, sperando così – ma in modo fallace – di ottenere i migliori risultati. Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi, 1994, p. 242.

[5] Lo psicologo Jonathan Haidt arriva addirittura a sostenere che la scarsa rilevanza che Kant dà alle emozioni all'interno del giudizio morale ci deve far supporre che forse «aveva la sindrome di Asperger». Cfr. J. Haidt, *Menti tribali*, Torino, Codice edizioni, 2013, pp. 151-152.

[6] D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di di A. Carlini, E. Lecaldano, E Mistretta, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 434.

[7] Nel *Trattato* prima dimostra che la ragione da sola non può essere movente della volontà, per poi dimostrare che la ragione non può, in quanto tale, essere in conflitto con le passioni per la guida della volontà. Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 433 e sgg. Cfr. sul tema A. Attanasio, *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel* Trattato della natura umana *di Hume*, Napoli, Bibliopolis, 2001.

[8] Per un quadro sul tema si veda: S. Bacin, *Tra Hume e Kant: il rapporto tra ragione e passioni e il carattere pratico della morale*, in Id. (a cura di), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi di discussione*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 193-220.

La ragione humiana è un principio inattivo, è «del tutto inerte» e quindi non può né produrre, né impedire un'azione. La ragione deve essere pensata come la scoperta della verità o della falsità e per questo ha sostanzialmente due funzioni: innanzitutto, è in grado di informarci dell'esistenza di qualcosa e delle sue caratteristiche, suscitando così una passione (o modificandola). L'esempio di Hume è molto chiaro: «Posso desiderare un frutto perché immagino che abbia un sapore eccellente, ma se mi convincete del mio errore, il mio vivo desiderio scomparirà»[9]. In secondo luogo, la ragione è capace di individuare la connessione tra le cause e gli effetti in modo tale da offrirci dei mezzi adeguati per soddisfare gli obiettivi che la dimensione emotiva ha delineato.

La ragione, dunque, secondo Hume è tutt'altro che inutile; tuttavia ha una funzione completamente diversa da quella delle passioni, una funzione che ha a che fare con la conoscenza e con la connessione causa-effetto, dunque con i mezzi e con le strategie per raggiungere i nostri fini. Ma questi ultimi nascono dalla dimensione passionale.

Kant prende le mosse proprio da questo tema[10], sostenendo – al contrario – la possibilità per un essere umano (o, più in generale, per un essere dotato *anche* di ragione, benché non un essere *esclusivamente* razionale) di agire in base a moventi puramente razionali, ovvero affermando che la ragione di per sé possa divenire movente per l'azione. Ovviamente per poter sostenere questa possibilità, il concetto stesso di ragione deve essere modificato, non può essere limitato alla sola funzione cognitiva. La posta in gioco è molto alta, per Kant. Se non si potesse sostenere che la ragione in alcuni casi è capace di determinare le nostre azioni, allora bisognerebbe rinunciare ad una fondazione dell'etica[11], perché i nostri comportamenti sarebbero sempre riconducibili solo a una qualche inclinazione, più o meno benevola. Le abitudini, l'educazione, il

[9] D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 437.

[10] L'interesse di Kant per la filosofia pratica data a partire dagli anni Sessanta. Nelle lezioni per il semestre invernale 1765-1766 tratta la filosofia pratica nel confronto con Baumgarten, ma ricorda anche esplicitamente quei «tentativi che si sono spinti maggiormente in avanti nell'indagine sui primi fondamenti di ogni moralità» (cfr. I. Kant, *Notizia dell'indirizzo delle lezioni nel semestre invernale 1765-1766,* AA II, 311; trad. it. di A. Guzzo, in *Concetto e saggi di Storia della filosofia*, Firenze, Le Monnier, 1940, pp. 322-334,) ovvero quelli dei cosiddetti "teorici del sentimento morale": Shaftesbury, Hutcheson e Hume. Herder in questi anni arriva a definire Kant «uno Schaftesbury dei tedeschi» come riporta nella sua ampia biografia Manfred Kuehn. Cfr. M. Kuehn, *Kant. Una biografia*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 211. Sulle fonti dell'etica kantiana e sulla differenza tra il Kant precritico e quello critico, si veda anche S. Bacin, *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione della teoria morale*, Bologna, il Mulino, 2006.

[11] Qui intendo fondazione in senso molto ampio, che possa riferirsi anche a una lettura «costruttivista» dell'etica kantiana, una lettura che considera cioè le verità normative possibili, ma determinate da un processo di deliberazione razionale. Sul tema cfr. C. Bagnoli (ed.), *Constructivism in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

contesto nel quale si cresce da un lato, le inclinazioni caratteriali dall'altro, sarebbero l'unico fondamento possibile di un'indagine etica, delineando così in maniera inoppugnabile e – agli occhi di Kant – drammatica, un'etica strutturalmente ridotta a psicologia, statistica o a sociologia dell'agire. La conseguenza di una simile concezione sarebbe l'accettazione della ineguaglianza tra gli uomini. Un'inuguaglianza che non sarebbe sancita solo dai fatti, ma sarebbe anche un'inuguaglianza di diritto: quanto a carattere, abitudini e inclinazioni siamo, infatti, tutti diversi, e se l'unico elemento che può renderci uguali – la ragione, ovvero la possibilità di agire in base a moventi universalizzabili – non è capace di determinare alcuna nostra azione, allora la sfida sarebbe persa in partenza.

Prendiamo quindi le mosse dalla prima questione sulla quale è necessario fare chiarezza: al contrario di quello che comunemente si pensa, Kant non rifiuta in blocco la riflessione humiana sul ruolo della ragione in etica. In ambito teoretico, si sa, Kant aveva esplicitamente accettato la sfida scettica humiana: si può sostenere che l'elaborazione di un concetto di ragione pratica articolato e stratificato costituisce un ulteriore tassello del progetto antiscettico kantiano.

2. *La ragione asservita alle inclinazioni*

Nella seconda parte della *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant dichiara la necessità di «seguire passo passo ed esporre con chiarezza il potere pratico della ragione»[12]. Per realizzare questo obiettivo, comincia con il chiarire che «ogni cosa della natura opera secondo leggi», ma che, tuttavia, c'è un essere che può operare secondo «la rappresentazione delle leggi, ossia secondo principi» e questo essere è l'essere razionale. È questa la novità del *punto di vista pratico*, capace di pensare la compatibilità tra l'idea della libertà e le leggi universali della necessità naturale, che Kant introduce già nella prima *Critica*[13]. Ovviamente ciò non significa affermare semplicemente che questo essere è capace di delineare a posteriori la legge che "causa" la sua azione. Per riprendere un esempio di Paton, uno scienziato che si trovasse a cadere da un

[12] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, 412; trad. it. di P. Chiodi, in Id., *Scritti morali*, Torino, UTET, 1970, p. 69.

[13] Sul tema della libertà, qui solo sfiorato, rinvio a M. Ivaldo, *Libertà e moralità a partire da Kant*, Saonara, Il prato, 2009.

aereo potrebbe riflettere e riconoscere di star cadendo attratto dal centro della terra secondo la legge di gravitazione universale, ma la legge di gravitazione non può essere considerata in nessun caso il principio soggettivo che determina la sua azione, ovvero la caduta; né, in tal caso, la sua caduta può essere considerata davvero un'azione. Se fossimo mossi da impulsi irresistibili, ci accadrebbe qualcosa di simile: ci troveremmo ad agire senza avere una volontà dell'azione. Paton commenta: «come suggerisce lo stesso Kant, potremmo essere in grado di capire, e anche di ammirare, il lavoro della nostra natura; ma in questo non ci sarebbe né una massima, né un'azione»[14].

Al contrario, per Kant, agire in base a principi significa avere una volontà capace di riconoscere il principio soggettivo che la muove all'azione (ovvero la massima). Per un essere che fosse completamente ed esclusivamente razionale la volontà coinciderebbe con la ragion pura pratica, perché la volontà sarebbe la facoltà di scegliere solo ciò che la ragione «riconosce come praticamente necessario». Nel caso dell'uomo, però, agire secondo la rappresentazione delle leggi o in base a principi non significa affermare che «la ragione determina inflessibilmente la volontà». Al contrario, poiché la volontà non è sempre conforme ai principi della ragione, l'uomo può agire secondo principi che nascono da inclinazioni cioè da bisogni, passioni o desideri.

Questo è un punto molto rilevante che, però, all'interno dell'argomentazione kantiana – tesa com'è a mostrare che è possibile per l'uomo agire in base a principi puramente razionali e dunque moralmente – passa decisamente in secondo piano. Il punto è rilevante, perché costituisce una sorta di snodo teorico centrale nell'articolazione della riflessione sul concetto di razionalità in Kant.

Se, come abbiamo visto, l'uomo agisce sostanzialmente in base a principi, è chiaro che, escludendo le azioni istintive e "irriflesse", il nostro agire non è mai per Kant mera risposta all'inclinazione naturale o al bisogno[15]. Anche nel caso di azioni che sono strettamente legate all'inclinazione, infatti, l'uomo erige massime, cioè principi che lo guidano nell'azione. Se escludiamo, almeno per il momento, il caso di massime che riguardano strettamente l'ambito della moralità (e che dunque danno origine alle azioni morali o a quelle

[14] H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 82.

[15] La cosa di per sé non è scontata: il principio soggettivo deve sempre essere esplicitato e quindi esser consapevole? Sul tema si veda L. Fonnesu, *Ragion pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant*, in Id., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 17-38, p. 24; H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, cit., p. 59.

immorali), si apre davanti a noi un ampio spazio di azioni che non hanno direttamente a che fare con la moralità e che sono azioni connesse alle nostre inclinazioni. La domanda a questo punto è: la ragione ha un ruolo in questo tipo di azioni? Oppure Kant delinea un essere umano che può essere razionale quando agisce in ambito morale, ma che è sostanzialmente a-razionale per le rimanenti scelte della sua vita, che peraltro rappresentano di gran lunga la parte preponderante dei suoi comportamenti?

Ovviamente la ragione gioca un ruolo assai rilevante anche in questa dimensione non morale e Kant, in una nota della *Fondazione*, parla di «ragione asservita all'inclinazione»[16]. Il passaggio a cui mi riferisco è nella celebre nota dedicata al concetto di «interesse», che ci consente – questo è quanto vorrei qui sostenere – di articolare una teoria che descriva diversi modi dell'agire razionale e che restituisca al concetto di «ragione» messo in campo da Kant, la sua essenziale connessione con la dimensione bisognosa dell'uomo. In questa nota Kant delinea tre diversi «modi» dell'agire umano consapevole.

2.1 *Livello 1. Assumere le inclinazioni*

Innanzitutto, la nostra facoltà di desiderare può dipendere dalle sensazioni, in questo caso parliamo di «inclinazioni» che suppongono un bisogno. Nella *Critica della ragion pratica* chiarirà ulteriormente il punto, affermando che la facoltà di desiderare «è il potere [di un essere] di costituirsi mediante le sue rappresentazioni, come causa degli oggetti di queste rappresentazioni stesse»[17]. Proviamo il piacere di immaginare un oggetto o uno stato di cose e – guidati dalla rappresentazione mentale di esso – lo realizziamo. Ovviamente non si tratta di una causalità meccanica come quella che possiamo riconoscere quando una palla da biliardo ne colpisce un'altra e questa si muove[18]. La differenza sta nel fatto che c'è una mediazione mentale: le nostre azioni sono determinate da una rappresentazione mentale, mentre nessuna rappresentazione ha un ruolo nel caso della palla da biliardo[19]. In questo senso, la facoltà del desiderio è teleologica, in quanto guidata da un obiettivo ovvero dall'effetto che avrà

[16] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA, IV, 413; trad. it. cit., p. 71; si veda anche *La religione nei limiti della semplice ragione*, dove Kant scrive che nella scelta dei mezzi adatti a raggiungere il proprio scopo «la ragione qui ha solo il compito di porsi al servizio dell'inclinazione naturale e la massima scelta in vista di ciò non ha nulla a che fare con la moralità». Cfr. AA VI, 45; trad it. di P. Chiodi, in *Scritti morali*, cit., p. 367.

[17] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, AA V, 16; trad. it. di P. Chiodi, in Id., *Scritti morali*, cit., p 142.

[18] L'esempio non è kantiano ma tratto da Hume, che lo usa per descrivere il nesso causale. Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 179.

[19] S. Raedler, *Kant and the Interests of Reason*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 102

l'azione. Questa forma di mediazione mentale noi la condividiamo con gli animali[20] ed è ciò che ci differenzia dagli esseri inanimati. Tuttavia, a differenza degli animali, anche in relazione alla facoltà di desiderare e al bisogno, noi non siamo necessitati all'azione. Negli animali la combinazione di impulso sensibile – come la fame o la sete – il sentimento di piacere e dispiacere connesso all'oggetto rappresentato, comporta immediatamente l'azione. O, come scriveva Kant già nelle *Lezioni di etica*, «quello animale è un *arbitrum brutum* e non *liberum*, perché può essere necessitato *per stimulos*»[21]. Insomma, anche se gli animali hanno una rappresentazione mentale, questa non modifica l'effetto dell'impulso sensibile. Ma cosa accade agli uomini? Possiamo sostenere che il nostro *arbitrium* è libero, e che dunque «nonostante ogni impulso dei sensi l'uomo può tralasciare un'azione»[22]; tuttavia – ed è questo il punto che ci preme sottolineare qui – anche l'uomo – come l'animale e in quanto animale – sperimenta una dipendenza dagli impulsi e dai bisogni: dobbiamo riconoscere che alcune azioni, anche per gli uomini, sono risposte ai bisogni. A differenza del caso dello scienziato che cade dall'aereo, che di fatto non sta compiendo alcuna azione, l'uomo che pur soffrendo di gotta, quando è affamato non resiste a una succulenta bistecca e decide di «gustare ciò che gli piace»[23], sta effettivamente compiendo un'azione; per quanto alla base di questa azione troviamo un principio soggettivo o una massima che potrebbe suonare all'incirca così: non intendo rinunciare «alla gioia del presente nell'attesa, forse ingannevole, della felicità della salute»[24]. Di fatto però l'uomo non agisce necessitato dallo stimolo, ma piuttosto assume o 'incorpora' il movente sensibile – in questo caso il desiderio della bistecca – all'interno di un principio[25] che guida la sua azione.

[20] In questo senso, nella *Critica del giudizio*, Kant prende esplicitamente le distanze da Cartesio, che pensa l'animale come meccanismo. Kant scrive infatti: «dal modo simile [agli uomini] di produrre effetti da parte degli animali (di cui non possiamo percepire immediatamente la ragione) in confronto a quello degli uomini (di cui siamo immediatamente consci), possiamo del tutto giustamente inferire *secondo l'analogia* che anche gli animali agiscono secondo *rappresentazioni* (non sono, come vuole Cartesio, macchine)» (I. Kant, *Critica del giudizio*, AA V, 449n; trad. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 296).

[21] *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von P. Menzer, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924, p. 34; trad. it. *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 33.

[22] *Ibid.*

[23] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, 399; trad. it. cit., p. 55.

[24] *Ibid.*

[25] Kant lo spiega chiaramente qualche anno dopo: «la libertà dell'arbitrio ha un carattere del tutto particolare, cioè quello di poter essere determinata ad agire da un movente solo in quanto l'uomo l'ha accolto nella propria massima (facendosene una regola generale di comportamento)». Cfr. *Religione entro i limiti della semplice ragione*, AA VI, 23-24; cit., p. 343. Allison ha definito questo procedimento proprio «incorporation Thesis» cfr. H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 40; si veda anche ivi, p. 126.

2.2 *Livello 2: Interesse per l'oggetto*

Aver sperimentato la dipendenza e contestualmente aver riconosciuto che a essa è possibile «resistere», comporta quella che Kant definisce libertà negativa, ovvero la possibilità di «agire indipendentemente da cause esterne che la determinino»[26]. Ma se non agiamo in base agli impulsi e ai bisogni, in base a cosa agiamo? E qui entra in gioco il concetto di «interesse», che svolge un ruolo significativo nel percorso che stiamo cercando di delineare. L'interesse è infatti «la dipendenza di una volontà […] da principi della ragione»[27]. Ovviamente, l'interesse non è possibile in una volontà divina, ma si trova solo in una volontà bisognosa e dipendente, non esclusivamente razionale. Nell'essere umano, l'interesse ha due diverse forme: si può agire per interesse nei confronti dell'oggetto dell'azione o si può agire per interesse nei confronti dell'azione. Qui ci interessa il primo tipo di interesse, quello rivolto all'oggetto o allo stato di cose che l'azione intende realizzare, che Kant chiama «interesse *patologico*». L'interesse è «patologico» non perché malato o anomalo, ma semplicemente perché è *patito*, ovvero subìto dal soggetto, essendo connesso all'oggetto dell'inclinazione e non attivamente risvegliato dalla sola ragione. L'interesse rivolto ad un obiettivo può determinare un comportamento assai diverso da quello che abbiamo descritto nel caso precedente, quello in cui la massima soggettiva 'incorporava' lo stimolo sensibile. Può accadere infatti che in vista di un obiettivo *interessante* l'uomo sia disposto a resistere a diversi stimoli che lo indurrebbero a rinunciarvi. Ad esempio, se io provo un forte interesse per un obiettivo (superare brillantemente un esame), in nome di questo interesse sono disposto a rinunciare ad altri obiettivi (vedere un nuovo film uscito al cinema o andare a bere una birra con gli amici) che pure trovo interessanti. Ma come accade che io sia in grado di rinunciare? Accade perché «la ragione offre la regola pratica del modo in cui si possono soddisfare i bisogni dell'inclinazione»[28]. Questa regola Kant la chiama imperativo ipotetico ed è una regola capace di delineare il nesso tra fini e mezzi[29].

È chiaro che a questo livello le inclinazioni – emozioni, passioni, bisogni – continuano ad avere un ruolo essenziale nel delinearsi della massima che ci muove all'azione. Solo che, a differenza del primo livello, adesso la ragione ha

[26] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, 446; trad. it. cit., p. 107.
[27] Ivi, AA IV, 413; trad. it. cit., p. 71.
[28] *Ibid.*
[29] Come ha notato ad esempio Wood, può essere considerata una ragione strumentale. Cfr. A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 64-65.

un ruolo, che risulta essere attivo e rilevante: è chiamata a ponderare e a stabilire le priorità. Ed è per questo che Kant introduce il concetto di 'interesse' già a questo livello dell'azione, anche se si tratta di un interesse *patologico*. Del resto è questa la funzione che possiamo attribuire alla ragione al servizio delle inclinazioni: la capacità di stabilire quali obiettivi, anche se lontani nel tempo, ci *interessa* realizzare. Anche se non siamo ancora su un piano morale, cominciamo a cogliere la rilevanza della ragione che rende possibile riconoscere la necessità di «rinunciare» a qualcosa, in nome di un obiettivo più importante.

Nella sfera del «non-morale», Kant distingue tra imperativi tecnici dell'abilità nei quali il fine riguarda interessi e desideri di ogni possibile agente e imperativi o consigli della prudenza[30] che riguardano un fine unico, comune a tutti gli uomini: la felicità[31]. Nella *Critica della ragion pratica* Kant formula un esempio di consiglio della prudenza: «nella giovinezza [si] deve lavorare e fare economie per non stentare nella vecchiaia»[32]. È evidente che non è un principio che possa valere per tutti e sempre, è un precetto la cui necessità, scrive Kant, è soggettivamente condizionata, dunque non può essere supposta uniforme in tutti i soggetti. Basterebbe pensare che, se io fossi un'ereditiera e sapessi di possedere ben più di quanto potrei spendere nel corso della mia vita, potrei tranquillamente evitare di lavorare in giovinezza. Tuttavia, benché sia chiaro che l'interesse di Kant è rivolto a differenziare un agire soggettivo e condizionato, dall'universalità e dalla necessità del principio dell'agire morale, ciò non ci deve impedire di cogliere la riflessione sulla razionalità in generale. Una razionalità che regolamenta l'agire non-morale e che ha una sua forma di necessità – certo relativa – e una sua forma di oggettività, anch'essa

[30] Nella *Fondazione* Kant pur impiegando il termine unico di "imperativo" (ipotetico e categorico), distingue tra: «regole dell'abilità», «consigli della prudenza» e «comandi (leggi) della moralità» (AA IV, 416; trad. it. cit., p. 74). Poco più avanti chiarisce ulteriormente che «gli imperativi della prudenza, a rigor di termini, non possono comandare nulla […] sicché bisogna considerarli piuttosto consigli (*consilia*) che prescrizioni (*praecepta*) della ragione» (AA IV, 418; trad. it. cit., p. 76). A partire dalla *Critica della ragion pratica* Kant impiegherà il termine «imperativo» solo per l'imperativo categorico.

[31] C'è una differenza anche all'interno degli stessi fini empirici: nel caso degli imperativi tecnici, nota Kant, «chi vuole il fine, vuole (nella misura in cui la ragione ha un influsso decisivo sulle azioni di costui) anche il mezzo a ciò inderogabilmente necessario che è in suo potere». Secondo Kant affermare che se voglio un determinato effetto, voglio anche l'azione che è richiesta per la realizzazione di tale effetto, è una proposizione analitica. Nel caso degli imperativi della prudenza, invece, il fine non è dato ma è solo possibile, visto che la felicità non è un concetto determinato. Tuttavia, anche in questo secondo tipo di imperativi, una volta stabilito un determinato fine – benché consapevoli di non avere garanzie che il fine della nostra azione ci possa dare davvero la felicità – la connessione tra fini e mezzi è, secondo Kant, analitica: chi vuole un fine vuole anche i mezzi per realizzarlo. Sul concetto di «felicità» in Kant mi limito a rinviare a: D. Tafani, *Virtù e felicità in Kant*, Firenze, Olschki, 2006.

[32] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, AA V, 37; trad. it. cit., pp. 154-155.

relativa. Bisogna insomma sottolineare che il fatto che l'imperativo ipotetico regolamenti un'azione che si riferisce necessariamente a condizioni soggettive e dunque non universalizzabili, non toglie che l'imperativo stesso costituisce in ogni caso una forma di "autoregolamentazione razionale" dell'agire (anche se non di autonomia in senso forte), con una sua necessità e oggettività[33].

Insomma, anche se è posta «al servizio» delle inclinazioni, riconosciamo una importante differenza con la ragione «schiava» di cui parlava Hume. Quando si tratta di fare progetti o di prendere decisioni, quella che di solito si chiama ragione, è per Hume in realtà una «passione calma», che dà luogo a decisioni più salde e costanti. «La ragione capace di opporsi alle nostre passioni […] non è altro che una pacata determinazione generale delle passioni, fondata su una considerazione distaccata o sulla riflessione»[34]. Ciò che comunemente chiamiamo ragione viene quindi inglobato, da Hume, all'interno della dimensione passionale[35] e ciò che rimane sotto il concetto di «ragione» è una funzione inattiva, capace soltanto di dare un contributo cognitivo all'agire e alla dimensione pratica in generale. La ragione quindi non formula imperativi, né trasmette comandi. Ed è anche per questo che può essere definita «schiava», perché si limita a fornire informazioni e conoscenze sugli obiettivi definiti dalla dimensione passionale, intesa in questo senso ampio.

In Kant osserviamo un movimento inverso. La ragione comincia il suo lavoro «al servizio delle inclinazioni» e questo perché anche nella sua prospettiva non possiamo parlare di una contrapposizione tra ragione e passione. Ma il «servizio» che svolge la ragione è quello di introdurre la dimensione teleologica all'interno dell'agire legato all'inclinazione. Prendere interesse ad un oggetto, significa stabilirne la rilevanza; da ciò nasce la necessità di formulare un imperativo. Un essere razionale finito non ha una volontà «immancabilmente determinata dalla ragione» e dunque ha bisogno di una prescrizione che solo

[33] L. Fonnesu, *Ragion pratica e ragione empirica pratica nel pensiero di Kant*, cit., pp. 29-30. In particolare gli imperativi o i consigli della prudenza proprio perché implicano un lavoro di identificazione dei fini che contribuiscono a realizzare la nostra felicità, non possono non rientrare in una indagine sulle forme di razionalità pratica, connessa al tema dell'agire morale. Non a caso il tema tornerà nella riflessione antropologica kantiana. Sulla questione si veda N. Hinske, *Die Ratschläge der Klugheit im Ganzen der Grundlegung*, in O. Höffe (hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, pp. 131-147; L. Fonnesu, *Comandi e consigli nella filosofia pratica moderna*, in Id., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, cit., pp. 57-84, in particolare pp. 67 e sgg.

[34] D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 616.

[35] S. Bacin, *Tra Hume e Kant: il rapporto tra ragione e passioni e il carattere pratico della morale*, in Id. (a cura di), *Etiche antiche, etiche moderne. Temi in discussione*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 204 e sgg; A. Attanasio, *Gli istinti della ragione*, cit., pp. 165 e sgg.

la ragione può formulare. Se pure «al servizio» delle inclinazioni, la ragione manifesta sin dal principio la sua attitudine al comando.

L'elemento teleologico si interseca, nell'analisi dell'agire pratico, con quello causale. Il legame causale costituisce una serie che, scrive Kant qualche anno dopo nella *Critica del Giudizio*, «va sempre all'in giù; e le cose stesse, che in quanto effetti ne presuppongono altre come cause, non possono nello stesso tempo essere causa di queste»[36]. Kant definisce questa connessione «*nexus effettivus*». Ma ovviamente possiamo pensare, continua Kant, anche a una connessione più articolata, delineata «secondo un concetto della ragione (di fini) che […] implicherebbe una dipendenza ascendente e discendente». Un simile nesso si trova facilmente, proprio nell'arte e nell'agire pratico. L'esempio kantiano è chiaro: «la casa è la causa del denaro che si riceve pel fitto, ma viceversa la rappresentazione di questo introito possibile fu la causa della sua costruzione». Questo nesso è definito, per l'appunto «*nexus finalis*»[37] e contiene in sé anche quello efficiente (o propriamente causale). Io sopporto la fatica di costruire la casa, in vista di un vantaggio futuro. Tali comportamenti sono regolati – nella lettura kantiana della *Fondazione* – da imperativi di tipo ipotetico e non hanno alcuna connotazione morale. Come esemplifica proprio nella *Fondazione*: «le prescrizioni del medico per risanare un uomo e quelle di un avvelenatore per ucciderlo sicuramente sono di valore uguale perché le une e le altre servono ad essi per condurre a buon fine il proprio intento»[38].

3. *La ragion pura pratica ovvero il livello 3: L'interesse per l'azione*

A imporre un salto alla riflessione è ora il fatto che la volontà umana è anche capace di «prendere interesse a qualcosa senza tuttavia agire per interesse»[39]. Con ciò Kant intende affermare che la volontà umana è capace di provare interesse per «l'azione stessa e per il suo principio nella ragione (per la legge)» e quindi di agire esclusivamente in base a moventi razionali. Siamo così arrivati, finalmente, all'imperativo categorico, ovvero al «principio supremo della moralità». A differenza di quello ipotetico che è sempre con-

[36] I. Kant, *Critica del Giudizio*, § 65, AA V, 372; trad. it. cit., p. 425. Si veda anche in particolare l'*analitica del giudizio teleologico,* AA V, 362; trad. it. cit., pp. 405 e sgg.
[37] Ivi, AA V, 372; trad. it. cit., p. 427.
[38] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, p.415; trad. it. cit., pp. 72-73.
[39] Ivi, AA IV, 413; trad. it. cit., p. 71.

dizionato da un fine contenutistico, l'imperativo categorico è incondizionato perché contiene solo la necessità di universalizzare la massima dell'azione. In sostanza Kant intende sostenere che, in quanto esseri razionali, siamo in grado, ad esempio, di aiutare qualcuno in difficoltà non solo nel caso in cui si tratti di un amico. Ad aiutare un amico potrebbe spingermi l'interesse *patologico* per l'oggetto dell'azione (lui, proprio lui, in quanto amico, per il quale provo affetto e simpatia), mentre nel caso di uno sconosciuto, il mio aiuto non deriverebbe dall'«interesse per l'oggetto» ma esclusivamente dall'interesse per l'azione.

L'imperativo categorico ci aiuta a riconoscere quando l'agire è morale, spingendoci a valutare se potremmo volere che la massima che muove la nostra azione divenga una legge universale. Secondo Kant, tutti riconosciamo la validità di questo procedimento perché anche nel caso in cui ci trovassimo a trasgredire il dovere (ad esempio facendo una falsa promessa per trarci dalle difficoltà), in realtà noi tendiamo a pensare noi stessi come eccezione, senza tuttavia mettere in discussione la legge (che suonerebbe: «non bisogna fare false promesse»). La legge, infatti, secondo la nostra aspirazione, deve valere per tutti gli altri (deve avere validità intersoggettiva), ma non per noi stessi, almeno per questa volta. Kant commenta: «benché ciò non possa essere giustificato dal nostro giudizio imparziale, comprova tuttavia che noi riconosciamo realmente la validità dell'imperativo categorico e che (nel pieno rispetto per esso) ci permettiamo alcune eccezioni a cui non conferiamo grande importanza e consideriamo quasi inevitabili»[40].

La legge, come imperativo, è posta dalla ragione; ma perché dovremmo seguire la legge visto che siamo liberi di agire diversamente, pensandoci come eccezioni? «Ciò che fa sì che la ragione divenga pratica, cioè causa determinante della volontà»[41], è proprio l'interesse. Kant chiarisce che «se un'azione compiuta per dovere deve interamente prescindere dall'influsso dell'inclinazione, quindi da ogni oggetto della volontà, null'altro resta che possa determinare la volontà se non, oggettivamente, la *legge* e, soggettivamente, il *puro rispetto* per questa legge pratica»[42]. Dal punto di vista soggettivo Kant avverte, dunque, la necessità di introdurre «il rispetto» come movente[43]; dal rispetto nasce un

[40] Ivi, AA IV, 424; trad. it. cit., p. 83.
[41] Ivi, AA IV, 459; trad. it. cit., p. 121.
[42] Ivi, AA IV, 400; trad. it. cit., p. 56.
[43] Sulla differenza tra "movente" (*Triebfeder*) e "motivo determinante" (*Bestimmungsgrund*) si veda ivi, AA 63-64; trad. it. cit., p. 86 e *Critica della ragion pratica*, AA V, 133-134; trad. it. cit., p. 217.

interesse che, come abbiamo visto, non è rivolto a un oggetto, ma è rivolto alla «validità universale della sua massima» che diviene così unico «motivo determinante sufficiente della sua volontà»[44]. Come dire, riprendendo l'esempio dell'aiuto rivolto a qualcuno in difficoltà, che se lo aiutiamo, *l'interesse* che ci muove all'azione è il *rispetto* e la *subordinazione* che avvertiamo nei confronti della validità universale di una legge che recita: «se vedi qualcuno in difficoltà e hai i mezzi per farlo, aiutalo!» e non il fatto che quel qualcuno sia un amico. Ovviamente l'idea kantiana è che sia piuttosto facile aiutare un amico in difficoltà (a farlo ci spingono anche i sentimenti), ma fondare l'etica significa mostrare come e perché l'aiuto debba essere rivolto anche a sconosciuti e addirittura a persone che troviamo antipatiche.

La legge diventa movente determinante della volontà perché suscita l'interesse dell'uomo; ma da un punto di vista soggettivo, alla base dell'interesse c'è un sentimento che Kant chiama, appunto, «sentimento del rispetto»[45]. Non si tratta, spiega Kant, di un «sentimento oscuro» e soprattutto non deve essere inteso come un criterio del nostro giudicare morale; non è, infatti, ciò che fonda o causa la moralità, non è ciò che ci muove a comportarci bene o male nei confronti degli altri (reintroducendo così una sorta di simpatia, teorizzata dai sentimentalisti), ma è l'effetto soggettivo che la legge esercita sulla volontà. Un effetto che Kant definisce come la «coscienza della *subordinazione* della mia volontà a una legge»[46]. Come dire che di fronte alla legge ci sentiamo piccoli: il nostro io viene ridimensionato. Non si tratta però di un sentimento passivo, sensibile, ma piuttosto di un «sentimento che la ragione produce da sé»[47]. Come scrive nella *Critica della ragion pratica,* l'assunzione della legge morale comporta l'esclusione dei moventi sensibili e delle inclinazioni che sono «fondati sul sentimento, e l'effetto negativo sul sentimento (a causa del danno che subiscono le inclinazioni) è anch'esso un sentimento»[48], ma un sentimento attivo e razionale.

Proprio come, però, non possiamo spiegare la libertà, non avendo di essa alcuna esperienza sensibile, così non possiamo rendere «manifesto e concepibile» che l'uomo prenda interesse per la legge morale. Questo interesse non

[44] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, 459n; trad. it. cit., p. 121.

[45] *Ibid*.; trad. it. cit., p. 58. Sul ruolo che il sentimento del rispetto assume nella filosofia kantiana, con particolare riguardo alla religione si veda G. Cantillo, *Ragione e sentimento nella filosofia della religione di Kant*, in M. T. Catena e A. Donise (a cura di), *Sentire e pensare. Tra Kant e Husserl*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 13-23.

[46] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, p.401n; trad. it. cit., p. 57.

[47] *Ibid*.

[48] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, AA V, 129; trad. it. cit., p. 214.

può comunque essere dimostrato ma, nota Kant, l'uomo prende un «reale»[49] interesse alle leggi morali e alla base di tale interesse c'è ciò che viene chiamato «sentimento morale». Nella *Critica della ragion pratica* Kant prende le mosse proprio da tale impossibilità, cui era giunto nella *Fondazione*, affermando che «è un problema insolubile per la ragione umana quello del modo in cui una legge possa essere per sé e immediatamente un motivo determinante della volontà»[50]. Tuttavia, continua Kant, si tratta ora di indagare cosa la legge morale «in quanto movente, produce nell'animo»[51].

Il ruolo del sentimento morale, così come ce lo presenta Kant, è rilevante perché ha a che fare con l'aspetto soggettivo dell'esperienza morale: il nostro io è ridotto di fronte alla grandezza della legge morale e nello stesso tempo spinto all'azione. Nella *Fondazione* il sentimento che proviamo di fronte alla legge produce da un lato *subordinazione* e questo lo rende analogo alla paura, ma dall'altro, poiché siamo noi ad imporre a noi stessi la legge, produce la capacità di agire, divenendo perciò analogo all'inclinazione. Nella *Critica della ragion pratica* la legge morale «in quanto nuoce a tutte le nostre inclinazioni deve produrre un sentimento che può esser detto dolore»[52] perché umilia la presunzione, ma contemporaneamente, proprio perché ci si riconosce «determinati, al di fuori di ogni interesse, solo dalla legge», porta con sé anche «un'*elevazione*» e l'«*approvazione di sé*»[53]. Il sentimento si rivolge dunque alla legge morale intesa come prodotto (oggettivo e universale) della ragione pura; ma il sentire non ci fa conoscere la legge, si limita a incitarci[54].

[49] *Ibid.*

[50] Ivi, AA V 128; trad. it. cit., p. 214.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*

[53] Ivi, AA V,143-144, trad. it. cit. p. 223.

[54] Il tema del sentimento morale viene ancora ripreso, da un punto di vista leggermente diverso, nella *Metafisica dei costumi*, dove Kant, nell'*introduzione alla dottrina della virtù*, chiarisce quali siano le «condizioni sensibili riguardanti la predisposizione dell'animo ai concetti del dovere in generale», enumerando, nell'ordine: *il sentimento morale*, la *coscienza* (morale), la *filantropia*, e il *rispetto* (per se stessi). Si tratta di un sentire, che non ha a che fare con le sensazioni – sempre rivolte agli oggetti – ma è un immediato piacere e dispiacere. Tale piacere (o dispiacere) non è rivolto agli oggetti dell'esperienza o al contesto della scelta, ma alla legge morale. Pur non offrendo alcuna conoscenza, tale sentire si determina come una «*capacità* di essere incitati nel nostro libero arbitrio dalle ragione pura pratica (e dalla legge che essa prescrive)». Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, AA VI, 392-403; trad. it. di G. Vidari, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 250-255.

4. *Ragione e teleologia*

Come abbiamo visto fin qui, Kant sostiene che la ragione può essere motivo determinante per la volontà e dunque, come egli scrive, essere per se stessa pratica in modo incondizionato[55]. Come già sostenuto nel secondo paragrafo, per riuscire a essere motivo determinante il concetto di ragione non può essere quello humiano, strettamente connesso alla funzione cognitiva. Kant fa una fondamentale distinzione tra *Verstand* e *Vernunft.* La ragione, *Vernunft*, per Kant è la facoltà che produce da sé i concetti e perciò si può chiamare facoltà dei principi. Tali concetti, prodotti dalla ragione, non hanno, però, alcuna base nell'esperienza. Nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* Kant scrive: «La ragione non si volge mai direttamente all'esperienza o a un qualsiasi oggetto, ma invece all'intelletto [*Verstand*] per fornire a priori, mediante concetti, un'unità al molteplice delle conoscenze di esso»[56] e più avanti nell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale* chiarisce: «così la ragione raccoglie il molteplice dei concetti servendosi delle idee, progettando una certa unità collettiva quale scopo delle operazioni dell'intelletto […]. [Queste idee della ragione hanno] un uso regolativo vantaggioso e imprescindibile, consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo»[57].

La ragione, nella prospettiva kantiana, non serve a conoscere, per questo basta l'intelletto, ma ha la capacità di raccogliere "il molteplice dei concetti servendosi delle idee"; grazie alla ragione, cioè, sono in grado di pormi degli scopi, di determinare le mie azioni, ecc. Già nel 1781 Kant definisce la filosofia come *teleologia rationis humanae*, come «la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana»[58]. La ragione per Kant è «in generale la facoltà di trascendere l'ambito dei sensi, della natura»[59] e questo significa fare ipotesi e porsi fini. È piuttosto l'intelletto nella concezione kantiana ad essere facoltà meramente conoscitiva, facoltà della determinazione concettuale dei contenuti dei giudizi. Molti anni dopo, nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* Kant propone una metafora militare: «L'ufficiale a cui si prescrivono le regole generali del compito che gli è affidato, lasciando a lui l'incombenza di determinare i particolari esecutivi, ha bisogno di giudi-

[55] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, AA V, 30; trad. it. cit., p. 150.
[56] I. Kant, *Critica della ragion pura*, A/302 B/359; trad. it. di P. Chiodi, Milano, Tea, 1996, p. 273.
[57] Ivi, A/643-644 B/671-672; trad. it. cit., p. 475.
[58] Ivi, A/839 B/867; trad. it. cit., p. 593.
[59] G. Höffe, *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, Bologna, il Mulino, 1986, p. 158.

zio; il generale che deve valutare i casi possibili e stabilirne le regole relative, ha bisogno della ragione»[60]. In questa prospettiva comprendiamo il primato della ragion pratica, che non va inteso nel senso di un primato della dottrina delineata in ambito pratico, ma è primato della capacità di riferire ogni sapere agli scopi dell'agire e di interpretare ogni sapere nell'orizzonte dei nostri fini[61].

Se quindi ci concentriamo sulla ragion pratica, possiamo delineare con chiarezza il significato teleologico della ragione, introducendo un ulteriore modo di guardare alla razionalità.

Nel caso della ragione al servizio delle inclinazioni, abbiamo visto chiaramente all'opera la funzione teleologica della ragione, ma si trattava di fini empirici, che avevano poco o nulla a che fare con la dimensione morale. Nel caso dell'azione morale, Kant ribadisce che non si dà alcun fine empirico: l'azione è morale solo nell'universalizzazione della massima e il bene consiste nell'agire per interesse all'azione e non in vista di un contenuto oggettivo o scopo dell'azione. Questo argomento però ha una funzione precisa ed è essenziale su un piano fondativo. Risponde infatti alla domanda se sia possibile per la sola ragione divenire movente determinante ultimo per l'agire umano. Sia nella *Fondazione*, sia nella seconda *Critica,* Kant vuole dimostrare che questo è possibile e che tutti gli esseri dotati di ragione, sono in grado di agire esclusivamente in base a principi e non solo in vista di contenuti, di qualunque natura essi siano.

Però, una volta acquisito che la ragione può essere – anche per un essere tra due mondi, com'è l'uomo – movente della volontà, Kant riconosce anche in ambito morale la caratteristica teleologica della razionalità. In un passaggio cruciale della *Religione nei limiti della semplice ragione*, sottolinea infatti che la facoltà razionale pratica dell'uomo non può fare a meno di preoccuparsi «per ogni sua azione, del risultato che ne verrà, per trovare in esso qualcosa che gli possa servire come fine […]; tale risultato, pur essendo l'ultimo quanto all'esecuzione (*nexu effectivo*), è però il primo quanto alla rappresentazione e all'intenzione (*nexu finali*)»[62]. E questa necessità di individuare un fine non è un elemento secondario, quando si parla di esseri umani, ma diviene, al contrario, un tema centrale della riflessione etica. Kant infatti continua, sostenendo che la legge morale, che ispira all'uomo «semplicemente *rispetto*», consente

[60] I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, AA VII, 198; trad. it. di P. Chiodi, in Id., *Scritti morali*, cit., p. 619.
[61] Cfr. C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia, Marsilio, 2003, p. 242.
[62] I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, AA VI, 8; trad. it. p. 327.

di «ammettere il fine morale ultimo della ragione tra i motivi determinati dell'uomo», pur non considerandolo una necessità. Ovviamente, infatti, l'agire morale sarebbe possibile anche senza la posizione dei fini: la sola messa in campo dell'imperativo categorico, come legge della ragione, ci consentirebbe di agire per dovere. È importante sottolineare che a questo livello per Kant non è possibile rinunciare: la legge, che di per sé mediante l'universalizzazione comporta il coinvolgimento dell'intera umanità, è autosufficiente. Senza il riconoscimento di questa autonomia è l'orizzonte stesso della ragion pratica che verrebbe messo in discussione.

Tuttavia, è la stessa legge morale che introduce una proposizione sintetica apriori «fa del massimo bene possibile nel mondo il tuo fine ultimo» come motivo determinante dell'agire umano. Ma – e questo mi sembra essere un punto centrale – mediante l'introduzione di un fine tra i motivi dell'azione «la ragion pratica si estende al di là della legge morale»[63]. La ragion pratica va oltre la legge morale, ponendo fini. Questa è la strada che Kant segue nella *Metafisica dei costumi*. La grande novità rispetto agli scritti di fondazione è proprio elemento materiale nell'etica e cioè dei *fini che sono al tempo stesso doveri*[64] e sono dei veri e propri contenuti, sono oggetti della volontà: la propria perfezione e la felicità altrui[65]. Si determina così quella che Kant chiama «teleologia morale» che non ha un sapore soggettivistico ma è oggettiva, scrive, perché poggia su principi forniti a priori dalla ragion pura pratica[66].

L'imperativo categorico, attraverso il processo di universalizzazione, ci consente di chiamare in causa gli altri, di porli su un piano di parità con noi stessi. Questo movimento, proprio della legge morale, porta la ragion pratica ad estendersi «al di là della legge morale» e a individuare dei fini che ci consentano di pensare noi stessi e gli altri all'interno di un progetto comune.

[63] *Ibid.*

[64] I. Kant, *La metafisica dei costumi*, AA VI, 382 e sgg.; trad. it. cit., p. 231 e sgg.

[65] Ivi, AA VI, 385; trad. it. cit., p. 235.

[66] Il paragrafo VI dell'*introduzione* alla *dottrina della virtù* è esplicitamente intitolato: «*L'etica non fornisce leggi per le azioni (perché questo lo fa la dottrina del diritto) ma soltanto per le massime delle azioni*» (AA VI, 388; trad. it. cit., p. 239). Si può quindi sostenere che i doveri di virtù sono per la gran parte doveri di obbligatorietà larga il che significa che essi come *doveri positivi* non riguardano le azioni determinate, ma le massime delle azioni. Le massime – che sono oggetto del comando – possono essere intese come valori che orientano l'agire, ma nella pratica viene lasciata, scrive Kant, «al libero arbitrio un certo spazio (*latitudo*)» perché la legge non può «indicare in modo determinato come e quando si deve agire per raggiungere il fine che è al tempo stesso un dovere» (*Metafisica dei costumi*, AA VI, 390; trad. it. cit., p. p. 240), e cioè la propria perfezione e la felicità altrui. In breve, i doveri di virtù portano con sé una indeterminazione sul modo in cui il dovere deve essere compiuto. Cfr. L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, cit., p. 74.

5. *La ragione pigra*

Tuttavia, proprio la molteplicità di piani su cui si colloca l'agire razionale ci consente di sostenere che Kant abbia ben chiari i limiti, le fragilità e le vulnerabilità della ragione umana. L'aver riconosciuto che è possibile per l'uomo agire in base ai principi non significa sostenere che l'uomo ne sia sempre capace. Al contrario proprio la necessità di pensare anche i consigli della prudenza e le regole tecniche dell'abilità come "imperativi" ci dà l'idea che Kant pensa l'essere umano strutturalmente caratterizzato da quella che Aristotele chiamava *akrasia*, debolezza della volontà. D'altra parte, gli stessi principi razionali possono risultare ingannevoli, visto che possono essere il frutto di «incorporazioni» delle peggiori inclinazioni o di «qualche impulso segreto dell'amor di sé»[67].

La riflessione kantiana è costellata di riferimenti alla fragilità della ragione umana che rendono impossibile pensare a Kant come il sostenitore dell'idea di una infallibilità della ragione. Solo per fare un esempio, a mio avviso particolarmente significativo, è sufficiente pensare a quel passaggio della *Appendice alla Dialettica trascendentale*, della prima *Critica*, nella quale Kant chiama *faule Vernunft* ovvero «ragione pigra», una ragione che troppo in fretta «si dà pace, come se avesse svolto pienamente il compito suo»[68]. Kant introduce il tema affermando che il difetto di chi prende l'idea di essere supremo non semplicemente come idea regolativa, ma come costitutiva del reale, è la ragione pigra. E poi inserisce una nota esplicativa, riferendosi ai «dialettici» dell'antichità che chiamavano *ignavia ratio* la seguente fallacia: «se è scritto nel tuo destino che tu debba guarire dalla presente malattia, guarirai tanto se ricorrerai a un medico quanto in caso contrario». Infine, aggiunge un riferimento al *De fato* di Cicerone volto a spiegare il senso dell'aggettivo "ignavia": se si accetta l'inferenza proposta dalla fallacia «non si ha più alcun uso della ragione nella vita»[69]. L'accettazione di questa fallacia o paralogismo comporta che l'uomo venga completamente espropriato della capacità scegliere il proprio comportamento, di autodeterminarsi in un senso o in un altro. Quella che qui viene definita "ragione pigra", induce a un atteggiamento che tende a spezzare il rapporto tra ragione e prassi, portando l'uomo ad affidarsi a un

[67] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AA IV, 407; trad. it. cit., p. 64.
[68] I. Kant, *Critica della ragion pura*, A690, B718, trad. it. cit., p. 502. È opportuno segnalare però che Chiodi sceglie di rendere «faule Vernunft» con «ignavia della ragione» e non con la più letterale versione «ragion pigra».
[69] *Ibid.*

principio meta-umano, o comunque esterno alla ragione, e a crogiolarsi nella propria impotenza[70].

Si può dunque riconoscere che il concetto di ragione kantiano si costruisce come ricerca delle condizioni di possibilità dell'agire razionale e dell'autorità legittima della ragione proprio perché fondato sulla consapevolezza del limite. In quanto finiti e limitati, gli esseri umani sono inclini all'errore e capaci di arroganza e di presunzione. Kant questo lo sa bene, come sa che non è possibile affidarsi semplicemente alla ragione, poiché anche la ragione umana cade in errore. Tuttavia, la ragione umana, proprio grazie al "test di universalizzazione" che caratterizza l'imperativo categorico, chiama in causa gli altri soggetti e spinge a costruire ragioni di giustificazione che abbiano carattere pubblico: ovvero, fatte in modo tale che possono essere scambiate con gli altri, pensati sì come mezzi – visto che la dimensione comunitaria prevede la cooperazione – ma sempre anche come fini, ovvero come portatori di progetti, di speranze e di obiettivi personali.

[70] Sull'importanza di questo tema kantiano ha richiamato l'attenzione Husserl che lo riprende, non a caso, nella *Crisi delle scienze europee*, attribuendo all'irrazionalismo del suo tempo «la cattiva razionalità della "ragione pigra", che si sottrae alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi, dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definitivamente e veramente razionale». Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 2002, p. 45.

Le patologie della ragione kantiana

Giovanni Morrone

1. *Assenza e significazione*

L'indagine sulla ragione kantiana proposta in queste pagine si inserisce nell'ambito di una ricognizione storica e categoriale intorno al processo di genesi della *Kulturphilosophie*. Ritengo che tale processo sia riconducibile a due coordinate teoriche fondamentali: il principio copernicano e la dimensione critica. In virtù della prima l'orizzonte della *Kultur* si dischiude come peculiare prodotto dell'attività significante dell'uomo. In virtù della seconda la riflessione filosofica sulla cultura si annuncia al culmine del moderno come rilevamento delle discrasie dell'ordine sociale e culturale del presente e, al tempo stesso, come delineazione di un'alternativa, come progetto di redenzione. La *Kultur* dunque si chiarifica nella sua struttura assenzialistica, come rilevamento della mancanza di un ordine e al contempo come sforzo di compimento, d'istituzione di un nuovo ordine, la cui realizzazione è affidata unicamente alla responsabilità dell'uomo. In questa impostazione l'elemento copernicano, ovvero il principio della spontaneità creatrice, la facoltà di conferire forma e senso detenuta dal soggetto, implica un sostrato amorfo e resistente, un orizzonte fatticistico e irrazionale, in breve un'estraneità da redimere. Significazione e insensatezza sono i poli dell'unico processo della cultura[1].

Nell'ambito della filosofia tedesca il concetto di *Kultur* subisce proprio a partire da Kant, ma non solo ad opera di Kant, un'implementazione semantica che lo porterà ad assumere nei primi decenni del Novecento un ruolo centrale del dibattito filosofico. L'indagine storica è dunque inevitabilmente

[1] Rimando in merito ai miei contributi: G. Morrone, *La genesi della Kulturphilosophie*, in «Esempi di Architettura», Special Issue, 2019, *Segni del presente. Filosofia della cultura e culture del digitale*, a cura di R. De Biase, pp. 91-101; e Id., *Il concetto kantiano di cultura*, in «Archivio di storia della cultura», vol. XXXIII, 2020, pp. 113-142.

portata a rinvenire in Kant una delle tappe fondative di questo processo di esplicitazione della *Kulturphilosophie* e di posizione del problema della cultura in una dimensione critica e copernicana. In questa sede concentrerò la mia attenzione unicamente sul principio copernicano, che meglio ci consente di cogliere le specificità della ragione kantiana e le sue patologie.

Come è noto Kant illustra il principio copernicano, affermando che in virtù di esso sono gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza e non il contrario. Siamo così subito rimandati alla natura sintetica della soggettività trascendentale. Essa si trova immersa in un molteplice della sensazione che la investe, la tocca, la scuote, la situa, continuando però a rimanere l'inaccessibile totalmente altro, l'impenetrabile oscurità che vincola senza significare. Nell'apparire, ciò che appare si sottrae rivendicando la propria radicale alterità rispetto al soggetto. Il suo darsi è anche un sottrarsi: un darsi che scuote e colpisce il soggetto. Il molteplice della sensazione non fa che annunciare alla soggettività la propria determinazione fondamentale e il proprio destino, quello della finitudine. L'oscura impenetrabilità della sensazione non fa che mettere in luce la costituzione di "essere razionale finito", che è gettato nell'estraneità della situazione, che è immerso nel silenzio di ogni significante. E questa oscura insensata estraneità che si dà è il "dono" originario che spinge a esistere la soggettività in quanto potenza significante, in quanto essere razionale. Siffatta estraneità, infatti, situa e sconcerta, investe e disorienta, ma allo stesso tempo desta la soggettività rivelandole la missione intorno alla quale essa deve costituirsi: quella della significazione. La soggettività, destata dall'"altro" della sensazione, reagisce, deve reagire per essere. Questa reazione è la ragione.

E così che, prima mediante le intuizioni pure a priori e poi mediante i concetti puri dell'intelletto, la soggettività si impossessa di questa materia primordiale della sensazione, la rende propria, imprime a essa la propria essenza di essere razionale finito. Essa ordina il molteplice della sensazione in una realtà spazio-temporale, in una connessione legale di fenomeni; si erige a legislatrice della natura lasciando che ordine e senso prendano il posto del caos sensibile.

Ma siffatto impossessarsi, siffatto conferimento di forma e ordine alla materia della sensazione non è mai un ché di compiuto. L'incompiutezza del lavoro della ragione va intesa in due sensi distinti, entrambi connessi al concetto della sua finitezza.

In primo luogo il lavoro della ragione è *estensivamente* inconchiudibile perché, in quanto legato alla situazione empirica in cui il dono della sensazione

accade, non può mai risalire la catena delle condizioni e giungere all'incondizionato. Il radicamento empirico della conoscenza è finitudine, situazionalità, parzialità che deve sempre indovinare oltre di sé il termine verso cui indirizzare la propria attività, e lasciarsi dirigere in siffatta attività proprio dall'idea del fine da perseguire.

In secondo luogo il lavoro razionale è *intensivamente* inconchiudibile, perché la radicale estraneità della sensazione non è mai superata nell'appropriazione categoriale che la ragione opera su di essa. Appropriazione significa costituzione del mondo dell'esperienza, intesa come connessione legale dei fenomeni, mediante la sintesi categoriale del materiale sensibile. Nel tentativo di appropriarsi dell'estraneità "urtante" della sensazione, la conoscenza non può che esperire il dileguare dell'estraneo nel proprio, il sottrarsi dell'alterità, la quale rimane sempre un passo al di là di ogni slancio volto a conoscerla. La conoscenza svela il suo volto tragico, la sua struttura "patologica". Essa vede dileguare le "cose" proprio a causa dell'attività che mette in campo per afferrarle. Le "cose" si sottraggono, gelose dell'intangibile e tuttavia donantesi estraneità con la quale si annunciano alla soggettività. Alla soggettività restano allora gli "oggetti della conoscenza", che essa stessa costituisce appropriandosi dell'estraneità dileguante, che essa stessa conforma imprimendovi l'immagine del sé. L'oggetto conoscitivo continua così a rimandare all'estraneità, di cui rappresenta un fallito tentativo di appropriazione. Esso è forma categoriale che investe un materiale sensibile senza penetrarlo, che lo avvolge senza illuminarlo[2]. Nell'oggetto stesso l'estraneità si preserva non compresa, insuperata; essa resta, in quanto materiale categoriale, come corpo estraneo, come limite immanente della conoscenza. L'oggetto della conoscenza, inteso come sintesi categoriale, è appropriazione dell'estraneità sensibile, solo nella misura in cui esercita sul materiale sensibile, sul molteplice della sensazione un rivestimento categoriale che tuttavia ne lascia intatta la radicale e insuperabile estraneità. Questa estraneità è ciò su cui si erge l'oggetto, è ciò su cui si accanisce la significazione categoriale, ma è anche ciò che resiste a ogni chiarificazione, ciò che dilegua dietro i costrutti che rende possibili. L'estraneità dilegua nell'oggetto della conoscenza, nel senso che l'estraneità appropriata non è conosciuta in quanto tale ma in quanto riflesso del proprio, in quanto

[2] Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911; poi in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Herrigel, 3 Bände, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1923-24, Bd. II, pp. 1-282 (da cui si cita), p. 76; trad. it. *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica*, a cura di F. Masi, Macerata, Quodlibet, 2016, p. 72.

costituzione ad opera della soggettività trascendentale. Tuttavia tale estraneità è conservata come limite immanente e fonte insignificante di ogni significazione, quale opaco sfondo dell'oggettualità.

Il molteplice dell'intuizione è la presenza inconcepibile di un'assenza di senso che pretende di essere significata, ma che resta insignificante anche nei costrutti di senso in cui viene coinvolta dalla soggettività. Tutta la dinamica della significazione si dispiega in questo rapporto fra il darsi dell'assenza di senso e il protendersi significante del soggetto. La prima – ciò che i neokantiani chiamavano *irrazionalità* – è condizione di possibilità del secondo.

Il conoscere si traduce dunque in costrutti di senso opachi, sempre stagliantisi su un'oscurità che essi provano acrobaticamente a dominare, senza riuscirci. Ma proprio questa opacità, questo faticoso brancolare nella notte con il solo aiuto della flebile fiaccola di un pensiero razionale finito è precisamente ciò che per Kant costituisce l'unico uso legittimo, quello empirico, della ragione e dunque il circoscritto recinto della verità. Dimenticare questa opacità, ambire a una dimensione di autotrasparenza del conoscere significa invece voler recidere i legami con la fonte "insignificante" di ogni significazione.

2. *Giudizio e idealità*

L'incompiutezza, la "patologia" di cui il lavoro della ragione è estensivamente e intensivamente affetto si annunciano in alcuni luoghi strategici della prima critica, ponendo delle questioni che solo la *Critica del Giudizio* sarà poi in grado di affrontare sistematicamente.

L'Io-penso si limita a dischiudere lo spazio dell'esperienza possibile, che però è ancora del tutto vuoto e non ancora significante fino a quando non si proietta su un molteplice intuitivo. Il senso si determina solo in questa relazione mediante la quale un materiale empirico è investito categorialmente.

> Benché tutti questi princìpi, nonché la rappresentazione dell'oggetto di cui questa scienza si occupa, siano prodotti interamente a priori nell'animo, essi non significherebbero nulla se non ci fosse ad ogni momento possibile esibire il loro significato nei fenomeni (oggetti empirici). Si richiede dunque altresì che il concetto astratto sia reso sensibile, ossia che si mostri nell'intuizione l'oggetto che gli corrisponde, perché, in mancanza di ciò, il concetto resterebbe, come si dice, senza senso, cioè senza significato[3].

[3] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, in AA III, Abt. 1, Berlin, G. Reimer, 1911, B 299; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1967, p. 267. Si cita con la sigla KrV.

Il senso non è semplicemente conferito dalla forma categoriale al materiale, la forma non può significare nulla se non in riferimento al materiale che essa avvolge; il significare non è altro che il protendersi della forma verso il materiale, un protendersi che non è mai pieno e compiuto afferrare, ma pudico rivestimento. Il significare è in tal senso sempre l'istantanea di un gesto incompiuto, un protendersi-verso, che cela l'ulteriorità che lo istituisce. Solo in questa relazione fra forma e materia, in questa non superata estraneità, in questo avviluppamento della "distanza" si apre il dominio della significatività. Nonostante le complesse strategie volte ad evitarla, la fatale distanza fra le forme categoriali e l'ambito del loro riempimento empirico si impone come motivo determinante della prima critica. I servigi prestati dall'immaginazione trascendentale e la complessa dottrina dello schematismo non consentono di superare questa distanza, ma si limitano piuttosto a dischiudere e circoscrivere l'ambito del suo possibile "addomesticamento".

È noto che i risultati a cui perviene l'analitica trascendentale convergono nel riconoscimento che «l'intelletto, a priori, non può far altro che anticipare la forma d'una esperienza possibile in generale; e poiché, inoltre, solo ciò che è fenomeno può divenire oggetto d'esperienza, l'intelletto non può mai varcare i confini della sensibilità, nel cui ambito soltanto ci vengono dati gli oggetti»[4]. Se in tal modo il momento logico-trascendentale include e dissolve in sé l'ontologia, esso continua d'altra parte a vedersi rimandato e consegnato all'elemento empirico, che circoscrive e delimita il suo legittimo ambito di applicazione. Al culmine della deduzione trascendentale Kant chiarisce in che senso ed entro quali limiti l'Io-penso debba essere inteso come legislatore della natura, e le categorie come «concetti che prescrivono leggi a priori ai fenomeni»[5]. La connessione legale della natura che l'Io-penso istituisce vale solo come schema generale di un'esperienza possibile; ma, precisa Kant:

> nemmeno la facoltà pura dell'intelletto è in grado di imporre, mediante le categorie, leggi a priori ai fenomeni, al di là di quelle su cui poggia una natura in generale, quale conformità a leggi dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Le leggi particolari, riguardando fenomeni empiricamente determinati, non possono essere totalmente ricavate dalle categorie, pur sottostando ad esse in ogni caso. Occorre l'intervento dell'esperienza perché si possa, in generale, giungere a conoscere queste ultime; ma soltanto le leggi a priori possono ragguagliarci intorno all'esperienza in generale ed a ciò che può essere conosciuto come suo oggetto[6].

[4] KrV, B 303; trad. it. cit., pp. 270-271.

[5] KrV, B163; trad. it. cit., p. 182. Su questa problematica risulta ancora molto istruttiva la ricostruzione di S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 95 sgg.

[6] KrV, B165; trad. it. cit., p. 183.

Le leggi naturali nella loro determinatezza empirica non sono deducibili dalla forma dell'esperienza possibile in generale. La conoscenza a priori si limita alla struttura generale dell'esperienza, a ciò che Kant chiama l'«esperienza possibile», allo schema generale di una natura intesa come connessione legale necessaria, mentre la determinazione delle leggi particolari è rimandata al lavoro empirico della ragione. A siffatto lavoro si dischiude la complessità delle connessioni legali empiriche che vigono in natura; di fronte al suo procedere si rivela progressivamente un "terzo molteplice"[7] che pone il problema della sua derivazione e unificazione. Giudizio e idealità sono gli strumenti teorici, ancora provvisori, che già nella prima critica Kant mette in campo per affrontare il problema[8].

La *Urteilskraft* compare già nell'*Analitica dei principi*, come «facoltà di sussumere sotto regole, ossia di distinguere se qualcosa stia o no sotto una regola data»[9]. Qui il Giudizio è presentato come un «talento particolare, che non può essere insegnato ma soltanto esercitato», come «l'elemento specifico del cosiddetto ingegno naturale, alla cui mancanza nessuna scuola è in grado di porre rimedio», perché si può insegnare la regola ma non il modo corretto di applicarla al particolare[10]. E l'errore del Giudizio consiste proprio nell'incapacità di stabilire se un «determinato caso concreto» rientri sotto quell'«universale *in abstracto*» che l'intelletto stabilisce con certezza[11]. Se la logica formale deve dichiararsi completamente inadatta a conferire al Giudizio principi direttivi[12], la logica trascendentale deve, dal canto suo, limitarsi a determinare solo gli schemi trascendentali, ovvero le condizioni generali di applicabilità dei concetti puri al materiale intuitivo. Ma l'ulteriore specificazione dei principi dell'intelletto puro in vista di una determinazione delle leggi empiriche particolari resta un problema aperto che il Giudizio deve affrontare facendo affidamento unicamente sulle proprie forze, sulla propria capacità di dirimere creativamente un molteplice intuitivo mediante un sistema organico di forme pure[13].

Ma il problema non si pone solo *intensivamente*, ovvero in vista della determinazione e specificazione mediante il Giudizio degli schemi trascendentali,

[7] Cfr. L. Scaravelli, *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1954, pp. 15-16. Cfr. anche S. Marcucci, *Aspetti epistemologici*, cit., p. 99.
[8] Cfr. S. Marcucci, *Aspetti epistemologici*, cit., p. 102.
[9] KrV, B 171; trad. it. cit., p. 187.
[10] KrV, B 172; trad. it. cit., p. 187.
[11] KrV, B 173; trad. it. cit., p. 188.
[12] Cfr. KrV, B 171; trad. it. cit., p. 187.
[13] Cfr. in merito ancora S. Marcucci, *Aspetti epistemologici*, cit., p. 104.

ma anche *estensivamente*, cioè in vista di una unificazione delle conoscenze particolari, delle leggi empiriche, in un sistema unitario dell'esperienza. Facendo valere l'esigenza dell'unità sistematica, la ragione non fa che riproporre la propria natura sintetica che si era esplicata già nell'ambito dell'estetica e dell'analitica trascendentale. Nella prima era il molteplice della sensazione a dover essere unificato mediante le intuizioni pure a priori; nella seconda erano i fenomeni a dover essere unificati tramite le categorie: ora si tratta di unificare i prodotti stessi della sintesi categoriale, i prodotti dell'intelletto, ai quali la ragione, intesa come facoltà delle idee, si deve necessariamente riferire. Ma questa "terza sintesi", l'unificazione dell'intera esperienza, è un'operazione del tutto problematica. Essa assegna il compito di pervenire al «concetto della totalità delle condizioni, per un certo condizionato»; un compito che – per un essere razionale finito, sempre gettato nella situazione condizionante –, non può che configurarsi come strutturalmente insolubile[14]. È per lui impossibile risalire il regresso causale infinito e dominare la totalità delle condizioni; tuttavia egli deve necessariamente presupporre tale totalità per imprimere una direzione e uno scopo all'attività conoscitiva, al lavoro stesso della ragione[15]. Solo sullo sfondo di siffatta totalità ideale le singole conoscenze acquisiscono un senso pienamente determinato. Ogni significazione non è solo in quanto rivestimento dell'insensato, ma anche "autocollocazione" in un luogo determinato di una totalità ideale. La significazione si definisce, *intensivamente*, mediante la proiezione della forma sul materiale, essa non è se non la relazione aperta e inconchiusa di questa forma e di questo materiale, il quale resta in sé impenetrabile e oscuro. Ma essa si definisce anche, *estensivamente*, nella relazione della parte (il condizionato) con la totalità ideale delle condizioni (l'incondizionato), là dove però la totalità è indeterminabile perché inaccessibile al conoscere. La significazione si definisce dunque in un rapporto aperto verso

[14] KrV, B 379; trad. it. cit., p. 319.

[15] «Se prendiamo in esame l'intero ambito delle conoscenze del nostro intelletto, troviamo che ciò di cui la ragione dispone in proprio e che essa cerca far valere, è il carattere sistematico della conoscenza, cioè la sua connessione in base a un unico principio. Un'unità razionale di questo genere presuppone sempre un'idea, precisamente quella della forma d'un tutto della conoscenza, inteso come precedente la conoscenza determinata delle parti e racchiudente le condizioni per determinare a priori il posto di ognuna delle parti, nonché la sua relazione con ciascuna delle altre. Un'idea come questa postula dunque l'unità completa della conoscenza intellettuale, mediante la quale questa conoscenza risulta, anziché un semplice aggregato accidentale, un sistema articolato in base a leggi necessarie. Ma non si può dire che questa idea sia il concetto d'un oggetto, perché è il concetto dell'unità completa dei concetti degli oggetti, in quanto funge da regola per l'intelletto. Concetti come questi non sono desunti dalla natura: al contrario, ci sforziamo di comprendere la natura in base a queste idee e consideriamo difettosa la nostra conoscenza fin tanto che non appare ad esse adeguata» (KrV, B 673-674; trad. it. cit., p. 510).

il basso, la situazione empirica, e verso l'altro la totalità ideale. Entrambi i termini di questo rapporto, l'alfa e l'omega della significazione, si ritraggono in una oscurità inaccessibile in mezzo alla quale si staglia l'isola luminosa della ragione finita. Una ragione che vive nella mediazione di questi oscuri estremi.

Qui si determina il peculiare rapporto che l'idealità kantiana stabilisce con i propri portatori e che, declinato nelle modalità più diverse, ha pesantemente influenzato, direttamente o indirettamente, la speculazione successiva. La totalità della ragione è una struttura che si dà solo come compito, come lavoro da realizzare, come ideale. Siffatto ideale si dà, ma il suo darsi è un sottrarsi. Esso si dà come assenza, come mancanza, come prescrizione di un compito che resta sempre al di là di ogni possibile conseguimento. Che la natura della ragione umana sia affidata alla struttura dell'idealità significa sempre e solo che la sua finitezza contiene la traccia del suo completamento nell'esperienza umana. Siffatta finitezza non è altro che impeto di compimento. È dunque il sottrarsi stesso dell'ideale a conferire la direzione di marcia al lavoro della ragione, a segnarne la strada. In tal modo la natura ontologicamente difettiva dell'ideale ha la capacità di strutturare il lavoro della ragione e le sue realizzazioni nel mondo dell'esperienza. La sua difettività diventa lo schema della sua "realizzazione"; il suo "non-essere" diventa la traccia del suo divenire "reale" mediante l'attività umana. Il lavoro della ragione e la "realtà" che ne deriva sono allora un progressivo avvicinarsi, un inesausto protendersi verso l'ideale.

Una volta accantonata la logica dell'apparenza, alla quale un uso trascendentale delle idee della ragione darebbe inevitabilmente luogo, una volta smascherata l'illusione naturale di ridurre l'idea a oggetto, una volta sanata la presunzione di autosufficienza di una ragione che si pretende capace di conferire a se stessa gli oggetti senza passare per il faticoso lavoro della sintesi empirico-categoriale, Kant si sforza, nell'*Appendice alla dialettica trascendentale*, di chiarire l'uso legittimo delle idee e il loro significato metodologico. Egli distingue così un «uso apodittico della ragione», nel quale «l'universale è di già in sé certo e dato» e il particolare «necessariamente determinato» mediante il giudizio, da un «uso ipotetico», in cui è il particolare ad essere «certo», mentre «l'universale è assunto solo problematicamente, quale semplice idea»[16]. L'uso legittimo e la fecondità metodologica delle idee sono affidati proprio alla valenza regolativa che assumono nei riguardi della conoscenza, quella di promuovere «la massima unità possibile nelle conoscenze particola-

[16] KrV, B 674-675; trad. it. cit., pp. 510-511.

ri»; un'unità che è «proiettata», e mai da «assumersi come data»; essa è e resta un «problema», che, «tuttavia, serve a reperire un principio per l'uso molteplice e particolare dell'intelletto, orientando quest'uso anche rispetto ai casi che non sono dati, e conferendogli coerenza»[17].

Già nella prima critica compare la tematica kantiana del *come se*, che serve a definire la specifica funzione regolativa dell'idea, quella di considerare «qualsiasi connessione delle cose del mondo sensibile come se il fondamento di tali cose fosse riposto in questo ente di ragione; e ciò esclusivamente per fondare su di esso l'unità sistematica indispensabile alla ragione»[18]. E in questo contesto concettuale in via di definizione *analogia* e *finalità* contribuiscono a chiarire il quadro degli elementi regolativi che operano in direzione dell'unificazione delle conoscenze[19]. L'analogia consente la proiezione regolativa e non "emanatica" della ragione fuori di sé, consente cioè di pensare il principio della realtà come conforme alla ragione e alle sue esigenze di unità sistematica, consente infine di pensare

> quell'essere a noi sconosciuto, per analogia con una intelligenza (con un concetto empirico); cioè, in vista dei fini e della perfezione, che trovano in esso fondamento, gli abbiamo attribuito quelle proprietà che, in base alle condizioni della nostra ragione, sono tali da contenere il fondamento di una tale unità sistematica[20].

La finalità si determina proprio in virtù di questa proiezione analogica della ragione sulla realtà annunciandosi come suprema unità formale del reale:

> La suprema unità formale, che poggia solo su concetti della ragione, è l'unità delle cose in conformità a fini, e l'interesse speculativo della ragione fa sì che sia necessario considerare ogni ordine nel mondo come se avesse preso origine dall'intento d'una ragione suprema[21].

3. *Il problema della contingenza*

I problemi posti nell'*Appendice alla dialettica trascendentale* sono sviluppati da Kant nella *Critica del Giudizio*, alla quale egli giunse dopo un lungo e intenso periodo di riflessione. Non è essenziale per i nostri scopi espositivi evidenziare le precisazioni e i dislocamenti che la facoltà del Giudizio subisce

[17] KrV, B 675; trad. it. cit., p. 511.
[18] KrV, B 709; trad. it. cit., p. 531.
[19] Cfr. S. Marcucci, *Aspetti epistemologici*, cit., p. 125.
[20] KrV, B 726; trad. it. cit., p. 541.
[21] KrV, B 714; trad. it. cit., p. 534.

nella terza critica, o chiarire i presupposti della connessione che in essa si determina fra giudizio teleologico e giudizio di gusto. Ciò che è invece necessario per l'ordine di idee che stiamo provando a ricostruire è riprendere la riflessione kantiana circa la specificazione della natura dal punto in cui, al culmine della prima critica, l'avevamo lasciata. Nella *Erste Einleitung* alla *Critica del Giudizio* Kant tende a valorizzare e finanche a drammatizzare[22] l'abisso, che già l'analitica trascendentale aveva chiaramente riconosciuto, fra il sistema trascendentale dell'esperienza in generale e «l'inquietante, infinita diversità delle leggi empiriche»[23]:

> è pur vero che l'esperienza costituisce un sistema secondo leggi trascendentali, che implicano la condizione della possibilità dell'esperienza in generale; ma le leggi empiriche ammettono una tale infinita molteplicità, e tanta è l'eterogeneità delle forme della natura relative all'esperienza particolare, che il concetto d'un tale sistema secondo queste leggi (empiriche) riesce necessariamente del tutto estraneo all'intelletto; d'una siffatta totalità non si riesce a concepire né la possibilità, né tanto meno la necessità[24].

Fra il sistema trascendentale dell'esperienza e la molteplicità delle leggi empiriche si dischiude l'abisso della contingenza, che è ciò su cui necessariamente si dispiega e che rende possibile il lavoro della ragione. Siffatto lavoro non è altro che lo sforzo inesausto della ragione di conformare il reale a sé, di razionalizzare o significare il reale. La ragione dunque non può rimanere ferma alla constatazione della contingenza, alla radicale alterità del contenuto empirico che le urla in faccia la propria irriducibile indipendenza. Essa assume questa indipendenza come una "provocazione" da sanare, come un'alterità da ridurre e addomesticare. Per farlo deve presupporre nella natura un'affinità più originaria di ogni alterità, deve cioè sforzarsi d'immaginare nell'abisso imperscrutabile della contingenza l'analogia a sé senza la quale il

[22] «Tuttavia l'esperienza particolare, interamente connessa secondo princìpi costanti, ha bisogno anche di questa connessione sistematica di leggi empiriche, per porre il Giudizio in grado di sussumere il particolare sotto l'universale (anch'esso tuttavia empirico), fino alle supreme leggi. Questa legalità in sé contingente (secondo tutti i concetti dell'intelletto), che il Giudizio (solo a proprio vantaggio) presume e presuppone presente nella natura, è una finalità formale della natura, che noi ammettiamo assolutamente, ma sulla quale non si può fondare né una conoscenza teoretica, né un principio pratico della libertà, sebbene fornisca, per giudicare ed investigare la natura, un principio volto a cercare, per le esperienze particolari, leggi universali secondo le quali disporle in modo da realizzare quella connessione sistematica che è necessaria ad una esperienza coerente, e che noi abbiamo motivo di ammettere a priori» (I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in AA XX, Berlin, De Gruyter, 1942, pp. 193-251 – si cita con la sigla EE; trad. it. "*Prima introduzione*" *alla Critica del Giudizio*, in *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, prima edizione eBook, 2013, § II, pp. 203-204.

[23] EE, § IV, p. 209.

[24] EE, § II, p. 203.

molteplice continuerebbe a sfuggirle e a rimanere insensato. È così che, per venire a capo della contingenza, la ragione deve considerare le leggi empiriche particolari secondo «un'unità quale un intelletto […] avrebbe potuto stabilire a vantaggio della nostra facoltà conoscitiva, per rendere possibile un sistema dell'esperienza»[25]. Ciò evidentemente non significa «ammettere la reale esistenza d'un tale intelletto», ma piuttosto equivale a considerare la finalità formale della natura come il principio a priori del Giudizio, senza il quale non sarebbe possibile l'unificazione dell'esperienza[26]. La finalità è dunque un'esigenza del soggetto trascendentale che deve presupporre la natura, in analogia a sé, come il risultato di un'intelligenza che agisce finalisticamente, al solo scopo di «conferire (dove è possibile) ad un aggregato di mere leggi empiriche, una connessione di tipo sistematico»[27].

In tal modo l'*altro* che irrompe empiricamente, l'*altro* che intensivamente ed estensivamente continuava a destabilizzare i costrutti trascendentali dell'intelletto, è ricondotto a un'identità proiettata analogicamente, quella dell'intelligenza suprema come fondamento finalistico della natura. L'*altro* si spoglia così della brutalità irredimibile che la mera fattualità reca con sé. Esso è ora ricondotto all'analogo di un'intelligenza finalistica. L'oscuro contingente rimane, ma si è ora certi della sua significatività. Questa certezza di una significatività che redime parzialmente la contingenza, questa insopprimibile fiducia nel senso è ciò che conferisce al Giudizio l'imprescindibile guida nello scandaglio metodico della molteplicità empirica. E tuttavia si tratta di una certezza che solo il Giudizio può conferire a se stesso; è il Giudizio che dà a sé la propria legge e che prescrive a sé il proprio metodo di orientamento nell'abisso del contingente. Questa proiezione di sé nel mondo, questa autonormatività di cui la ragione fa esercizio, siffatto fondamento infondato è l'unico mezzo di orientamento di cui il soggetto copernicano può disporre. La sua ansia di redimere la contingenza e irrazionalità dell'empirico può fare affidamento solo all'idea di finalità, che può essere una «legalità del contingente» solo in quanto è una «legalità in sé contingente»[28]. La redenzione della contingenza avviene dunque solo in virtù di un principio che, per quanto

[25] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in AA V, Berlin, G. Reimer, 1913, pp. 165-485 (si cita con la sigla KU). Si cita dalla trad. it. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, prima edizione eBook, 2013, § IV, p. 180 (XXVII).
[26] KU, § IV, p. 180 (XXVII-XXVIII).
[27] EE, § II, p. 205.
[28] EE, § II. Nella *Erste Einleitung* Kant parla della finalità come «Gesetzmäßigkeit des Zufälligen» (EE, § II, p. 217), ma anche come «zufällige Gesetzmäßigkeit» (EE, § II, p. 204)

soggettivamente necessario per l'unificazione dell'esperienza, per quanto fondamento trascendentale del Giudizio, non può celare la propria strutturale contingenza e il suo essere manifestazione di una ragione finita. Istituita dal limite e costretta ad abitare la finitudine, la ragione kantiana può redimere la contingenza solo "esercitandola". La finalità, intesa come fede nel significato del reale, intesa come fiducia nella possibilità di attribuire sempre e comunque un significato al reale, è appunto siffatto "esercizio" di contingenza.

La contingenza si chiarisce dunque come elemento qualificante la razionalità finita: «noi – scrive significativamente Kant – ricerchiamo una certa contingenza della costituzione del nostro intelletto, per farne una sua proprietà distintiva rispetto ad altri possibili»[29]. La contingenza non è semplicemente un limite "esterno", che insidia e deprime le ambizioni della ragione; essa si innesta nel cuore stesso della ragione kantiana, spalancando l'abisso che separa i concetti dell'intelletto dal particolare e affidando al Giudizio il compito di ricomporlo.

> Questa contingenza si trova del tutto naturalmente nel particolare, che il Giudizio deve riportare sotto l'universale dei concetti dell'intelletto; l'universale del nostro intelletto (umano) infatti non determina il particolare; ed in quanti modi cose diverse, che pure convengono in un carattere comune, possano presentarsi alla nostra percezione, questo è contingente. Il nostro intelletto è una facoltà dei concetti, cioè un intelletto discorsivo, per il quale certo dev'essere contingente la specificità ed il grado di diversità del particolare che gli può essere dato dalla natura e che può essere sistemato sotto i suoi concetti[30].

La contingenza si chiarisce come immanente a quella ragione stessa, la quale si determina nell'infinito compito di redimerla. La ragione finita è la contingenza che si autoredime. Se il risultato di questa redenzione non può che essere contingente, ciò che si impone come elemento necessario, ciò che delinea la struttura della ragione finita è l'ineluttabilità della tendenza a redimere. In ciò consiste l'idea di finalità in quanto principio a priori del Giudizio. Per quanto priva di valore conoscitivo, la finalità assume il significato di elemento strutturante l'esperienza. La fiducia e il bisogno del senso è l'apriori della ragione. Che questo senso sia contingente come la ragione che lo determina è fuori discussione, ma che per siffatta ragione finita debba darsi un senso del reale e che essa stessa sia chiamata a procurarselo è un presupposto irrinunciabile della sua costituzione trascendentale.

[29] KU, § 77, p. 406 (346).
[30] KU, § 77, p. 406 (346-347).

Una ragione più che ardita: l'idea fichtiana di un proseguimento della creazione

Antonio Carrano

Dedicato a Pierluigi Venuta, amico e collega.

1. Non deve suonare come una provocazione l'assunto con cui Raymond Boudon ha dato avvio anni fa al proprio abbozzo di una teoria della razionalità, rilevando come il suo concetto sia «*indefinibile e tuttavia indispensabile*»[1]. Consapevole che lo stesso «concetto di "ragione" è un bel pasticcio» – almeno finché continuiamo a irrigidirne il significato, finendo per trascurare «*interi brani di realtà*»[2] –, egli ha ravvisato l'uscita dall'impasse in una «"estensione" del concetto di razionalità»[3], tale da eccedere tutte quelle definizioni che ne hanno ristretto il campo di applicazione schiacciando il «razionale» sul «ragionevole», secondo il modello di una «razionalità strumentale» radicato nella tradizione di pensiero utilitarista e veicolato nel presente da una schiera nutrita di economisti. Non è certo mio compito accogliere qui la sfida di Boudon, cercando di dare risposta al perché si sia imposta nel tempo «una definizione del genere»[4]. Mi limito a osservare che, tradizionalmente, si è portati ad associare la razionalità a una facoltà distintiva di determinati esseri di ragione, elevandola insieme a criterio di valutazione del loro comportamento in quanto attori sociali, in un contesto definito dall'esistenza di un complesso di credenze, così come ordinato da un sistema di norme e regole. Del resto, è in diversi campi e a diversi livelli che si esplica la razionalità umana: dai modi di presa immediata della realtà che, aprendosi al ventaglio delle possibilità, sono già prova di capacità dell'intelligenza (sul piano individuale), al continuo rimaneggiamento della realtà stessa, dove la sua definizione ad ampio spet-

[1] Per questa e la successiva citazione vedi R. Boudon, *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs e de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995; trad. it. *Il vero e il giusto. Saggi sull'obiettività dei valori e della conoscenza*, Bologna, il Mulino, 1997, p. 345.

[2] Vedi ivi, trad. it. cit., p. 350.

[3] Per questa e la successiva citazione vedi ivi, trad. it. cit., p. 357.

[4] Vedi ivi, p. 349.

tro è funzionale, oltre che al nostro ambientamento nel mondo, al progetto della sua progressiva trasformazione (sul piano collettivo). Per non dire poi del ruolo che essa svolge, in senso propriamente riflessivo, in quanto «componente essenziale dell'immagine che la specie umana ha di se stessa» – come ha osservato in quegli stessi anni un pensatore brillante e versatile qual è stato Robert Nozick. E dunque, «non semplicemente [come] uno strumento per l'acquisizione di conoscenze e per il miglioramento della nostra vita e della società a cui apparteniamo»[5].

Benché consapevole di scrivere in un tempo in cui un'epocale conquista del sapere, come è da considerare l'approdo alla visione evoluzionistica, impone ormai di parlare della razionalità in termini più misurati rispetto al passato (ossia come di «un adattamento evolutivo dotato di una funzione e di uno scopo limitati»), Nozick non ha esitato tuttavia a sottolineare – nel solco di una linea ben più antica di pensiero – come dalla comprensione della medesima dipenda infine la conoscenza della «nostra natura» e della «speciale posizione che occupiamo nell'universo». Una conoscenza, ripeto qui con lui, che mirando ad andare più "a fondo", non può restare ferma, una volta di più, a una «visione causale-strumentale della razionalità»[6]: quella per cui «i nostri standard di razionalità» dipendono in maniera stretta e completa «dall'immagine che abbiamo delle caratteristiche di questo mondo, nonché della nostra natura, delle nostre capacità, dei nostri poteri e, parallelamente, delle nostre debolezze e dei nostri limiti». Cosicché allentare questa dipendenza, renderla meno «totale», è quanto spetterebbe – come Nozick ha pensato – a «una visione più ampia», disposta sì a riconoscere come strumentale la «*natura*» ma non anche a determinarne come tale il «*valore*»[7]; ferma restando la premessa dell'esistenza di una «continua interazione» «[t]ra la nostra visione del mondo e di noi stessi e la nostra idea di che cosa sia razionale»[8], quale si mostra nel fatto che «usiamo i nostri modelli per scoprire il mondo e insieme noi stessi, e sulla base di questa nuova conoscenza modifichiamo o alteriamo i modelli che maneggiamo in modo da renderli più (probabilmente) efficaci in questo tipo di mondo (così come abbiamo imparato a vederlo)».

[5] Per questa e le successive citazioni vedi R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993; trad. it. *La natura della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 12.
[6] Per questa e le successive citazioni vedi ivi, trad. it. cit, p. 183.
[7] Vedi ivi, trad. it. cit., p. 185.
[8] Per questa e la successiva citazione vedi ivi, trad. it. cit., p. 183.

Ciò che Nozick non ha detto o forse ha lasciato solo intuire, è che la tensione che anima nell'intimo siffatta interazione, mossa dallo scarto tra l'immagine ideale della razionalità e i modi concreti di configurarla e realizzarla, per quanto abbia solo rari momenti di coagulo nella storia (sottratta a una logica normativa), ha trovato sostegno in rappresentazioni e discorsi che una volta erano orientati espressamente dalla filosofia. Ma allora, si potrebbe dire, essa non batteva ancora in ritirata, poiché aveva anzi il coraggio di proporsi come un pensiero radicale, in una forma che sembra quasi impossibile oggi. A dispetto, dunque, di quanto continuava a pensare ancora negli anni '80 Ágnes Heller, la quale, imputando alla filosofia «un complesso di inferiorità»[9], la esortava a liberarsene facendo «*di nuovo professione di fede in se stessa* e nel *proprio* passato, nella verità della *propria* sfera».

Nel citarla qui, non mi propongo invero di rilanciare l'idea che il nostro tempo sia «sulla via migliore per ridiventare un "secolo della filosofia"», come supponeva (forse anche ingenuamente) la Heller, nel sottinteso che quest'ultima sia nell'obbligo di «*modificarsi*, [di] diventare diversa da ciò che è stata finora». Se richiamo le sue parole non è dunque con lo sguardo volto in avanti, ma ponendo mente al passato, unicamente per ricordare (beninteso, senza nostalgie fuori luogo) lo spirito ardito posseduto un tempo dalla filosofia, prima che si estenuasse nella lotta «tra le pseudofilosofie positivistiche e le filosofie autentiche». In fondo, al di là dell'orientamento politico del suo pensiero, si può ritenere che nell'invito della Heller a cercare «una risposta unitaria, una risposta *genuinamente filosofica* alle domande: come si deve pensare, come si deve agire, come si deve vivere», riecheggi l'esortazione proveniente da filosofi di un tempo andato, ugualmente propensi a vedere nel «concetto di razionalità […], in ultima istanza, una *categoria morale*»[10]. Filosofi che, sebbene discordi quanto alla risposta da dare a quelle domande, avrebbero condiviso la convinzione della Heller circa l'esistenza di un legame tra la «definizione di ragione e razionalità» e l'«*impegno* nei confronti della stessa definizione e della forma di vita che essa implica». Non altro, se intendo bene, l'ha indotta a identificare infine la filosofia con «l'utopia di un modo di vita»[11] diretta a comprendere il

[9] Per questa e le successive citazioni vedi Á. Heller, *A Radical Philosophy*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1984; trad. it. *La filosofia radicale*, a cura di L. Boella, Roma, Castelvecchi, 2018, p. 10.

[10] Per questa e la successiva citazione vedi Á. Heller, *The Power of Shame. Essays on Rationality*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1983; trad. it. *Il potere della vergogna. Saggi sulla razionalità*, a cura di V. Franco, Roma, Castelvecchi, 2018, pp. 90-91.

[11] Vedi Á. Heller, *A Radical Philosophy*, trad. it. cit., p. 23.

pensare come l'agire: «un'utopia razionale»[12] – come ella l'ha chiamata, non senza fierezza – e più specificatamente «un'utopia della *razionalità rispetto al valore* (*Wertrationalität*) e non rispetto al fine (*Zweckrationalität*)»[13].

2. Non sembri strano che apra ora questa breve riflessione sul pensiero di Fichte evocando la convinzione di chi ha ritenuto, a distanza di quasi due secoli, che alla filosofia spetti soprattutto di «progettare il possibile nella prospettiva del dover essere», così da proporsi come «una *filosofia della vita*»[14] attenta a coniugare «il Vero e il Bene»[15], e perciò a soddisfare le attese riposte in un modo di vivere che giustifica il primato della ragion pratica in coerenza con il suo carattere radicale. Ammesso infatti che «[l]a funzione della filosofia – considerata in generale – sta nella soddisfazione del bisogno di razionalità rispetto al valore»[16], per citare ancora una volta le parole della Heller, mi viene da osservare che tale bisogno è stato profondamente avvertito da pensatori che furono in senso eminente radicali, come Fichte e, ancor prima, Kant. E non parlo, riguardo a quest'ultimo, unicamente dell'autore della *Critica del Giudizio*, dove è possibile imbatterci in un pensiero fortemente impegnativo sotto l'aspetto morale, come quello che troviamo esposto nel § 86, dedicato all'etico-teologia:

> […] soltanto la facoltà di desiderare, non quella che rende l'uomo dipendente dalla natura (mediante impulsi sensibili), e rispetto a cui il valore della sua esistenza (*der Werth seines Daseins*) riposa su ciò che egli subisce e gode, ma il valore che solo egli può dare a se stesso, e che consiste in ciò che egli fa, nel modo e nei principi delle sue azioni, non in quanto membro della natura, ma nella libertà della sua facoltà di desiderare: una buona volontà, ecco dunque la sola cosa che può dare alla sua esistenza un valore assoluto (*einen absoluten Werth*) e rispetto alla quale l'esistenza del mondo può avere uno scopo finale[17].

Mi riferisco anche all'autore di quel breve saggio sull'*Inizio congetturale della storia degli uomini*, pubblicato nel 1786, in cui sono poste le basi di una visione dell'uomo convergente con quella desumibile dalla Sacra Scrittura, volta appunto a concepirlo come l'essere di ragione, in assenza del quale «tutta la creazione sarebbe un semplice deserto, vano e senza scopo finale»[18].

[12] Vedi *ibid*.
[13] Vedi ivi, trad. it. cit., p. 49.
[14] Vedi ivi, trad. it. cit., p. 138.
[15] Vedi ivi, trad. it. cit., p. 23.
[16] Vedi ivi, trad. it. cit., p. 49.
[17] I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), Akademieusgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (AA), V, 443; trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 321.
[18] Vedi ivi, 442; trad. it. cit., pp. 320-321.

Kant non ha certo aspettato di dare soluzione al problema di una etico-teologia per riflettere sulla stessa creazione[19], visto che già nell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, anno 1784, egli aveva evocato l'immagine di un «vuoto della creazione»[20] per dire, in sostanza, che la natura ha lasciato all'uomo lo spazio necessario a dispiegare nel tempo le potenzialità della ragione. Beninteso, non solo in termini di abilità tecnico-pratica, diretta a stabilire la propria signoria nel mondo, ma anche e soprattutto nella prospettiva di una matura assunzione di responsabilità nei confronti della propria identità come un essere morale: un essere chiamato di conseguenza a «concorrere con tutte le sue facoltà al *sommo bene possibile* nel mondo (la felicità universale unita e conforme alla più pura moralità nell'universo)»[21] – come si legge in un passaggio dello scritto *Sul detto comune* del 1793. Dove è suggerita in nota l'idea formidabile (che definirei persino strabiliante, in una prospettiva rigorosamente "critica") di pensarsi «in analogia con la divinità», concepita pertanto non già come *abscondita*, tale perciò da chiudersi in se stessa, «bensì come destinata a realizzare il sommo bene al di fuori di sé appunto per mezzo della coscienza della propria autosufficienza».

Non per nulla, quasi un decennio prima, nella chiusa dello scritto sull'idea di una storia universale, Kant aveva scagliato una freccia polemica contro quanti credevano di potersi volgere con occhio contemplativo allo spettacolo della creazione, esercitando unicamente la «facoltà di conoscere (la ragione teoretica)», così da astrarre dal rapporto di stretta implicazione tra il valore dell'esistenza dell'uomo e il significato che questi è impegnato operativamente a dare alla creazione stessa. Di qui il carattere retorico della sua domanda, adeguata a un discorso rivolto a fornire un senso alla vita umana piuttosto che

[19] Anche se non concordiamo in tutto con la tesi di Odo Marquard, non possiamo che apprezzarne il modo tagliente di inquadrare la questione, quando ha scritto: «[…] perché Dio non si è astenuto dalla creazione? La risposta radicale a questa domanda si trova nella posizione filosofica dell'autonomia a opera di Kant e di Fichte. Secondo tale risposta, Dio non *ha* avuto a che fare con la creazione poiché il creatore del mondo non è Dio, ma in questa direzione autonomistica, l'uomo, vale a dire – secondo Kant – l'uomo in quanto creatore dell'artificiale mondo sperimentale delle scienze esatte nonché del mondo etico delle norme e della loro esecuzione autonomamente elaborato, ovvero – secondo Fichte – l'uomo in quanto creatore della storia» (O. Marquard - A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 80).

[20] Su questo tema mi permetto di rimandare al mio *Nel vuoto della creazione. La riflessione kantiana sulla storia*, Pisa, ETS, 2016.

[21] Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sei, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, 279; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 127.

ad apportare un contenuto di conoscenza oggettivamente rilevabile riguardo alla medesima:

> A cosa serve, infatti, lodare la magnificenza e la saggezza della creazione nel regno naturale, privo di ragione, e raccomandarne lo studio, quando la parte del vasto teatro della suprema saggezza che contiene il fine di tutto questo – la storia del genere umano – deve restare una permanente obiezione in contrario, la cui vista ci costringe con disgusto a distogliere lo sguardo da essa e, poiché disperiamo di trovarvi mai un compiuto disegno razionale, ci induce a riporre la speranza di quest'ultimo solo in un altro mondo?[22]

Dovessi chiedermi che tipo di razionalità sia all'opera in un simile discorso, mi verrebbe da escludere che il filosofo la credesse imparentabile a quella del sapere scientifico, proprio di una «conoscenza a priori» di cui «[n]ecessità e rigorosa universalità sono pertanto i segni sicuri […]»[23]: espressione di una scientificità troppo vincolata ai propri parametri per estendersi a ogni "brano di realtà" (come ritiene giustamente Boudon). Senza destituirla di pregnanza nel nome della scienza, egli ha praticato dunque in prima persona una forma di razionalità riflessiva che non disdegna il ricorso alla facoltà immaginativa, giungendo a formulare una congettura sull'inizio della storia associata al racconto biblico, la quale mirava a cogliere i punti qualificanti della ragione umana, oltre che nella capacità di pensiero quale si manifesta nel «*parlare* (*Genesi*, II, 20), anzi *fare discorsi*, ossia parlare secondo concetti connessi»[24], nella possibilità di «scegliersi un modo di vita (*Lebensweise*)» che investì l'uomo di quei sentimenti di «paura e ansia (*Angst und Bangigkeit*)» sconosciuti agli animali. (Fu così, infatti, che il piacere della scoperta del suo «privilegio» finì presto per convertirsi in lui nel disagio di sentirsi sull'«orlo di un abisso»: quello rappresentato dalla voragine aperta dal peso di «un'infinità [di desideri] nella cui scelta non sapeva ancora affatto orientarsi».)

Per Kant furono questi i primi passi che dové compiere la ragione umana. Fu questa la prova che, a suo giudizio, dovette affrontare l'uomo: non solo mostrando una capacità di rinuncia (soprattutto in rapporto agli appetiti sessuali), così da plasmare i propri impulsi fino a renderli costumati, ma acquisendo altresì una duplice consapevolezza di sé in termini di genere. E dunque, sia

[22] I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA VIII, 30; trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 42.

[23] Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), AA III, B4; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1977², p. 75.

[24] Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), AA VIII, 110-112; trad. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 104-106.

quella del dipanarsi della vita umana, proiettata nel «tempo a venire, spesso molto lontano»[25], tale da indurlo a prepararsi, «in conformità alla sua destinazione, a fini remoti» (talmente remoti da sorpassare la misura limitata della sua esistenza), sia quella della propria identità come «fine della natura», in confronto al quale «nulla di quello che vive sulla Terra poteva in ciò costituire per lui un rivale». Un passo sì importante, ma non ancora decisivo; almeno se guardiamo oltre i confini della *Zweckrationalität*, puntando più in alto, in direzione di quella *Wertrationalität* in cui ancora la Heller ha indicato l'autentico traguardo per l'uomo, e che Kant, due secoli prima, intese come salvaguardia dalla prima. Questo, in effetti, mi sembra si possa desumere leggendo questo passo dell'Appendice alla terza *Critica*:

> Come l'unico essere che sulla terra abbia un'intelligenza (*Verstand*), e quindi una facoltà di porsi volontariamente degli scopi, egli è, in verità, il ben titolato signore della natura; e, se questa si considera come un sistema teleologico, egli ne è, per la sua destinazione, lo scopo ultimo (*der letzte Zweck*); ma sempre condizionatamente, cioè a condizione che sappia e voglia dare alla natura e a se stesso una finalità sufficiente per se stessa e indipendente dalla natura, e che quindi possa essere uno scopo finale (*Endzweck*), il quale però non deve essere cercato nella natura[26].

Non mi soffermerò certo su questo passo, se non per rimarcare come Kant abbia subordinato la legittimità della signoria dell'uomo sulla natura alla capacità e, soprattutto, volontà di dare effetto alla sua destinazione morale. Anzi, mi viene di azzardare al riguardo che, anteponendo la dignità (in cui si giustifica una pretesa) al conseguimento del fine (in cui si certifica un'abilità), egli abbia prospettato una via d'uscita dal dilemma posto da Rousseau tra la quiete della condizione pacificata dello stato di natura e i rischi legati al processo di perfezionamento avviato con l'uscita dal medesimo. Un dilemma, questo, che egli tradusse nel «più difficile problema di come debba progredire la cultura perché le disposizioni dell'umanità come genere *morale* si sviluppino conformemente alla loro destinazione, in modo che essa non confligga con l'umanità come genere fisico»[27]. E, a sua volta, un problema che invitava a dare consapevole avvio a uno sviluppo teso a condurre alla «meta ultima della destinazione del genere umano», fino a giungere al punto in cui «la perfetta arte» diviene infine nuovamente «natura». Ma su questo Kant non si nascose,

[25] Per questa e la prossima citazione vedi ivi, pp. 113-114; trad. it. cit., p. 107.
[26] I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, cit., p. 431; trad. it. cit., p. 307.
[27] Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, cit., pp. 116-117; trad. it. cit., pp. 110-111.

pensando realisticamente che fosse ancora molta la strada da fare, considerato che «la cultura secondo i principî dell'*educazione* dell'uomo e del cittadino non è forse neppure davvero iniziata, e tantomeno compiuta»[28].

3. Se cercavamo un esempio di "utopia razionale", direi che l'abbiamo trovato. Sul suo vessillo non c'è scritto, come per Marx, sulla bandiera della futura società comunista: «Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni»[29]; semmai è indicata, per amore di onestà, la clausola che «ognuno è chiamato dalla natura […] a contribuire per la sua parte, secondo le sue forze», perché si dia uno «sviluppo graduale dal peggio al meglio»[30]. Kant non poteva essere più esplicito. Lungi dal dare sostegno all'illusione di poter semplicemente godere dei beni offerti dalla «vita civilizzata (*civilisierten Leben*)», egli non mancò di rilevare, infatti, con tono grave e severo, come fosse la ragione stessa a ricordare ormai all'uomo (l'europeo del suo tempo, non certo il caraibico, ai margini della storia così come immune dalla noia di un'esistenza priva di impegni) che solo «attraverso le azioni» egli può «dare un valore alla vita[31]. Forse prendendo spunto anche in questo dalle Sacre Scritture, egli volse in positivo la maledizione divina che accompagnò la cacciata dall'Eden, così da fare del dolore «il pungiglione dell'attività», giacché «è in questa che noi sentiamo anzitutto la nostra vita», la quale «senza dolore […] verrebbe meno»[32].

Eccomi giunto così al punto da cui avviare qualche breve osservazione su Fichte: parlo della determinazione del valore della vita; un valore di cui, già a parere di Kant, non può essere misura «ciò che si gode» (sottinteso: «il fine naturale dell'insieme di tutte le nostre inclinazioni, la felicità»)[33]. Che il valore consista, infatti, «in ciò che si fa (non in ciò che si gode semplicemente)», che esso sia aggiunto alla nostra vita «mediante ciò che non solo facciamo, ma lo facciamo in vista di un fine tanto indipendente dalla natura che anche l'esistenza della natura non può essere un fine che a questa condizione», è un

[28] Vedi ivi, p. 116; trad. it. cit., p. 110.
[29] K. Marx, *Kritik des Gothaer Programm*, in *Werke*, Bd. 19, p. 23; trad. it. *Critica del programma di Gotha*, in K. Marx - F. Engels, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1969², p. 962.
[30] Vedi I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, cit., p. 123; trad. it. cit., p. 116.
[31] Vedi ivi, p. 122; trad. it. cit., p. 115.
[32] Vedi I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII, 231; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1980², p. 652.
[33] Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, cit., p. 433 (nota); trad it. cit. p. 311 (lievemente modificata).

assunto che – ritengo – Fichte avrebbe sottoscritto di buon grado. E in realtà mi sembra che egli l'abbia persino radicalizzato, nell'idea che in rapporto alla creazione si possa dire che non solo la natura ha lasciato provvidenzialmente campo libero all'operosa attività della ragione, ma che questa debba infine proporsi di proseguirne l'opera e rinnovarla di continuo, indirizzando l'agire umano alla realizzazione di un ordine compiutamente razionale, paragonabile al Regno di Dio.

Può ben darsi, come si è occupato di mostrare nella sua ricostruzione solitamente erudita Hans Blumemberg, che nell'affermarsi dei principî di autoconservazione e inerzia sia da vedere un momento essenziale del costituirsi della razionalità moderna[34]. Egli ne ha individuato il segno inequivocabile nell'abbandono della domanda sull'origine del mondo (in forma di *creatio ex nihilo*, assegnata a Dio) per il contemporaneo sopravvenire del problema della sua continuità, ovvero di cosa ne determini la conservazione impedendo la sua distruzione. Di più, nel tramonto della questione teologica della libertà di Dio da ogni vincolo materiale, e nella sua sostituzione con quella scientifica del meccanismo interno al persistere della sua opera, egli ha ravvisato il bisogno di armonizzare il ragionamento scientifico con la narrazione religiosa, prima del compiuto autonomizzarsi del primo.

In effetti, per quanto vada riconosciuto a Blumenberg il merito di aver colto un aspetto notevole della razionalità moderna nella risposta al problema della permanenza del mondo attraverso il rinvenimento della sua autonomia (quale legalità interna dei suoi fenomeni), va osservato tuttavia che la sua argomentazione – connotata metodologicamente dall'anteposizione della risposta alla domanda – lascia di fatto scoperto l'altro aspetto, non meno importante, rappresentato dalla volontà di trasformazione del mondo per opera della ragione. Di conseguenza, posto che si tratta di cogliere il costituirsi della legittimità della ragione nell'autoaffermazione della medesima, come ha inteso Blumenberg, sarebbe bene intendere il manifestarsi della razionalità moderna sul piano pratico oltre che su quello teoretico. Non solo, occorrerebbe comprendere come la sua declinazione pratica abbia indotto a pensare, in un momento cruciale della storia, per un verso che la creazione possa ricevere significato dall'agire umano orientato al valore, e per l'altro che tale agire debba interve-

[34] H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der modernen Rationalität*, in «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zur Meinz», Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse 11, 1969, pp. 333-383; trad. it. *Autoconservazione e inerzia. Sulla costituzione della razionalità moderna*, a cura di E. R. A. Calogero Giannetto e M. Doni, Milano, Edizioni Medusa, 2016.

nire in quel quadro stabile, rivolto all'autoconservazione, con il proposito di fare della creazione, da evento originario istitutivo del tempo come del mondo, un processo permanente, diretto intenzionalmente al miglioramento del mondo stesso nel corso della storia.

Non può sfuggire ora che questo modo di pensare, in tanto è votato a istituire un rapporto di tensione tra il mondo reale, qual è dato nel presente, e quello ideale trasposto nel futuro, in quanto ha recepito l'intuizione kantiana che all'uomo è dato il privilegio (e non solo la pena) di «scegliersi un modo di vivere». Un altro modo di vivere è possibile, e con esso un altro mondo, supposto anche come migliore, per il quale si è chiamati ad agire – a meno di non voler concepire la propria vita come totalmente estraniata, separata da ogni altra. Proprio ciò che Fichte ha escluso fermamente o condannato come affermazione di egoismo. Escluso, quando nel *Diritto naturale*, pubblicato negli anni del suo apogeo jenese, ha affermato con forza che «[i]l concetto di uomo non è […] affatto il concetto di un singolo, perché un tale concetto è impensabile, ma il concetto di un genere»[35]. Condannato, quando nei *Tratti fondamentali dell'epoca presente*, risalenti al più contrastato periodo berlinese, ha segnato una linea netta di demarcazione tra «la vita razionale», consistente «nel fatto che la persona si oblia nel genere, ripone la sua vita nella vita del tutto e le si sacrifica», e la «vita irragionevole», rinvenibile invece «nel fatto che la persona non pensa a null'altro che a se stessa, non ama null'altro che se stessa e in relazione a se stessa», riponendo «la sua vita intera esclusivamente nel suo personale benessere»[36].

Benché corra quasi un decennio tra l'una e l'altra affermazione – periodo nel quale il filosofo, in seguito all'esperienza dolorosa dell'*Atheismusstreit*, si occupò di dare un diverso assetto al suo pensiero fino a concepire il sapere come immagine dell'assoluto –, non si può dire però che egli abbia cambiato idea in merito al rilievo da dare all'agire, nel presupposto che «[i]l volere è il vero e proprio carattere essenziale della ragione»[37], così che «[l]a facoltà pratica è la radice più intima dell'Io», in quanto «su di essa si appoggia tutto il resto, e tutto è ad essa collegato». Non altro il convincimento che egli partecipò al

[35] Vedi J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe, Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA), I,3, p. 39; trad. it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 36.

[36] Vedi J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805), in GA, I, 8, pp. 219-220; trad. it. *I tratti fondamentali dell'epoca moderna*, a cura di A. Carrano, Milano, Guerini & Associati, 1999, p. 116.

[37] Per questa e la successiva citazione vedi J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, cit., p. 21; trad. it. cit., p. 20.

suo uditorio nelle famose conferenze sulla destinazione del dotto, anno 1794, quando identificò – non senza enfasi retorica – l'«*essere*» con l'«*agire*» in modo da eternizzare il primo attraverso l'infinità del secondo[38], fornendo così la prima versione "popolare" di quell'«esigenza pratica infinita», propria dell'«idea dell'Io»[39], qual è affermata con più rigoroso ragionamento nella *Dottrina della scienza*. Dove pure è detto che «l'idea di una tale infinità da completare ci sta dinanzi ed è contenuta nel più intimo del nostro essere»[40], e che anzi «proprio in questo sta l'impronta della nostra destinazione all'eternità».

4. Non so quanto credito daremmo oggi a un filosofo che proclamasse di non parlare in prima persona, presentandosi come una sorta di strumento dell'«idea»[41]. E nemmeno se saremmo disposti a credere con lui che «la cosa stessa» arrivi a definirsi attraverso le parole di chi parla o scrive quale depositario del sapere della medesima. Magari saremmo più propensi a pensare che egli ha formulato pensieri che, per così dire, "erano nell'aria", portandoli più modestamente a maturazione. Nel qual caso, parleremmo di lui come del portavoce o testimone di una cultura che ha tratto alimento da altro che dalla semplice capacità di riflessione di un singolo individuo, per quanto geniale. Così che cercheremmo le tracce di un modo di pensare, se non di una mentalità, che ha preso forma lentamente, attraverso una pluralità di voci, fino ad affermarsi in maniera esplicita, e dunque riflessa, senza aver seguito da principio un percorso lineare.

Tale, e perciò traccia di un movimento epocale di idee avviato da prima, mi sembra essere il pensiero della libertà dell'agire, che Fichte ha il merito di aver eretto a colonna portante di una filosofia radicale che ha inteso lo stesso pensare come un primo modo dell'agire; una filosofia dotata di una evidente caratura morale, nel senso affermato dalla Heller, per la quale la forma del dovere ha da incunearsi nel reale onde metterlo in tensione fino a forzarne la momentanea configurazione. Rimando a un passo del suo *Sistema di etica* per meglio intendere:

[38] Vedi J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in GA, I,3, p. 50; trad. it. *La missione del dotto*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 84.

[39] Vedi J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), in GA, I,2, p. 409; trad. it. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, con introduzione di F. Costa, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 228.

[40] Per questa e la successiva citazione vedi ivi, pp. 403-404; trad. it. cit., p. 222.

[41] Per questa e la successiva citazione vedi J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, cit., p. 250; trad. it. cit., p. 159.

> Il concetto di etica, in conseguenza della sua deduzione, non si riferisce affatto a qualcosa che esiste, ma a qualcosa che deve esistere. Esso scaturisce puro dall'essenza della ragione, senza nessun ingrediente estraneo, e non richiede che autonomia; è indifferente a ogni esperienza e si oppone addirittura ad ogni determinazione mediante qualcosa tratto dall'esperienza. Se si parla della sua realtà, ciò – almeno *per ora* – non può significare che mediante il suo mero pensare venga subito realizzato qualcosa nel mondo dei fenomeni. L'oggetto di questo concetto, ovvero ciò che nasce in noi per il fatto di pensarlo (vedi l'introduzione al nostro Diritto naturale), può essere solo un'idea; un semplice pensiero *in noi*, al quale non si presume affatto debba corrispondere qualcosa, *fuori di noi*, nel mondo reale[42].

Benché non abbia peccato d'ingenuità, pensando che possa darsi una corrispondenza immediata tra il *dentro* e il *fuori* di noi, Fichte non ha eluso la domanda su come adoperarsi per attuare una progressiva convergenza tra il reale e l'ideale. La sua idea al riguardo fu che il reale, a partire da ciò che concerne gli esseri di ragione, non sia qualcosa di immodificabile, perché soggetto a venire plasmato. A sorreggerla era a sua volta la convinzione, maturata assai presto, che in tanto «l'uomo è a se stesso il proprio fine»[43], in quanto il suo è «un concetto ideale»[44] che, quantunque non trovi pieno riscontro nelle manifestazioni concrete, limitate, sorregge lo sforzo rinnovato di realizzarlo da parte di chi, «l'essere razionale, […] è, in modo assoluto e autonomo, la causa di se stesso»[45]. Ma, appunto, una causa che prende forma in un «operare», e per questo in un'«attività» diretta a produrre un mutamento, dentro di sé ancor prima che all'esterno, posto che «ciò che esso deve *diventare*, lo deve diventare formando se stesso […]» – liberamente.

Quanto ora alla libertà, anche l'imperativo riproposto di recente da un pensatore attento alle evoluzioni dell'umano come Peter Sloterdijk: "devi cambiare la tua vita"[46], sarebbe invero inconcepibile – pur in una situazione caratterizzata dalla mancanza di un definito quadro assiologico – senza il presupposto della medesima. Una libertà che Fichte, per parte sua, ha correlato in prima battuta alla necessità di determinarsi «semplicemente mediante concetti con coscienza», e più precisamente «secondo il concetto dell'assoluta e spontanea attività»[47]. (Perché è in ciò che andava rinvenuta per lui la pecu-

[42] J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), in GA, I,5, p. 74; trad. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 60-61.

[43] Vedi J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit., p. 29; trad. it. cit., p. 48.

[44] Vedi ivi, p. 38; trad. it. cit., p. 65.

[45] Per questa e la successiva citazione vedi J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, cit., p. 62; trad. it. cit., p. 47.

[46] P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009; trad. it. *Devi cambiare la tua vita*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

[47] Vedi J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, cit., p. 61; trad. it. cit., p. 46.

liarità dell'essere di ragione identificabile con l'Io: ossia di essere «determinabile all'infinito», diversamente dall'oggetto, «determinabile una volta per sempre»[48]). E che egli ha concepito successivamente come convergente con la necessità superiore dello stesso agire di Dio – muovendo in questo dalla «conoscenza più profonda», cui aveva elevato il cristianesimo, ossia dalla «comprensione dell'unità assoluta dell'esistenza umana e divina»[49].

Che significato aveva infatti asserire che «[l]'Io è incessantemente nel divenire», che «in lui non c'è niente di permanente», mentre «l'oggetto […] è ciò che era e ciò che sarà»? Forse che il soggetto di ragione è furiosamente proiettato in avanti, con il rischio di finire ingabbiato in un modo di vivere, restando vittima del suo stesso irrefrenabile impulso al cambiamento? Il rischio esisteva anche per Fichte, a meno di credere che quel divenire non è senza meta, ma è guidato da un concetto e insieme orientato da ideali. Il concetto? Quello dell'uomo inteso non come individuo singolo, di fatto «impensabile», ma come parte integrante di un «genere»[50], dal cui interno viene l'«esortazione dalla libera attività spontanea» modellabile attraverso l'«educazione». Gli ideali? Quelli collegabili alla fede – ergo, una «convinzione» in grado di legare il cuore così come di stringere «in unità pensare e volere»[51] – in un «mondo sovrasensibile» in rapporto al quale andava concepita una «destinazione superiore», com'egli si espresse al tempo della sua disputa sull'ateismo.

Non è questa l'occasione per esporre in che senso Fichte abbia inteso rafforzare il concetto di destinazione, allora così in voga[52]. Posso solo affermare che non è un caso se è tornato a parlarne nelle conferenze sull'*Avviamento alla vita beata*, dirette a formulare una *dottrina della religione* che concludeva «l'insieme di un insegnamento popolare»[53], comprendente vuoi una filosofia della storia, che alla visione del «cosa» univa la fede riguardo al «come»[54], vuoi una teoria della formazione che spronava tra l'altro ad «avvicinarsi sempre più all'ideale in sé e per sé irraggiungibile»[55]. Entrambe momenti di un sapere

[48] Per questa e la successiva citazione vedi J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, cit., p. 28; trad. it. cit., p. 26.

[49] Vedi J. G. Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben* (1806), in GA, I, 9, p. 121; trad. it. *L'iniziazione alla vita beata, ovvero la dottrina della religione*, in *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Napoli, 1989, p. 318.

[50] Per questa e la successiva citazione vedi J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, cit., p. 39; trad. it. cit., p. 36.

[51] Vedi J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), in GA, I,5, p. 352; trad. it. *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in *La dottrina della religione*, cit., p. 78.

[52] Su questo tema è d'obbligo il rimando al volume di L. A. Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2013.

[53] Vedi J. G. Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben*, cit., p. 47; trad. it. cit., p. 243.

[54] Vedi J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, cit., p. 395; trad. it. cit., pp. 367-368.

[55] Vedi J. G. Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1806), in GA,

"pratico", capace di offrire la «prefigurazione di un essere» e per questo di tracciare «un agire»[56] – come Fichte avrebbe detto qualche anno dopo –, esse muovevano dal comune presupposto del carattere *a priori* di un tale sapere, caratterizzato dal porre anticipatamene il concetto di un mondo a venire e migliore, ugualmente «*a priori*»[57].

> Un sapere pratico è determinato da se stesso, dunque è una semplice visione (*Gesicht*), modo in cui la lingua tedesca esprime eccellentemente il greco idea. Esso si annuncia chiaramente e si rivela come ciò a cui la realtà non corrisponde affatto, come ciò che non ha esistenza esteriore, bensì solamente interiore e che non coincide con nulla al di fuori di sé, bensì solamente con se stesso: – una visione proveniente dal mondo che non c'è assolutamente, del mondo sovrasensibile e spirituale, il quale diviene però effettuale attraverso il nostro agire e viene introdotto nel cerchio del mondo sensibile attraverso il nostro agire.

Che questo sapere fosse prerogativa del dotto, *in primis* del filosofo, era fuori discussione per Fichte. Non meno sicuro, a suo giudizio, era che il sapere non dovesse semplicemente rispecchiare l'«essere dato», avendo per contenuto «visioni provenienti dall'essere sovrasensibile». In ciò la sua riflessione assumeva un tratto marcato di platonismo, sia pure integrato dall'intuizione che il sapere si dà «solo come immagine di Dio e per il fatto di essere questa immagine»[58], così da rendere possibile nella sua forma l'«apparire di Dio nella visione»[59]. Una visione, tuttavia, che non avrebbe mai potuto restituirlo in un'unica immagine, ferma e istantanea; piuttosto attraverso tutta la serie di immagini, impiantate nel mondo sensibile, grazie alle quali il mondo sovrasensibile può rendersi «visibile in avanti, all'infinito, in figure sempre nuove». In tal modo, egli mise in parallelo la visione del mondo sovrasensibile, in cui si dà propriamente l'apparire di Dio, e la sua raffigurazione tangibile nel mondo sensibile, attraverso l'insieme delle immagini che si susseguono nel tempo: secondo la linea di un infinito perfezionamento che, obiettivamente, in tanto non sarebbe rimasto affidato al caso né avrebbe potuto correre pericolo di venire frenato, in quanto era la stessa immagine di Dio a emergervi con neces-

I,8, pp. 118-119; trad. it. *L'essenza del dotto*, introduzione e note di E. Garin, Firenze, La Nuova Italia, 1949, p. 111.

[56] Per questa e le successive citazioni vedi J. G. Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1811), in GA, II,12, pp. 382-383; trad. it. *Lezioni sulla destinazione del dotto (1811)*, in Id., *Lezioni sulla destinazione del dotto (1811) La dottrina della scienza, esposta nel suo profilo generale (1810)*, a cura di E. Martini, Milano, Mimesis, 2011, pp. 76-77.

[57] Vedi J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808), in GA, I,10, p. 137; trad. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Roma-Bari, Laterza, 2003 p. 41.

[58] Per questa e la successiva citazione vedi J. G. Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit., p. 384; trad. it. cit., p. 78.

[59] Per questa e la successiva citazione vedi ivi, pp. 385-386; trad. it. cit., pp. 79-80.

sità, «dalla sua eterna invisibilità», per giungere a sempre «nuova chiarezza nel mondo sensibile»[60]. Ma al contempo un perfezionamento che, soggettivamente, da parte di chi avrebbe dovuto promuoverlo, esigeva un sapere consapevole della propria forza innovatrice, tanto da distinguersi sul piano programmatico, e perciò larvatamente "politico", dal suo contrario.

Del resto, quale fosse il tratto distintivo del dotto rispetto a chi non lo era, Fichte lo ha detto a chiare lettere in un testo dove l'elaborazione teorica si carica di forza progettuale. Mi riferisco ai celebri *Discorsi alla nazione tedesca*, autentico condensato del pensiero politico del filosofo, dove è possibile leggere in proposito:

> Il non dotto è destinato a conservare il genere umano nella posizione culturale raggiunta, il dotto a farlo andare avanti secondo un concetto chiaro e con arte consapevole. Quest'ultimo col suo concetto deve essere sempre in anticipo sul presente, cogliere il futuro, ed essere in grado di trapiantarlo nel presente per lo sviluppo futuro[61].

È in questo contesto di discorso, mi viene da concludere, che s'inserisce l'idea di un «proseguimento della creazione», divenuto "manifesto" di un agire in cui il sapere come il credere precipitano nella saldezza del volere. Se Kant, infatti, aveva concepito il vuoto della medesima per dare il necessario spazio al processo della storia, Fichte ha fatto poi di quest'ultima il campo della sua continuazione per mano dell'uomo, affidandone la guida a una determinata élite intellettuale, capace di visione prospettica, depositaria dell'idealizzato "Regno della ragione"[62]. Non sorprende, di conseguenza, che unicamente il «sapiente (*Wisser*)» – ultima riformulazione del «dotto», quale custode della razionalità orientata al valore riferibile a un ideale radicato ormai nel mondo sovrasensibile – avrebbe potuto esserne per lui la «molla», proponendosi come «la vera forza vivente del mondo».

Una ragione più che ardita, profetica, e pertanto ispiratrice di un'«utopia razionale», lo indusse così a pensare che al dotto spettasse infine il «compito fondamentale di formare il popolo»[63], rendendolo partecipe della sua visione, in modo da innalzarlo a sé per colmare l'inevitabile «frattura». Di fatto, con-

[60] Per questa e la successiva citazione vedi ivi, pp. 386-387; trad. it. cit., p. 81.
[61] J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, cit., pp. 238-239; trad. it. cit., p. 154.
[62] Mi permetto di rimandare a al mio articolo dal titolo *Il regno della ragione nel pensiero dell'ultimo Fichte*, in «Archivio di storia della cultura», XXVIII, 2015, pp. 45-56.
[63] Per questa e la successiva citazione vedi J. G. Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit., p. 397; trad. it. cit., p. 92.

sapevole del valore della «vita vera», «intera in ogni istante»[64], egli avrebbe dovuto adoperarsi affinché la «comprensione» della propria visione si innestasse «immediatamente nella comprensione e, per mezzo della stessa, nella vita»[65] di quell'altro, ancora ignaro. Non occorre però grande perspicacia per capire, due secoli dopo, che il pericolo è sempre dietro l'angolo nella storia. Al di là dei nobili discorsi di chi pure ebbe prova che i più elevati valori possono cadere in mani sbagliate, così da venire travisati – e pertanto non mancò di criticare Napoleone, che pure si era posto a capo di un'«educazione nazionale»[66]. Ma in fondo non volle ammettere che alla razionalità può anche accompagnarsi «la completa cecità per la destinazione morale del genere umano»[67].

[64] Vedi J. G. Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben*, cit., p. 59; trad. it. cit., p. 249.
[65] Vedi J. G. Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit., p. 397; trad. it. cit., p. 92.
[66] Vedi J. G. Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813), in GA, II,16, p. 62; trad. it. *La dottrina dello Stato, ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, traduzione, introduzione e commento di A. Carrano, Roma, Edizioni Accademia *Vivarium novum*, 2013, p. 91.
[67] Vedi ivi, p. 61; trad. it. cit., p. 90.

Ragione vivente. Il confronto di Hegel con la modernità

Stefania Achella

1. *Ragione e forze vive*

Il XIX secolo è il secolo della vita. Negli anni a cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, il vivente entra nell'ambito delle scienze, nasce la biologia e le categorie poste al centro dal meccanicismo appaiono insufficienti. Per comprendere la struttura complessa della vita non bastano più le vecchie classificazioni del pensiero, ma occorrono strumenti in grado di coglierne l'eccezionalità. Questo sforzo e l'effetto che esso produce nelle scienze influisce fatalmente sul modo di intendere la ragione.

Per comprendere a pieno il "salto di paradigma" a cui si assiste è utile fare un passo indietro. Circa un secolo prima, nel 1687, era stata pubblicata la prima edizione dei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* di Isaac Newton. Con quest'opera, Newton aveva formulato l'obiettivo della sua fisica, o, come si esprime lo scienziato seguendo il linguaggio del suo tempo, della sua *filosofia* (*sc*. filosofia naturale). Prendendo distanza dalla *meccanica razionale* di Cartesio, Newton ritiene essenziale, per la conoscenza dei corpi, non solo lo studio del moto ma anche quello delle forze[1]. Questo studio, che allontanava la fisica newtoniana da quella cartesiana costruita sul movimento puramente meccanico[2], doveva essere condotto applicando comunque le leggi fisico-matematiche: sottraendo la materia alle deformazioni della soggettività esso intendeva proseguire il lavoro cominciato da Galilei. La sensibilità poteva servire a dar conto dell'esistenza di un oggetto, spettava tuttavia alla matematica arrivare alla conoscenza dei corpi.

[1] «Noi […] trattiamo soprattutto quelle cose che riguardano la gravità, la leggerezza, la forza elastica, la resistenza dei fluidi e le forze di ogni genere, sia attrattive che repulsive», I. Newton, *Princìpi matematici della filosofia naturale*, ed. it. a cura di A. Pala, Torino, UTET, 1989, pp. 56-57.

[2] Su questo si sofferma in particolare lo *Scolio generale* introdotto nella seconda edizione dei *Princìpi* di Newton (1713), cfr. ivi, pp. 791-798.

Nella conclusione della sua *Prefazione* ai *Principia*, Newton spinge però il suo sguardo un passo oltre, auspicando il ricorso agli stessi principi elaborati dalla sua meccanica anche nella spiegazione di tutti i fenomeni naturali: «Molte cose mi spingono a sospettare che essi tutti possano dipendere da certe forze per effetto delle quali le particelle dei corpi, per cause non ancora conosciute, o si urtano tra di loro e si connettono secondo figure regolari o si respingono e recedono l'una dall'altra […]. Spero in verità che, o a questo modo di filosofare, o ad un altro più vero, i principi qui posti possano apportare qualche luce»[3].

Il lavoro newtoniano segna un vero spartiacque che condiziona il discorso non solo scientifico, ma anche filosofico, dei secoli successivi. E questo per due ordini di motivi: il primo è riconducibile al modello di relazione che egli propone e che si ritrova alla base del razionalismo moderno fino ad arrivare alla *Naturphilosophie* ottocentesca: si tratta della polarizzazione delle forze (lo stesso criterio che ritroviamo nella teoria di Brown per spiegare la malattia mentale[4], o nel testo del 1798 di Schelling[5], per mostrare il modo di procedere della natura organica). Tale idea è costruita sulla convinzione che le forze di attrazione e repulsione rappresentano l'essenza del vivente che quindi è il risultato di una tensione contrappositiva.

Il secondo ordine di motivi è più profondo e investe lo statuto stesso della ragione moderna. Nello *Scolio Generale* aggiunto alla seconda edizione dei suoi *Prinicipi* del 1713, nel quale si ritrova la famosa formula «Hypotheses non fingo»[6], precisando la sua posizione, secondo la quale la scienza non deve rispondere al *perché* ma al *come* dei fenomeni, Newton configura una forma di razionalismo di tipo nuovo, «ossia un razionalismo che, mentre scorgeva nella divinità la garanzia dell'ordine dell'universo, proprio nella precisa conoscenza dei limiti della ragione trovava il modo di impiegare e far fruttare meglio gli strumenti razionali»[7].

[3] Ivi, p. 57.

[4] John Brown, medico scozzese, vissuto nel mezzo del Settecento (1735-1788) elaborò una delle più diffuse teorie mediche di quegli anni costruita sulla convinzione che la vita fosse il risultato di un equilibrio tra sollecitazioni provenienti dall'ambiente esterno e cervello e che lo stato patologico fosse l'esito di un eccesso o difetto di questo stato di eccitabilità del cervello e delle fibre muscolari (stenia, astenia).

[5] La *Weltseele*, l'anima del mondo di Schelling, costituisce una forza unitaria che muove la natura e che cerca di raggiungere l'unità nella contrapposizione delle forze del mondo organico (sensibilità, eccitabilità e riproduzione). Polarità (ogni grado della natura è costituito da una coppia antitetica ma complementare) e coesione (l'interazione delle forze che mirano a riequilibrarsi) sono così per il filosofo alcuni dei principi che reggono la natura. Cfr. F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, trad. it. a cura di C. Tatasciore, Salerno-Napoli, Orthotes, 2016.

[6] I. Newton, *Princìpi*, cit., p. 795.

[7] A. Pala, *Introduzione a* Scolio Generale, in I. Newton, *Princìpi*, cit., pp. 789-790, p. 790. Per una ricostruzione

L'esito di questa posizione pervade il razionalismo settecentesco e permane nell'idea di ragione di Kant, che non solo raccoglie l'invito all'applicazione di una conoscenza matematica nello studio di tutti i fenomeni naturali[8] ma, aspetto ancora più essenziale, resta profondamente convinto della necessità di stabilire, anche in ambito filosofico, i "limiti" della ragione[9].

Tuttavia, la posizione di Kant segna proprio il passaggio tra i due atteggiamenti, quello moderno e quello hegeliano. Già ventitreenne, nella dissertazione del 1747, *I pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, Kant si confronta infatti con l'insufficienza del semplice meccanicismo nella spiegazione del vivente. In questo testo, il filosofo cerca un principio di spiegazione per quelle che, leibnizianamente, chiama *forze vive*. Tale principio avrebbe dovuto avere lo stesso valore che aveva la spiegazione meccanica nel dar conto della forza motrice, doveva quindi fare perno sulla spiegazione matematica. Quella che qui sembra una confusione tra il piano della metafisica e il piano della matematica, e cioè voler cogliere con leggi matematiche delle qualità metafisiche, in realtà pone una questione ben più profonda. Già in questo scritto d'esordio Kant avverte la necessità di stabilire un rapporto tra scienza e metafisica[10], di individuare un unico modello di spiegazione, e quindi un'unica ragione che possa valere tanto per la scienza quanto per la filosofia.

Un Kant ben più maturo, quello della *Critica del giudizio*, prova a risolvere questo problema introducendo l'idea di fine. La finalità esprime un modello dinamico di relazione che collega il tutto alle parti. C'è quindi qualcosa in più rispetto alla relazione bipolare che richiama la tensione tra le forze. Tale idea di totalità resta tuttavia per Kant inattingibile all'intelletto finito, e conserva

del contesto generale e della genesi delle opere newtoniane cfr. A. Pala, *Introduzione* a I. Newton, *Princìpi*, cit., pp. 7-44.

[8] Nel § 75 della *Critica del giudizio*, Kant scrive: «È assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tantomeno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo i principi puramente meccanici della natura, e questo è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto concepire una simile impresa, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione di un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun intento: assolutamente bisogna negare agli uomini questa veduta», I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. a cura di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 220.

[9] Per una ricognizione sul rapporto di Kant con Newton, si rimanda all'approfondito articolo di P. Casini, *Kant e la rivoluzione newtoniana*, in «Rivista di filosofia», n° 3, 2004, pp. 377-418.

[10] Cfr. I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive e critica delle dimostrazioni delle quali il signor Leibniz ed altri studiosi di meccanica si sono avvalsi in questa controversia, insieme ad alcune considerazioni preliminari riguardanti la forza dei corpi in generale*, a cura di S. Veneroni, Milano-Udine, Mimesis, 2019. Su questo aspetto si veda tra gli altri: M. Campo, *Osservazioni sul primo lavoro precritico di Kant: sulla misura delle forze vive*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», vol. 35, nn° 5-6, 1943, pp. 265-295.

pertanto uno statuto soltanto "ideale"[11]. Essa può servire a orientare nel pensiero, ma non può accedere alla verità.

Tra una forma di ragione chiamata a confrontarsi con i corpi dell'universo, quale quella newtoniana, e una ragione confrontata invece al problema della vita, Kant resta ancorato a una concezione ancora gravata dall'ipoteca dei saperi fisico-matematici, pur avvertendone l'insufficienza. Eppure, la sua riformulazione critica, che prende congedo dalle istanze della metafisica razionalistica in nome di una ragione antidogmatica, e che insinua l'insufficienza della scienza newtoniana, è proprio la registrazione in termini speculativi dell'esigenza di questo passaggio.

La domanda che egli consegna alla generazione successiva è dunque la stessa che lo accompagna fin dai suoi primi lavori "precritici": che forma deve avere una ragione che si confronta con i corpi viventi, con le *forze vive*?

2. *Una nuova* ratio

Il modello newtoniano viene profondamente scosso alla fine del Settecento. Come lo stesso Kant pronosticava, nessun *Newton del filo d'erba* era comparso[12], ma l'introduzione del punto di vista della biologia e del suo oggetto, la vita, ha lo stesso effetto dirompente che avevano avuto le proposte newtoniane un secolo prima. Questo effetto condiziona il modo di intendere la ragione in Hegel, e segna tutto l'idealismo tedesco[13].

Nello scivolamento dall'idea delle forze e della loro contrapposizione – che si riflette nella concezione di una ragione costruita sul modello dell'opposizione e della distinzione –, a quello di vita – costruita invece sull'idea del rapporto organico – l'impianto fisico-matematico perde la sua capacità ermeneutica e viene sostituito dal modello biologico, basato sull'idea di complessità e di

[11] I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., § 65, p. 195. Sul carattere normativo del giudizio teleologico, cfr. H. Ginsborg, *Kant on Aesthetic and Biological Purposiveness*, in *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. by A. Reath et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 329-360.

[12] Sebbene importanti autori provino a portare avanti questo progetto: si pensi ad esempio a Kielmeyer o a Cuvier che però non hanno lo stesso successo di Newton.

[13] Questo passaggio viene esplicitamente affermato in uno dei frammenti giovanili di Hegel, composto tra il 1796 e il 1797 a più mani con Hölderlin e Schelling, *Il più antico programma di sistema*, nel quale i giovani compagni di studi mostrano di non aver più alcun dubbio in proposito: «Non sembra che la fisica d'oggi possa soddisfare uno spirito creatore quali il nostro è o deve essere», Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, intr., trad. e comm. di L. Amoroso, Pisa, ETS, 2007, pp. 21-27, p. 21.

relazione fluida. Questo passaggio agisce in termini di schema euristico: se Kant incorpora nel proprio modello di conoscenza l'idea di legge e di validità *a priori*, Hegel è figlio delle nuove scienze che rivendicano la centralità del vivente, di un universo interpretativo plastico e di una forma di conoscenza dinamica – la dialettica.

Il mutamento che si produce nel modo di guardare delle nuove scienze costituisce quindi un punto di partenza importante per poter comprendere la distinzione di fondo tra i due modelli di ragione, o potremmo dire più diffusamente di razionalità, che animano il progetto filosofico della modernità: l'idea che arriva fino a Kant e quella proposta da Hegel. In realtà, si tratta di almeno tre modelli di ragione, dal momento che come abbiamo visto la posizione kantiana rappresenta un caso liminare tra una razionalità ristretta, costruita sul principio di identità e non contraddizione propri della ragione scientifica moderna (ma anche della metafisica razionalistica) e che è l'unica a poter avanzare la pretesa di una conoscenza veritativa, e l'esigenza di oltrepassarne i limiti attraverso un concetto di ragione più ampio.

L'idea di ragione a cui lavora l'intera *Goethe Zeit*, da Fichte a Jacobi, da Schelling a Hegel vuole rispondere a questa domanda di Kant: essa intende superare i limiti che la ragione si era autoimposti così come andare oltre la divaricazione tra un mondo che funzioni secondo una *ratio* matematica e un mondo che vi si sottrae. Se si rilegge il dibattito di questi anni (si pensi allo scambio tra Fichte e Jacobi[14]) in gioco sono proprio le pretese veritative della speculazione rispetto alla realtà la cui natura contingente e dinamica sfugge alla configurazione delle verità matematiche.

Viene cioè cercata una ragione che sia in grado di confrontarsi con i fenomeni viventi nel loro mutamento, nella dimensione storica del loro farsi, affrontando quella "opacità epistemica" che le forme di razionalismo precedente avevano cercato di espellere dalla conoscenza razionale, consegnandole allo status di verità di fatto, o rubricandole, come nel caso della filosofia kantiana, sotto la voce di «*mistero incomprensibile*»[15].

[14] Sulla prospettiva fichtiana, cfr. M. Ivaldo, *Leben und Philosophie: Die* Anweisung zum seeligen Leben *als Antwort auf Jacobis Nihilismus-Vorwurf*, in *Fichte und seine Zeit. Kontext, Konfrontationen, Rezeptionen*, «Fichte-Studien», Bd. 43, a cura di M. V. D'Alfonso, C. De Pascale, E. Fuchs e M. Ivaldo, Leiden-Boston, Brill-Rodopi, 2016, pp. 172-185; sulla critica di Jacobi, cfr. A. Acerbi, *Jacobi e l'interpretazione fichtiana della* Lettera a Fichte *(1799). Realismo, idealismo, nichilismo*, in «ActaPhilosophica», 19/1, 2010, pp. 11-36.

[15] G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, 2. voll., Laterza, Roma-Bari, 2001, vol. II, p. 866. Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., § 65, p. 196, che a proposito della natura e dei suoi "prodotti organizzati" parla di una «proprietà impenetrabile».

La soluzione per superare questo abisso, che si sostanzia comunque dell'intera riflessione del razionalismo moderno, viene individuata nella configurazione, o potremmo dire nella *morfologia* del vivente, in una vita che cioè ha in sé la forma della sua conoscibilità[16]. Kant stesso aveva aperto la porta a questa soluzione, nelle pagine della terza critica dedicate ai fenomeni naturali organizzati: si dice poco o niente dei fenomeni organizzati se li si considera come un *analogo dell'arte*, «forse ci si avvicina di più a questa proprietà impenetrabile, quando la si chiama un *analogo della vita*»[17].

Anche Goethe, qualche anno prima, aveva affermato che il principio di conoscenza del vivente potesse trovare una risposta solo nel modo di essere della vita: «Una cosa che esiste come vivente non può essere misurata da niente che sia al suo esterno, ma – se mai dovesse accadere qualcosa del genere – dovrebbe essere essa stessa a farsi la misura»[18].

In tutti questi tentativi viene messo in moto un processo di immanentizzazione del principio della ragione che, diversamente dalla tradizione newtoniana, non lascia alcuna causa occulta all'esterno (da cui la ovvia posizione dei "limiti" alla ragione), ma sposta tutte le spiegazioni all'interno dei fenomeni stessi. È questo il movimento che contraddistingue il modo di procedere della ragione hegeliana da quella moderna.

La ragione hegeliana è una razionalità che basta a se stessa, in questo senso il suo punto d'approdo è un sapere assoluto – sciolto da qualsiasi presupposto trascendente o trascendentale.

Per approdare a questo risultato Hegel si confronta con le esigenze gnoseologiche contenute nella tradizione della metafisica razionalistica e della metafisica critica kantiana, ma l'aspetto che diventa determinante nella sua ridefinizione concettuale è il nuovo sguardo introdotto dalle scienze del vivente. La biologia di quegli anni, riprendendo in parte le teorie del vitalismo, sebbene di

[16] Cfr. A. Cavazzini, *Dalla macchina all'organismo – e ritorno*, in *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia,* bios *e psiche*, a cura di E. Gagliasso e G. Frezza, Milano, FrancoAngeli, 2010, pp. 222-228.

[17] I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., § 65, p. 196. La finalità dell'organismo non è infatti paragonabile al fine esterno dell'artista. Come si legge nell'*Analitica del giudizio teleologico*, c'è una finalità oggettiva e intellettuale, che è quella della geometria (diversa da quella soggettiva ed estetica del bello); c'è la finalità oggettiva e materiale che troviamo nella natura, legata al rapporto di causa ed effetto, che può riassumersi nei termini dell'utilità o della convenienza in cui l'effetto è «semplice materiale per l'arte di altri possibili esseri della natura». Questa è una finalità relativa ed esterna. Esiste infine un ultimo tipo di finalità, la cui forma non è determinata da semplici leggi naturali e quindi conoscibili dall'intelletto, ma presuppone «concetti della ragione». In questo caso, riassume Kant, «*la causa è l'effetto di se stessa*», questa finalità è quella degli organismi viventi. Ivi, §§ 63 e 64.

[18] J. W. Goethe, *Aufsätze, Fragmente, Studien zur Naturwissenschft im Allgemeinen*, bearb. v. D. Kuhn und W. von Engelhardt, Weimar, Böhlaus Nachfolger, 1970, pp. 6-8.

un vitalismo scientifico, quale quello ad esempio della Scuola di Montpellier[19], considera la vita come una forma di natura che porta in sé una qualità cognitiva, fin nelle sue forme più semplici. Il modello ideale della ragione hegeliana è proprio questa capacità della vita di contenere in sé tanto la dimensione naturale e biologica quanto quella conoscitiva, un tipo di relazione che consente anche di conciliare la natura con lo spirito, il pensiero con l'essere.

3. *Ragioni a confronto*

La pretesa della ragione hegeliana di accedere completamente all'oggetto della conoscenza, dissolvendo così la distinzione tra logica e ontologia, tra scienza e metafisica, è il modo in cui Hegel intende rispondere alla domanda kantiana. Risposta alla quale il filosofo arriva dopo essersi confrontato tanto con il razionalismo kantiano[20] quanto con la metafisica dogmatica della cosiddetta tradizione leibniziano-wolffiana[21]. La prospettiva che consente a Hegel di fare questo passo avanti, come detto, è data dal punto di vista delle scienze della vita.

Nelle pagine che seguono, cercheremo allora di capire come i diversi paradigmi di razionalità moderna (la ragione metafisica leibniziano-wolffiana, la ragione critica kantiana, la ragione scientifica) si confrontano e si inglobano nell'idea hegeliana di ragione.

Hegel analizza questi diversi modelli in vari passaggi dei suoi lavori. Se il confronto con Kant attraversa tutta la sua riflessione, ma trova soprattutto nella *Scienza della logica*, nel passaggio dalla logica oggettiva a quella soggettiva e quindi dalla teleologia all'idea di vita, uno dei momenti più significativi,

[19] Per una chiara ricognizione sul dibattito di quegli anni cfr. R. Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*, Napoli, FedoaPress, 2017.

[20] Molti autorevoli interpreti come Jaeschke, Fulda, Henrich, fino a Pinkard, Pippin e Brinkmann hanno sottolineato il kantismo di base della scelta hegeliana. Diversamente dalla lettura analitico-formale (si pensi, tra gli altri a Falk, Koch e Gabriel) che separa il pensiero dall'essere interpretando la *Scienza della logica* in direzione di un realismo logico, questi autori hanno inteso la logica speculativa di Hegel come una trasformazione dell'io penso kantiano. Per una ricostruzione molto efficace di queste differenze cfr. E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto: autoriferimento, memoria, incarnazione*, Trento, Verifiche, 2017. Per una puntuale e chiara analisi del dibattito americano su Hegel cfr. L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carocci, 2014.

[21] Occorre notare, seppure per inciso, che questo aspetto è diventato determinante nella *Hegel-Forschung* degli ultimi anni, scalzando le letture ermeneutiche e sostituendole con un particolare interesse sulla presenza o meno di una dimensione metafisica e/o ontologica nella filosofia speculativa e quindi nella logica di Hegel.

la discussione delle tesi della metafisica leibniziano-wolffiana viene sviluppata nelle *Lezioni di storia della filosofia* nelle prime pagine della logica, quando avverte la necessità di mostrare la differenza tra la sua filosofia dello spirito e "la metafisica di una volta", e nell'esposizione dell'atteggiamento oggettivo del pensiero rispetto al mondo. Il rapporto con la ragione scientifica trova invece il suo spazio nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato alla ragione osservativa.

4. Schulphilosophie *e ragione dialettica*

Cerchiamo ora, seppur rapidamente, di ripercorrere più da vicino i tre modelli di ragione con cui Hegel si confronta. Il primo è quello della metafisica cosiddetta dogmatica, quella cioè del razionalismo moderno. Per forza di cosa dovremo procedere qui per semplificazioni e generalizzazioni – è evidente che la posizione wolffiana non è assimilabile a quella leibniziana e che il razionalismo di Baumgarten non può essere assimilato a quello di Mendelssohn. È tuttavia necessario partire proprio da questo confronto con la metafisica precritica per capire cosa della "fiducia" nella ragione che contraddistingue la posizione del razionalismo passi nel sistema hegeliano.

Quando nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*, esponendo le principali caratteristiche dalla sua idea di filosofia Hegel esamina la differenza tra la sua dialettica e la tradizione precedente, il filosofo si sofferma, dopo aver passato al vaglio la questione del soggetto-sostanza e della negazione, sulla proposizione speculativa. Nel chiarire la differenza di quest'ultima dal giudizio tradizionale, Hegel spiega che in essa si mostra la natura plastica e "vivente" della razionalità alla quale egli pensa, in quanto la conoscenza non si serve del concetto in modo predicativo, come una determinazione astratta che precede il singolo oggetto, ma come parte del processo della conoscenza e della determinazione di quello stesso oggetto. Per essere più chiari, sebbene il giudizio, con la sua azione distintiva sia un momento fondamentale nel processo di conoscenza – il momento dell'analisi e quindi, in termini hegeliani, della prima negazione –, esso però si ferma a metà strada. Tra soggetto e predicato, chiarisce Hegel, il giudizio pone una distinzione ai fini di una analisi più precisa, ma per conoscere l'oggetto nella sua interezza occorre capire che tra soggetto e predicato c'è una inerenza reciproca: il soggetto viene definito dal predicato, tanto quanto il predicato assume il suo significato nella relazione col soggetto. Queste due componenti del giudizio sono l'effetto di un'azione del pensiero, ma

non la condizione originaria. In principio infatti non c'è nessuna separazione tra soggetto e predicato, così come non c'è tra essere e pensiero. Ecco perché il filosofo critica i giudizi che mescolano la forma speculativa con quella raziocinante. In essi «quanto si dice del soggetto, ha, una volta, il significato del suo concetto, mentre un'altra volta ha di nuovo soltanto il significato del suo predicato o accidente»[22]. Queste due forme però si disturbano reciprocamente, mentre solo la proposizione speculativa può esprimere il vero, che è *soggetto*, ed è «il movimento dialettico, ritmo autoproducentesi che si spinge oltre e ritorna in se stesso»[23]. La proposizione speculativa collega quindi il soggetto a un predicato in modo tale che il predicato non aggiunge una determinazione contingente al soggetto, ma lo co-determina nella sua essenza. In questo modo, il concetto, il *Begriff*, esprime quella forma di conoscenza razionale in cui il soggetto e il predicato formano un processo unico. Questa inerenza reciproca consente al concetto di poter dire la verità dell'oggetto, di approdare – obiettivo del cammino fenomenologico – alla *certezza* (soggettiva) *che è* (coincide con la) *verità* (oggettiva). L'assenza di ogni residua opacità sembra portare Hegel alla possibilità di una «trasparenza concettuale»[24].

Ma è davvero possibile immaginare una conoscenza razionale in grado di superare ogni forma di opacità e approdare a una totale trasparenza concettuale, come sembra stabilire Hegel nel suo sistema filosofico? Qui viene chiamata in discussione la questione al centro del razionalismo leibniziano-wolffiano e cioè la comprensione del modo in cui il concetto si rapporta alla realtà. È qui che è utile un riferimento alla *Schulphilosophie*.

Sebbene ci siano alcuni elementi sostanziali di differenza, il discorso hegeliano sulla ragione tiene conto di questa tradizione per la sua pretesa oggettiva e cioè per la sua fiducia nella possibilità da parte della ragione di conoscere la realtà. Leibniz prende distanza dal meccanicismo cartesiano, e avverte la necessità di spingere la questione del principio di conoscenza oltre i criteri di un determinismo semplice. Egli si distacca per primo in modo determinato dalla concezione della verità come *adaequatio rei et intellectus*, dalla concezione scolastica secondo la quale la verità sarebbe risultato di un rapporto di

[22] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (d'ora in avanti *Fen*), trad. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1995, I, p. 53.
[23] Ivi, I, p. 54.
[24] Cfr. W. C. Wolf, *The Province of Conceptual Reason: Hegel's Post-kantian Rationalism*. A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University, in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Milwaukee, Wisconsin, August, 2019.

somiglianza, causazione o conformità tra il concetto e l'oggetto, per stabilire una relazione quasi sintattica tra i termini del giudizio. Come si legge nella sua lettera ad Arnauld del 14 luglio 1686: «In ogni proposizione affermativa vera, necessaria o contingente, universale o singolare, la nozione del predicato in qualche modo è inclusa in quella del soggetto: *praedicatum inest subiecto*: se non è così, io non so cosa possa essere la verità»[25]. E, si legge ancora nel *Discorso di metafisica*, «ora è patente che ogni predicazione vera ha qualche fondamento nella natura delle cose; e quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è compreso espressamente nel soggetto, occorre che vi sia compreso virtualmente: questo i filosofi chiamano *in-esse*, dicendo che il predicato è nel soggetto»[26].

Questa posizione leibniziana circa la verità non considera i concetti come mera dotazione dell'intelletto umano, ma come qualcosa che spiega in sé la verità del giudizio. In questo modo, e tale aspetto ritorna in Hegel, nel dimostrare che una proposizione è vera, Leibniz aggira la necessità di spiegare come sono collegati il mentale e l'"extramentale". Il terreno della verità risiede nella proposizione stessa[27]. Leibniz fonda dunque la verità nel giudizio piuttosto che in una corrispondenza extra-giudiziale. Egli tenta di spiegare la verità senza fare appello alla relazione tra il concettuale e il non concettuale, ma sulla base delle relazioni (intra)concettuali.

Le implicazioni della visione della verità di Leibniz per la metafisica sono notevoli. Egli approda infatti a un isomorfismo tra concetto e sostanza, tra piano logico e piano ontologico, isomorfismo che trova una ulteriore radicalizzazione nella visione wolffiana, secondo la cui dottrina tutto l'"essere" può essere determinato concettualmente. Come suggeriscono sia Kant che Hegel, l'ontologia di Wolff quasi elude la distinzione tra i concetti (leibniziani) e l'"essere". Per Wolff "essere" (*ens*) o "cosa" (*Ding*) rappresentano ciò che è possibile, e ciò che è possibile è ciò che manca di contraddizione.

La concezione di scienza che deriva da questa visione wolffiana viene riassunta da Kant, per il quale il merito del filosofo razionalista consisterebbe nell'aver dato per primo l'esempio «di come si possa prendere il sicu-

[25] G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino, UTET, 1967, vol. 1: *Scritti di metafisica*, p. 127. Questa breve panoramica naturalmente muove da un punto di vista hegeliano, per un'adeguata analisi della ragione in Leibniz si veda in questo stesso volume: F. Piro, *Di alcuni usi del concetto di* ratio sufficiens *nella Scolastica e in Leibniz*, *supra*, pp. 129-149.

[26] G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in Id., *Monadologia e Discorso di metafisica*, Bari, Laterza, 1986, § 8, p. 68.

[27] W. C. Wolf, *The Province of Conceptual Reason*, cit., p. 25.

ro cammino di una scienza, stabilendo regolarmente i princìpi, definendo nettamente i concetti, cercando il rigore nelle dimostrazioni, e rifiutandosi ai salti temerari nel trarre le conseguenze»[28]. La descrizione di questi tratti fondamentali del razionalismo wolffiano aiuta a capire perché, quando discute la visione del pensiero come immediatamente oggettiva, Hegel considera «la *vecchia metafisica*, quale si configurava da noi prima della filosofia kantiana» come «qualcosa di *vecchio* soltanto rispetto alla storia della filosofia, mentre per sé è, in generale, sempre presente»[29]. È chiaro che infatti essa partecipa allo stesso gioco della scienza moderna elaborando concetti astratti applicandoli "ingenuamente" alla realtà.

Di conseguenza, come per Newton, anche in queste impostazioni è necessario il ricorso a Dio come fondazione ultima – rimandando seppur in modo indiretto a un presupposto, decisione che per Hegel rende queste spiegazioni non più interne al concetto. Per Wolff, come già per Cartesio e Leibniz, la possibile correlazione tra le nostre idee e il mondo è posta da Dio. Così la conoscenza non è ottenuta attraverso una nuova rappresentazione ma solo attraverso un processo di chiarificazione e distinzione delle rappresentazioni che sono già presenti nella mente (operazione per la quale si può anche usare l'esperienza). Ma questo significa anche spostare i principi della conoscenza in un processo interno di chiarificazione del contenuto rappresentazionale implicito nella mente individuale, rompendo ogni rapporto autentico con la realtà[30]. Di qui il passaggio a Kant appare evidente e quasi immediato.

Avendo chiaro questo contesto si comprende infatti la necessità kantiana di una metafisica critica che ha l'obiettivo di sottrarre al pensiero concettuale la possibilità di esprimere l'"in sé" o l'essenza delle cose, facendo una "critica" della sua ingenuità.

[28] I. Kant, *Prefazione alla seconda edizione (1787)* in Id., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1989, vol. 1, pp. 15-37, p. 32.

[29] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parte prima: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2004, § 27, p. 174. A sottolineare il rapporto di Hegel con la tradizione wolffiana è stata di recente K. De Boer, *The Vicissitudes of Metaphysics in Kant and Early Post-Kantian Philosophy*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 71, nn° 2-3, 2015, pp. 267-86, pp. 282-284, ma anche B. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, in part. pp. 62-63. Su posizioni differenti invece Robert Pippin, che ha posto l'accento sull'orientamento empirico e non metafisico dell'influenza della filosofia kantiana sul pensiero di Hegel. R. Pippin, *Finitude and Absolute Idealism: The Transcendental and the Metaphysical Hegel*, in *The Transcendental Turn*, ed. by S. Gardner and M. Grist, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 159-172.

[30] Cfr. W. C. Wolf, *The Province of Conceptual Reason*, cit., p. 52.

5. *Il soggettivismo moderno tra Kant e le scienze*

Passiamo ora al modello kantiano di ragione[31]. Qui ci limitiamo a fare alcune considerazioni tenendo presente il più recente dibattito anglo-americano[32]. Com'è noto, il soggettivismo kantiano si costruisce sul venir meno della fiducia nella totale comunicanza dei concetti con la realtà propria della metafisica razionalista. Questa critica alla fiducia non si deve però a un idealismo platonizzante. Il padre del criticismo considera i concetti dipendenti dalla sensibilità quanto al loro contenuto (i concetti senza le intuizioni sarebbero infatti vuoti), rompendo così il legame "immediato" presupposto nella teoria razionalista dell'intelligibilità che parte da una profonda conformità tra i concetti e le cose[33]. Kant, proprio nel rafforzare il legame dei concetti umani con il mondo empirico, attraverso il ruolo costituente della sensibilità, finisce per spezzare questo legame. Il fatto che i concetti si possono affermare solo sulla base dei contenuti raccolti tramite le intuizioni mette in crisi l'idea di ogni rapporto originario tra la cognizione umana e le cose in sé. Di conseguenza egli non può che rifiutare la possibilità per i concetti di esprimere pienamente le essenze delle cose.

La tradizione wolffiana aveva costruito un quadro metafisico in cui la struttura essenziale del mondo era lo specchio di una struttura concettuale. I razionalisti avevano pensato che la mente umana fosse connessa originariamente alla struttura razionale del mondo. Kant rifiuta questa idea di trasparenza concettuale, escludendo qualsiasi relazione diretta tra l'analisi concettuale e l'essenza delle cose.

Diversamente da Kant, Hegel ritiene che sia possibile invece recuperare la "fiducia" nel concetto proprio dei razionalisti e la dimensione oggettiva della conoscenza. Ma mentre la tradizione metafisica aveva reificato l'universale – rendendolo Dio, Hegel sostituisce a queste nozioni metafisiche il concetto inteso come forma libera di pensiero.

[31] Su questo rimandiamo ai saggi di Anna Donise e di Giovanni Morrone, cit. *infra*.

[32] Su questo si veda, tra tutti, *Hegel and the Analytic Tradition*, ed. by A. Nuzzo, New-York/London, Continuum, 2010.

[33] Mi sembra interessante la definizione di Clark Wolf che definisce questo legame in Kant tra i concetti e la sensibilità come un *vincolo estetico*. Come sottolinea Wolf: «Kant ritiene che la sensibilità sia necessaria affinché i concetti abbiano "contenuto" (*Inhalt*). Prima di ogni distinzione tra concetti empirici e concetti puri, Kant insiste ripetutamente sul fatto che, a meno che i concetti non contengano una relazione con la sensibilità – i prerequisiti "estetici" dell'esperienza, dello spazio e del tempo – essi non hanno nessuna caratteristica che i concetti cognitivamente significativi dovrebbero avere» (W. C. Wolf, *The Province of Conceptual Reason*, cit., p. 54).

Che ne è invece del rapporto con il terzo modello di ragione, quello della scienza? Per analizzare questo aspetto bisogna chiarire un passaggio che di solito non viene sufficientemente sottolineato. Com'è noto, nella *Fenomenologia*, la filosofia viene definita come *Wissenschaft*, scienza. Si è riflettuto a lungo sul fatto che per Hegel la filosofia ha le stesse pretese dei saperi scientifici, ma trattandosi di una equiparazione non è stata prestata la stessa attenzione al fatto che, di conseguenza, per il filosofo anche la scienza è da intendere come filosofia[34]. Guardata da questa prospettiva biunivoca, la proposta hegeliana non solo si mostra come il tentativo di superare la distinzione kantiana tra un sapere scientifico universale e una saggezza che può al massimo orientare l'agire, ma propone anche di "ripensare" lo statuto della conoscenza scientifica. La ragione alla base della conoscenza delle scienze e di quella filosofica è per Hegel la stessa. Questo vuol dire che non è possibile pensare a un sistema delle scienze che si separi da una visione unitaria e dinamica della ragione. Tale progetto non conduce tuttavia a una posizione antiscientista e idealista in senso deleterio. Se guardata in modo meno ingenuo, questa prospettiva hegeliana ci mostra invece un'idea di scienza profondamente attuale. La distinzione tra una ragione forte e una ragione debole, tra la ragione delle scienze e quella comunicativa, tra le leggi di interpretazione meccanicistica e la dimensione teleologica, fa il gioco del riduzionismo, lasciando la risposta alla domanda kantiana: cos'è l'uomo? ai soli saperi positivi.

Un'analisi attenta al rapporto che Hegel stabilisce tra la ragione scientifica e quella filosofica mostra invece come, lungi dal voler dominare e assoggettare l'uomo in un sapere totalizzante, la ragione dialettica intende piuttosto mostrare la necessità di non scomporre la ragione. Di qui la critica hegeliana all'atteggiamento dominante del proprio tempo, lontano «dall'intendere che il nome di verità è meritato soltanto da ciò che la filosofia produce, anche se questo prodotto, secondo il contenuto, sia già presente in qualche nozione o in qualche scienza; e che le altre scienze – tentino pure con il raziocinio, senza la filosofia, quanto esse vogliono, – non sono in grado, senza di essa, di avere in loro né vita, né spirito, né verità»[35]. Sarebbe pertanto un errore attribuire

[34] Come ha giustamente notato Milanesi: «La matematica si è ripresa ampiamente quel primato che la filosofia, con Hegel, aveva tentato di toglierle. Però senza quella preventiva operazione di *sblocco* della rigidità dei pensieri che essa ha stimolato, forse sarebbe stato più difficile per un uomo di scienza ipotizzare la possibile sussistenza di una connessione tra i concetti di massa, luce e energia, oppure che l'onda e il corpuscolo non debbano per forza essere posti in contrapposizione» (P. G. Milanesi, *Goethe e Hegel. Il concetto dell'organismo tra fisica e metafisica*, in «Conf. Cephalal. et Neurol.», vol. 27, n° 2, 2017, pp. 79-90, p. 81).

[35] *Fen*, I, p. 56.

all'idea hegeliana di ragione ampia, riconoscente e vivente, l'arroganza della razionalità ristretta dei saperi positivi. Al contrario, il filosofo intende mettere in guardia da una forma di ragione strumentale che avrebbe potuto soltanto scomporre l'uomo nelle sue parti perdendone l'integrità.

Pertanto per Hegel tra ragione filosofica e ragione scientifica non c'è una differenza strutturale ma soltanto regionale, in quanto la ragione scientifica lavora su un ambito più circoscritto della conoscenza. Soffermiamoci ora sul capitolo della *Fenomenologia dello spirito* consacrato alla ragione osservativa[36]. Nelle prime pagine di questo capitolo, il più lungo della sua opera prima, il filosofo analizza i metodi dominanti delle scienze del suo tempo: l'osservazione, l'approccio sperimentale, la riduzione a leggi. In tutti questi approcci ciò che interessa al filosofo è la forma che la ragione assume nei confronti dell'oggetto osservato. Hegel parte dall'osservazione. La coscienza "osserva", e in questa operazione pensa di aver a che fare con il mondo esterno, e di coglierlo attraverso il gusto, l'odorato ecc. Come accadeva alla coscienza sensibile, per definire il particolare essa deve riferirsi a categorie universali, ma in questa descrizione, proprio per l'universalità dei valori individuati, la coscienza si rende conto che ciò che descrive è in lei e non nel dato. Per questa ragione abbandona il metodo dell'osservazione, passando alla descrizione, un descrivere sempre più particolareggiato e dettagliato. Questa "smisurata ricchezza" della descrizione urta però contro la «barriera della natura e del proprio operare»[37]. Tale ragione osservativa, trovandosi dinanzi alla consapevolezza di questa insufficienza, prova – scrive Hegel – "tormento" e "inquietudine". L'osservare non riesce a «tenersi saldo al quieto essere rimanente eguale a se stesso» e si vede «tormentato da mille istanze che lo derubano di ogni determinazione e che mettono a tacere l'universalità cui quello si era innalzato, riabbassandolo a un osservare e a un descrivere privi di pensiero»[38]. Il travaglio inquieto di questa forma di ragione scientifica, che consiste in una costante e infinita ricerca, è legato, a questo stadio, all'inconsapevolezza dell'uguaglianza tra l'oggetto osservato e la coscienza osservante. Nell'osservazione, come nella descrizione, non si

[36] Questa presa di posizione di Hegel sul carattere della ricerca empirica, dell'esperimento e delle classificazioni mostra, secondo Cinzia Ferrini, la partecipazione attiva del filosofo al dibattito scientifico del suo tempo. Cfr. C. Ferrini, *Reason observing Nature*, in *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed. by K. R. Westphal, Oxford, Blackwell Publishing, 2009, pp. 92-135, pp. 116-118.

[37] *Fen*, I, 206.

[38] *Fen*, I, 209.

riesce a superare la continua riapertura della distanza tra dimensione individuale, propria dell'osservazione empirica, e aspirazione all'universale, propria dell'esigenza di rintracciare leggi.

Hegel rimprovera alla ragione scientifica di confondere l'atteggiamento naturalistico con quello naturale. Essa non si rende conto che è impossibile mettere tra parentesi la natura già strutturata dell'oggetto (la coscienza, scrive Hegel, si è dimenticata che l'oggetto si è già determinato essenzialmente), che non c'è mai un atteggiamento passivo della coscienza osservatrice, ma sempre un suo operare in atto. Non può infatti esistere una descrizione *ingenua*. L'incontro tra oggetto e coscienza non è mai un incontro primordiale, ma presuppone sempre la condivisione di un orizzonte originario in cui coscienza e mondo osservato sono coestensivi. Soltanto «qualora la coscienza avesse nell'intimo suo trovato la ragione, questa verrebbe di lì reindirizzata all'effettualità per intuirvi la propria espressione sensibile; e subito la coscienza la prenderebbe essenzialmente come *concetto*»[39]. Ma questo caso non si dà nella *ragione osservativa* immersa nella frattura tra soggetto e oggetto.

È proprio qui che il modello del vivente ci viene incontro per capire esattamente come Hegel cerca di superare questa frattura. Come nella natura vivente la distinzione tra organico e inorganico è una frattura posta ma non reale, allo stesso modo accade anche alla conoscenza. Questo passaggio diventa esplicito nelle pagine dell'antropologia dedicate da Hegel alla nascita del soggetto. L'origine dell'individualità non si sviluppa intorno a un'anima astratta, ma essa si dà sempre come pensiero incarnato. Non è possibile concepire il corpo come qualcosa di separato dal vivente, e il vivente si dà solo come incorporato. Inoltre, non sarebbe neanche possibile pensare al vivente senza il nutrimento che gli proviene dal mondo inorganico. Insomma, ogni separazione che nella natura proviamo a porre tra vita e non vita si dimostra una costruzione artificiale; allo stesso modo, afferma Hegel, ogni tentativo di pensare a una ragione soggettiva separata dal mondo è il frutto di una operazione *ex post*, di un artificio che separa quello che originariamente è unito nella natura.

L'attacco nella *Fenomenologia* al modello epistemico delle scienze ha dunque complessivamente l'obiettivo di criticare lo spirito della prima modernità – che segna tanto le scienze quanto il soggettivismo kantiano – da cui Hegel cerca di uscire.

[39] *Fen*, I, 203.

In gioco non è la rettifica dei limiti della ragione osservativa con qualche correttivo, ma il suo superamento. Potremmo dire che mentre la coscienza della ragione dei razionalisti si connotava come una *ragione felice*, ma ingenua e costruita in ultima istanza sulla garanzia divina, quella osservativa resta una *ragione infelice*, alla costante ricerca di un conoscere assoluto che non riesce a raggiungere. E in questa ricerca senza esito, essa finisce per ontologizzare i dati empirici. Il frutto dell'osservazione oggettiva si rivela come una costruzione intellettuale. La fisica non riesce ad andare veramente oltre la fede ingenua della vecchia metafisica e resta impigliata in una contraddizione insolubile tra l'affermazione delle differenze empiriche e una presunta aspirazione all'universale. La critica al metodo delle scienze positive è dunque la critica a una naturalizzazione dei concetti rispetto alla quale, pur nello spirito delle scienze del suo tempo, Hegel propone un modello di *ragione vivente*[40].

6. *Ragione e vita*

Cosa significa concretamente che le forme di conoscenza dei saperi biologici offrono a Hegel il modello per una nuova ragione? La nuova scienza risemantizza alcuni concetti-chiave della tradizione quali quello di genere, rapporto vita-morte, storia, tempo. Ma rispetto a questi ce ne sono due che esercitano una funzione fondamentale nella ridefinizione hegeliana della ragione: l'idea di organismo e la ripresa del finalismo[41].

L'organismo non è né una scoperta e non è nemmeno una teoria biologica come l'epigenesi o la preformazione[42]. La nascita del termine organismo si

[40] Mi limito qui a dire che l'idea di una ontologia vivente non è quella di una *ontologia della vita*. Sulla ontologia della vita rinvio all'accezione che ne dà Berti, a partire dall'espressione aristotelica: «Per i viventi l'essere è il vivere» (*De anima*, 415 b13). Berti individua in Aristotele una metafisica non onto-teologica, ma dinamico-noologica: la vita è l'essere nella sua manifestazione più alta, la cui forma superiore è quella del pensiero. «L'aristotelica ontologia della vita – scrive Berti – secondo la quale il significato principale dell'essere è il vivere, si trasforma così in un'ontologia del pensiero, secondo il quale il significato principale dell'essere è il pensiero», E. Berti, *Per il pensiero l'essere è il vivere*, in *La vita,* a cura di M. Sánchez Sorondo, Roma, Mursia, 1998, pp. 21-30, p. 26. La connessione tra pensiero e vivente viene anche riproposta da Rolf-Peter Horstmann che parla però di una *metafisica organicistica*, secondo la quale la conoscenza concettuale degli oggetti avverrebbe in Hegel sulla base del giudizio teleologico kantiano.

[41] Per un'analisi accurata del rapporto tra ragione scientifica, atteggiamento intellettualistico e organismo in Hegel cfr. C. Ferrini, *Osservazione, legge ed organismo nella* Fenomenologia *hegeliana*, in «Esercizi Filosofici», 3, 2008, pp. 1-8.

[42] Cfr. Ch. T. Wolfe, *L'organisme: concept hybride et polémique*, in *Une histoire critique de la biologie*, Paris, Belin, 2013.

situa anch'esso, come l'istituzionalizzazione della scienza biologica, a cavallo tra il Sette e l'Ottocento, nell'ambito del dibattito tra Leibniz e il medico Georg Ernst Stahl autore della *Theoria medica vera* (1708)[43]. E nel giro di pochissimi anni, esso diventa un «archetipo della razionalità»[44], in contrapposizione alla prospettiva meccanicistica del vivente, affermatasi a partire da Cartesio, basata sull'idea che i fenomeni naturali sono il risultato di interazioni tra particelle materiali governate dalle leggi della meccanica. Il problema ancora una volta riguarda l'insufficienza dell'epistemologia matematizzante nella conoscenza del vivente. L'organismo pone l'esigenza di una nuova forma di rapporto tra il tutto e le parti che aiuta a stabilire una logica differente, una relazione non lineare e cronologica, e dove il tutto è sempre più delle parti nella loro somma[45]. L'introduzione di una differente epistemologia volta a cogliere nella sua complessità il vivente determina per imitazione una "logica del vivente". Le parti non sono rotelle di una macchina, che mantengono una loro separatezza rispetto al tutto, ma esse si definiscono a partire dal tutto, come il tutto non è che un controeffetto dell'aggregato delle parti. Se per Kant questa nozione resta normativa: si pone cioè come necessaria affinché la nostra comprensione possa "cogliere" la realtà, ma è consapevole che questa resta una proprietà non intrinseca di tale realtà, Schelling e Hegel compiono un passo oltre. In questi anni si assiste così alla contrapposizione tra un uso metodologico/strumentale dell'organismo e una visione ontologica, che insiste sulle sue proprietà intrinseche. L'"ontologizzazione" dell'organismo consente un'opposizione alla riduzione della natura al meccanismo e diventa un modello da cui partire per analizzare il funzionamento di tutti i restanti sistemi complessi, primo tra tutti il modo di funzionare della ragione. Questo slittamento verso l'organismo determina anche una diversa idea di relazione, la cui essenza diventa ora «di

[43] Cfr. G. W. Leibniz, *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl. Sui concetti di anima, vita, organismo*, a cura di A. M. Nunziante, Macerata, Quodlibet, 2011. Gli enciclopedisti invece preferiscono ancora attenersi a termini più tradizionali come organo, mentre è il termine "organizzazione" a riscontrare nell'Illuminismo maggiore interesse. Nella *Critica del giudizio* Kant utilizza l'espressione *organisiertes Wesen*, mentre soltanto nell'*Opus postumum* troviamo citato esplicitamente il termine *Organismus*. Questa ricostruzione è proposta in: Ch. T. Wolfe, *La catégorie d'«organisme» dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme*, in «Multitudes», n° 16, 2004/2, pp. 27-40. Per Kant, l'organismo vivente rappresenta pertanto il luogo paradigmatico della difficoltà del *passaggio* dai principi dell'esperienza a quelli della scienza. Difficoltà che nel dibattito di quegli anni si lega alla possibilità di costruire e riconoscere la biologia come scienza pura.

[44] Cfr. M. Donzelli, *Introduzione* a *La biologia: paradigma epistemologico del XIX secolo*, Napoli, Liguori, 2003, pp. 1-10, p. 4. A tal proposito Schlanger parla di razionalità organica, cfr. J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[45] Sul concetto di organismo in Hegel, O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982.

essere unità con l'escluso»[46]. Il concetto di organismo incorpora così il modello di una nuova forma di razionalità. Organico e razionale vengono quasi a coincidere. In questo senso, la biologia diventa "fecondante in senso epistemologico", attraverso la modellizzazione del concetto di organismo e quindi di vivente come modo di relazione valido per altri ambiti del sapere. L'estensione del concetto di organismo a sfere non direttamente di sua pertinenza, e quindi al mondo storico, politico, etc. costituisce la base per poter attribuire una scientificità alle conoscenze dei fenomeni umani altrettanto rigorosa delle scienze naturali. E questo restituisce ancora una volta l'idea che, benché si possa dire in molti modi, esiste una sola *ratio*. Stabilendo una continuità tra i due mondi, quello delle scienze e quello della filosofia, si può far agire anche lo stesso criterio di interpretazione: «L'imitazione epistemologica trova il suo fondamento nella continuità reale e garantisce la continuità razionale»[47].

Il modello dell'organismo rinvia, legittimandola, all'idea della finalità. La ragione, se si deve muovere come l'organismo, deve presupporre un legame intrinseco tra tutto e parti, ma anche tra inizio e fine. La soluzione a questo dilemma per Hegel, come chiarisce nelle *Lezioni di storia della filosofia*, sta in un atto di "sovversione": il principio della materia deve essere «sovvertito nella ragione veramente motrice del fine, che consiste nel rovesciamento di questa necessità, affinché il naturale si conservi nel fine»[48]. Tra materia e fine non c'è subordinazione ma co-estensione.

L'errore del pensiero moderno, secondo Hegel, è consistito nell'atto di separazione della natura dalla ragione: da un lato la necessità, dall'altro il fine[49], da un lato la scienza dall'altro la filosofia/metafisica. Per Hegel è un'autolimitazione ingiustificata della ragione pensare di non poter penetrare la natura che è la stessa ragione alienata (e cioè scomposta da una forma di giudizio

[46] G. W. F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015, p. 616, testo 63.

[47] M. Donzelli, *Introduzione* a *La biologia*, cit., p. 5. Per il suo tentativo di coniugare organismo e razionalità è esemplare il lavoro di Georges Cuvier, tanto che le sue teorie, emblematiche della fase di passaggio dal fissismo all'evoluzionismo, sono particolarmente apprezzate e riprese, proprio come modello razionale, da Hegel.

[48] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1985, vol. II, p. 325.

[49] «Se non che la relazione di scopo non è perciò un giudicare riflettente, che considera gli oggetti esterni solo secondo una unità, come se un intelletto li avesse dati ad uso della nostra facoltà conoscitiva, ma è il Vero in sé e per sé, che giudica oggettivamente e determina in maniera assoluta l'oggettività esteriore. La relazione di scopo è perciò più che un giudizio; è il sillogismo del libero concetto per sé stante che si connette con sé stesso mediante l'oggettività», G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 840. Sul finalismo cfr. V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella* Scienza della Logica *di Hegel*, Genova, Pantograf, 1990, in part. sul rapporto tra finalità e vita, pp. 149 ss.

analitico, utile alla determinazione ma parziale nell'intero processo della conoscenza). Come si legge nella logica, la relazione di scopo giudica *oggettivamente*, essa non è quindi *giudizio*, ma *sillogismo*[50]. Il problema che in un primo momento rimanda alla struttura del vivente è in realtà una questione che deve essere risolta sul piano sia logico sia ontologico.

Se comprendiamo a fondo lo stravolgimento che Hegel fa del concetto di fine kantiano, ci rendiamo conto del totale cambiamento di prospettiva epistemica. È nello slegare lo scopo dall'intenzione e quindi dalla rappresentazione soggettiva che Hegel afferma la natura speculativa e non più rappresentativa della sua filosofia.

La *Lebendigkeit*, la vitalità immanente, diventa la cifra di questa nuova forma del pensiero, la dialettica, capace di sottrarre il concetto all'ineffabilità di una metafisica intellettualistica, ma anche alla sfiducia del soggettivismo critico. La ragione hegeliana non è quindi soltanto intelletto ma una forma di "istinto": il filosofo in diverse occasioni all'espressione *List*, astuzia, affianca quella ben più determinata di *Instinkt der Vernunft*[51]. Essa rappresenta una forza propria dell'umano – non soltanto dell'uomo nella sua individualità ma dell'umanità nella sua interezza, che indica un principio di conoscenza progressivo, dinamico, storico e non predeterminato. Ecco perché il senso ultimo della ragione hegeliana è la libertà.

Mi sembra si tocchi qui l'aspetto sostanziale e conclusivo del discorso di Hegel. Per comprendere a pieno la sua idea di ragione bisogna guardare alla vita, al superamento della contrapposizione tra conoscere e vivere. Questo consentirà di aprire alla possibilità, per la ragione, di *pensare la vita*, e alla vita di farsi ragione.

[50] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 840.

[51] Su questo rinvio alle profonde riflessioni di G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Logica diritto vita in Hegel*, Napoli, Luciano Editore, 2012, e Id., *Il doppio rispecchiamento: ragione e vita nella logica hegeliana*, in Id., *Scritti su Hegel*, a cura di S. Achella, R. Bonito Oliva e E. Mazzarella, Roma, Carocci, 2020, pp. 153-168. Cantillo richiama qui gli appunti di Troxler delle lezioni hegeliane del 1801-1802, nei quali si legge: «Il superamento di questo conoscere finito porterà il sigillo della ragione; qui sarà in parte il luogo in cui indagare il significato speculativo dei sillogismi, in parte il luogo in cui mostrare il superamento delle forme intellettuali precedentemente presentate, ovvero delle leggi della finitezza, in parte il luogo in cui indicare i fondamenti di un conoscere scientifico – le leggi vere e proprie della ragione, nella misura in cui rientrano nella logica». Il superamento di tutti questi lati porterà alla filosofia "propriamente detta": *Hauptideen von Hegels Vorlesung ueber Logik und MEtaphysik (1801)* (nachgeschr. von I. P. V. Troxler), in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-02). Zusamenfassende Vorlesungennachschriften von I.P.V. Troxler,* hrsg. v. K. Duesing, Koeln, Dinter, 1988, 19 b; ma cfr. G. Cantillo, *L'istinto della ragione*, cit., pp. 33 ss.

Sezione V
Ragione, vita e storia tra Ottocento e Novecento

Dilthey. La ragione tra storia e vita

Giuseppe Cacciatore

Dilthey conduce alle estreme e radicali conseguenze il suo convincimento che soltanto l'integrale accoglimento del concetto e del significato della coscienza storica può essere in grado di porre definitivamente fine all'illusoria pretesa della metafìsica di costruire una onnicomprensiva concezione fìlosofìca e scientifica della realtà e in essa della vita. *Coscienza storica* e *uomo intero* – quello che la vita mostra in tutti suoi poliedrici aspetti – rappresentano, così, i due indispensabili presupposti dell'itinerario attraverso il quale si configura la storicistica *Lebensphilosophie* di Dilthey. Con essi e grazie ad essi la dottrina delle *Weltanschauungen* svolge anche una funzione di esemplificazione storiografica (nel senso anche di una forma concreta di storiografìa *kulturgeschichtlich*) delle manifestazioni e dei caratteri attraverso i quali si oggettiva la esperienza fìlosofìca, artistica e religiosa dell'uomo.

Vi è una significativa relazione – che costituisce il costante nucleo di interesse della sua riflessione – teorizzata da Dilthey tra l'esperienza originaria del *Leben* (interpretata non come vogliono alcune obsolete letture alla luce di presunti influssi irrazionalistici e romantico-vitalistici, ma in connessione con la dimensione psicologica e antropologica dell'esperienza umana) e la sua oggettivazione nelle connessioni storico-sociali. Una stereotipa immagine ancora circolante nelle interpretazioni dello storicismo riduce la portata delle riflessioni diltheyane ai temi e ai problemi del metodo storico o alle questioni di fondazione epistemologica delle *Geisteswissenschaften*. Io sostengo da tempo, invece, che la critica della ragione storica di Dilthey non rappresenta solo una chiave d'accesso privilegiata alla comprensione delle oggettivazioni della vita umana, ma intende consapevolmente proporsi come una riformulazione filosofica del nesso tra individualità e alterità, tra vita e storia, tra io e mondo.

È ben vero che alle origini della filosofia delle scienze dello spirito vi è innanzitutto un'istanza di definizione degli umani saperi di fronte agli or-

mai imponenti elementi di trasformazione della società europea della seconda metà dell'Ottocento e che, dunque, finisce col prevalere, almeno nel Dilthey degli anni '70 e '80, una visione strutturale del nesso individuo-storicità. Ma è altresì vero che questa impostazione – tra l'altro ripensata e rivista dallo stesso Dilthey specialmente nell'ultimo decennio di vita, quando la sua *Lebensphilosophie* diventa il filo conduttore della critica della ragione storica – si fonda su un concetto di individualità, incardinato come è noto sulla teoria dell'*Erlebnis* e sul convincimento che le *Lebenseinheiten* costituiscano i dati costitutivi della società e della storia.

Il concetto di individualità, così, non può più esaurirsi in una considerazione esclusivamente filosofico-cognitiva, ma ha bisogno di fondarsi sul terreno dell'antropologia e della psicologia. L'individualità perde, in tal modo, ogni residuo, per così dire, di sopravvalutazione idealistico-romantica, e diventa, almeno nella prospettiva diltheyana, scienza dell'individualità, di tutto ciò che forma il materiale della storia e dell'esperienza della vita. È ben vero che nella prospettiva storicistica – anche quella imputabile a Dilthey – la comprensione dei contenuti della natura umana non può basarsi solo sulla pur fondante struttura fisiologica, biologica e psicologica e che, dunque, lo sviluppo di essa si perfeziona nella storia e nella cultura, ma è altresì vero che la costituzione storica dell'essere non si traduce in un meccanico passaggio ad astratte ipotesi di filosofia della storia e di sociologia della cultura, ma resta incardinata sui nessi costitutivi della vita, sui contenuti dell'*Erlebnis*, che precede sempre ogni considerazione filosofica e logico-conoscitiva della storia.

È da tempo che, pur nelle necessarie variazioni e correzioni, vado sostenendo che il modello storicistico costituisce una possibile – e naturalmente non l'unica – traccia di comprensione della dialettica aperta tra sfera originaria della vita e sfera etico-pratica dei rapporti interindividuali e delle strutture storico-sociali dell'esperienza umana. Dilthey – il quale, non si dimentichi, ha già da tempo teorizzato, sul piano storiografico come su quello teoretico, il declino e la dissoluzione di ogni immagine metafisica della vita e del mondo – esprime l'inequivocabile convincimento che una «comprensione filosofica del mondo», se vuole avere ancora senso e funzione nell'età contemporanea, non può non volgersi all'agire, anzi del tutto insoddisfacente sarebbe qualsiasi discorso filosofico che non comprendesse nel suo orizzonte «regole per l'agire pratico», insiemi di valori, impulsi alla condotta di vita. «Solo la filosofia vitale, pratica [*die lebenskräftige, praktische Philosophie*] è veramente grande […]. La determinazione di ciò che nella vita ha significato e valore, è il compito

della filosofia pratica. I principi supremi, mediante i quali vengono stabilite le vie e posti i fini all'agire pratico, costituiscono dunque il suo oggetto»[1].

Si palesa qui quello che è il vero punto di difficoltà di tutte le posizioni filosofiche che hanno tentato di pensare in termini di reciprocità dialetticamente aperta il nesso tra etica e storia e che, in un modo o nell'altro, ha a che fare con l'antica e inconchiusa questione del relativismo storico-culturale. Come si risolve, insomma, ammesso che sia ancora oggi plausibile e addirittura dicibile, la ricorrente discussione sulle modalità di intelligenza e comprensione del rapporto tra l'obbligazione giuridico-morale di tipo universalistico e i contenuti variabili e molteplici non solo dell'esperienza storica ma anche delle infinite e plurali individualità, degli infiniti e plurali mondi che si articolano e si complicano già in una stessa unica individualità? La soluzione che al problema tenta di dare Dilthey mostra, a mio avviso, al di là dei contesti storici e dei localizzati profili filosofici ai quali resta legato, un interessante aspetto che la rende ancora attuale e, comunque, non estranea rispetto ai modi in cui oggi si manifesta il dibattito su etica e individualità. Non si trascuri, infatti, che il progetto diltheyano di costruzione di una «critica della ragione storica» risponde ad una dichiarata esigenza di superamento e di correzione della prospettiva universalistica kantiana. L'avvenuto e definitivo passaggio dalla ragione alla vita induceva Dilthey, sul piano della teoria della conoscenza e della filosofia, a riformulare le categorie, divenute ora *Kategorien des Lebens*[2] (che riguardino, cioè, non solo l'attività pura del pensare, ma l'intera connessione delle forme e dei sistemi di vita). Era, per tale via, tracciata una ipotesi di fuoriuscita dai limiti del razionalismo formalistico kantiano. Ma questo, sul piano dell'etica, poteva contribuire a fronteggiare sia i pericoli dell'astrazione universalistica o, viceversa, quelli del relativismo storico. Alla base della coscienza morale vi sono, per Dilthey, «giudizi sintetico-pratici» che, pur manifestandosi originariamente nella volontà e nel sentimento, tendono ad una sistemazione universale[3]. Gli elementi sintetici, dunque, non costituiscono alcun presupposto di ordine ideale o di ordine meccanico-causale, né possono

[1] Cfr. W. Dilthey, *System der Ethik* (1890), in Id., *Gesammelte Schriften*, Leipzig, Teubner – Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1914-, Band 10, 1970, pp. 3-14; trad. it. *Sistema di etica*, a cura di G. Ciriello, Napoli, Guida, 1993, pp. 117-118.

[2] Cfr. W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Band 7, pp. 228 *et sequitur*; trad. it. *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id. *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1969.

[3] Cfr. W. Dilthey, *System der Ethik*, cit., p.108; trad. it., cit., p. 238.

sostituire surrettiziamente il movente morale; essi, piuttosto, stanno a rappresentare «i modi di atteggiarsi pratici della nostra volontà, nella misura in cui questa è morale»[4], cioè nella misura in cui prevalgono i sentimenti dell'obbligazione e del dover essere e in cui la volontà si apre al mondo dei valori. Così l'etica amplia il suo orizzonte, «getta uno sguardo sullo spirito umano, su come esso plasma le forme principali della sua esistenza sulla base delle sintesi aprioriche»[5]. È lungo questo percorso, allora, che è possibile trovare una soluzione all'apparente contraddizione tra la coscienza morale personale e il bene comune[6] (*das Gemeinwohl*), tra i singoli processi volitivi e il costituirsi di un dato sintetico che si manifesta nel fatto che ogni contenuto dell'obbligazione giuridica e morale e ogni forma di condotta di vita di una società mostra l'intenzionalità alla realizzazione di un bene comune. Ma è pur sempre compito della storia, o meglio della ricerca storica, individuare, ora nel diritto ora nel costume ora nel giudizio sociale, le forme attraverso cui si manifesta «l'intenzione di una società a produrre il bene comune»[7].

La definitiva dissoluzione delle filosofie universalistiche e metafisiche della storia e il conseguenziale profilarsi una concezione critica e plurale del mondo storico consentono, dunque, di guardare al nesso tra etica dell'individualità e storicità senza che l'abbandono dell'universalismo e del finalismo si tramuti nel suo opposto: il relativismo. La possibilità di un rinnovato appello alla storia ha perso così ogni sapere meramente narrativistico e descrittivo (e neanche naturalmente certificativo e giustificativo dell'esistente), giacché esso può e deve comportare non soltanto la possibilità di radicare le motivazioni morali e le esperienze etiche nella loro genesi storica, né solo di sapere e potere individuare i processi storici e sociali attraverso cui quelle esperienze mutano nel tempo e nel succedersi delle civiltà e delle culture. Esso sta anche e soprattutto ad indicare che proprio un orizzonte non chiuso e non lineare della storicità può garantire che resti spazio e significatività all'azione della creatività individuale e consentire il costante riproporsi della facoltà di giudizio critico verso i valori e verso il continuo modificarsi degli stessi contenuti etici.

Per la formulazione di una teoria della identità degli individui e delle relazioni tra le differenti identità culturali, ove il concetto di vita e di connessione-relazione acquistano un significato decisivo, il pensiero diltheyano pare offri-

[4] Ivi, p. 111; trad. it. cit., p. 242.
[5] *Ibid*.
[6] Ivi, pp. 119 e sgg; trad. it. cit., pp. 257 e sgg.
[7] Ivi, p. 120; trad. it. cit., p. 258.

re strumenti teorici che ancora posseggono capacità ermeneutica. In Dilthey la relazione io-mondo, il rapporto tra il *Selbst* e l'*Andere*, è riassorbita nella connessione strutturale della vita, nel *Lebenzusammenhang* in cui l'io e l'altro si determinano nella modalità dell'essere l'un per l'altro (*füreinander sein).* È all'interno della teoria delle connessioni vitali che la filosofia diltheyana estende il concetto di *Erleben* a quello di *Miterleben*, integrando e completando l'individulità in una concezione dell'intersoggettività, cifra della apertura dell'io al mondo inteso come alterità. L'apertura dell'*Erleben* individuale al *Miterleben* segnala per il filosofo l'impossibilità di una riduzione dell'individualità alla sola *psychische Erfahrung.* Se l'individuo si configura anche come organizzazione corporea che ha *Erlenbisse*, l'asse dell'analisi si sposta dal problema della descrizione interna del soggetto a quello della descrizione della relazione io-mondo.

Con l'analisi della connessione dinamica del mondo storico-sociale Dilthey si trova nel pieno del tentativo di mediazione tra la genesi di questa connessione (che rimane il soggetto *dell'Erlebnis)* e il suo corso logico-temporale (attraverso la connessione di significato che riporta alla totalità i processi logici particolari). Si chiarisce, così, il compito della critica della ragione storica: da un lato si è acquisita la piena coscienza del mondo storico come creazione del soggetto conoscitivo, dall'altro il movimento dello spirito si articola in manifestazioni oggettive che esigono sempre più, da parte del soggetto la realizzazione di un sapere oggettivo. «Così ci troviamo di fronte al problema del modo in cui la costruzione del mondo spirituale nel soggetto rende possibile una conoscenza della realtà spirituale»[8]. Da questo punto di vista appare più che legittima la riproposizione del fondamento *nell'Erleben,* proprio perché il carattere di connessione strutturale di ogni fatto umano non è estraneo al corso della vita e sappiamo che ogni connessione, nel suo aspetto concettuale come in quello psichico, nel suo articolarsi sistematico come nel suo farsi storico, si intreccia nella totalità del sapere storico delle scienze dello spirito e nel loro tendere alla oggettività della comprensione. «L'intendere è un ritrovamento dell'io nel tu; lo spirito si ritrova in gradi sempre superiori di connessioni; e questa identità dello spirito nell'io, nel tu, in ogni soggetto di una comunità, in ogni sistema di cultura, e infine nella totalità dello spirito e nella storia universale, rende possibile la collaborazione delle diverse operazioni nelle scienze dello

[8] Ivi, p. 191; trad. it. cit., p. 293.

spirito. Il soggetto del sapere è qui identico con il suo oggetto, e questo è il medesimo in tutti i gradi della sua oggettivazione»[9]. Il *Verstehen* individua in tal modo il fondamento della sua intenzionalità nelle oggettivazioni della vita, e in una direzione, come si vedrà, tesa non soltanto ad una fondazione gnoseologica e metodologica delle scienze dello spirito, ma anche alla questione sempre aperta dei rapporti tra sapere teoretico e certezza pratica della vita, il grande tema che si affaccia con il sorgere della scienza moderna. Né dobbiamo dimenticare che, all'origine dell'ultimo indirizzo della tematica diltheyana, c'è la concezione dello spirito oggettivo come accessibile soltanto attraverso le *espressioni* storiche. Si potrebbe, anzi, arrivare ad affermare che senza il termine medio *Ausdruck* il *comprendere* storico non potrebbe entrare in azione. In questa ormai definita inseparabile unità dei tre momenti anche l'*Erlebnis* trova una sua collocazione che lo rende, al limite, significante soltanto all'interno della relazione. A questo punto, Dilthey può giungere ad affermare che «l'intendere e l'interpretazione costituiscono il metodo dominante nelle scienze dello spirito»[10].

Ma cosa resta, dunque, alla filosofia dopo questa radicale negazione della metafisica come pretesa all'onnicomprensività filosofica del mondo? La risposta ci è nota dalle analisi piú volte riprese sulla metafisica, dalle conclusioni alle quali ha condotto la teoria dei tipi di *Weltanschauung* e si condensa, ora, nelle ultime pagine dell'*Essenza della filosofia,* nello sforzo di definire la possibile gamma di rapporti tra la filosofia e il mondo spirituale. «Cosí, dall'enorme lavoro dello spirito metafisico rimane la coscienza storica, che lo ripete in sé e sperimenta in esso l'insondabile profondità del mondo. Non la relatività di ogni intuizione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che le ha tutte percorse, bensì la sovranità dello spirito di fronte ad ognuna di esse, e al tempo stesso la coscienza positiva del fatto che nelle diverse maniere di atteggiarsi dello spirito esiste per noi la realtà unica del mondo»[11]. La dimensione relativistica rimane, ma non certamente a definire il totale esito della riflessione diltheyana; essa resta invece a segnalare la rinnovata fecondità della filosofia, resa cosciente dalla condizionatezza storica entro cui si esprime ogni connessione dell'attività umana. Se la filosofia scandisce i suoi gradi di sviluppo all'interno del susseguirsi di concezioni del mondo tese ad esprimere il senso

[9] W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung*, cit., p. 191; trad. it. cit., pp. 293-294.
[10] Ivi, p. 205; trad. it. cit., p. 310.
[11] W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in Id., *Gesmmelte Schriften*, Band 5; trad. it. in *Critica della ragione storica*, cit., pp. 473-474.

e il significato delle esperienze della vita, è allora totalmente riconosciuta una filosofia che sia fondata sulla coscienza storica e non piú sulla ormai impotente considerazione metafisica. Sulla base di questa fondamentale scoperta dell'età moderna – la coscienza storica – Dilthey può andare al di là della costatazione scettico-relativistica, per tentare, ambiziosamente, di costruirne una «critica». *Critica della ragione storica è,* dunque, la dichiarazione coraggiosa – pur se travagliata e percorsa da faticose contraddizioni – di una fede razionale tutta rivolta a rinnovare, sulle basi della coscienza storica, l'organizzazione tradizionale della conoscenza umana. Storicità, allora, come fecondo punto d'avvio nella costruzione razionale del sapere.

Si conclude, in tal modo, il circolo che lega costantemente la funzione razionale e universale della filosofia alle manifestazioni storiche della vita; e si conclude nel senso che diventa trasparente la stessa storia della filosofia quando individua e studia la genesi dei problemi e la loro soluzione. Soltanto a partire dalla «situazione di coscienza di un'epoca» diventano possibili la penetrazione e la comprensione delle forme di concezione del mondo e il processo di costituzione dei loro tipi. «Cosí la storia della filosofia – è la pagina conclusiva del *Das Wesen der Philosophie* – trasmette al lavoro filosofico sistematico i tre problemi della fondazione, della giustificazione e della connessione delle scienze particolari, insieme al compito di affrontare il bisogno inesauribile della riflessione ultima sull'essere, sul fondamento, sul valore, sullo scopo e sulla loro connessione nell'intuizione del mondo, quali che siano la forma e la direzione in cui tale compito viene eseguito»[12].

Nelle malinconiche, commosse, e comunque lucide pagine del *Traum* – scritte e dette per i suoi amici e allievi che festeggiavano il suo settantesimo compleanno – Dilthey rivede attraverso le figure dei filosofi che si affollano nel suo sogno l'eterno duplice volto della filosofìa: quello dell'inestinguibile aspirazione ad una soluzione per l'enigma del mondo e della vita e quello della ricerca di un sapere universalmente valido. E se la filosofìa può legittimamente aspirare alla fondazione e alla critica dei saperi particolari delle scienze, resta tuttavia il sempre inesplorato orizzonte della persona, che dinanzi alla vita ed alla morte «è sola per se stessa»[13]. La risposta a tutto ciò resta affidata alla consapevolezza storica delle visioni del mondo, al senso della «multilate-

[12] Ivi, p. 487.

[13] W. Dilthey, *Traum*, in *Weltanschauungslehre. Philosophie der Philosophie*, *Gesammelte Schriften*, cit., Band 8, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1960, p. 225; trad. it. *Sogno*, in Id., *La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, prefazione di G. Cacciatore, Napoli, Guida, 1998, pp. 341-347, p. 346.

ralità della realtà»[14], al riconoscimento delle antinomie che si aprono nell'impossibile ricerca di una sola assoluta verità. «La coscienza storica rompe le ultime catene che filosofìa e ricerca della natura non potevano spezzare»[15]. Risvegliatosi dal sogno, il vecchio filosofo non riesce più a ricordare i volti e i tratti di quei filosofi e di quelle filosofìe che nelle immagini oniriche gli erano apparsi tanto nitidi e sicuramente riconoscibili. Poco importa: il senso del sogno è chiarissimo. «La melodia della nostra vita è condizionata dalle voci accompagnatrici del passato. L'uomo si libera dal tormento del momento e dalla fugacità di ogni gioia soltanto con l'abbandono alle grandi potenze oggettive che la storia ha prodotto»[16]. E non si tratta certo di una affermazione consolatoria e pervicacemente ottimistica, nè di una ripetuta e stanca professione di fede storicistica, ma della piena consapevolezza di una crisi radicale, di una ferita gravissima all'orgoglio e alla sicurezza del mondo moderno inferta dalla relatività della coscienza storica, che però può esser guarita, come solo la magica lancia di Odino poteva fare, dalla storia stessa. «È come se nella filosofìa di questo secolo agisse un senso oscuro: soltanto quando essa perseguirà, fino al punto più profondo, lo studio del suo passato, la storia, finora sua nemica, diventerà il suo rimedio»[17].

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] Ivi, p. 226; trad. it. cit., p. 347.
[17] W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 8, p. 10; trad. it. *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in Id., *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 55-167, p. 71.

Vita, ragione, storicità. La riflessione di Ortega y Gasset

Clementina Cantillo

Fin dagli anni giovanili la riflessione di Ortega, contrassegnata da una profonda vocazione pratico-politica, si nutre di un forte interesse verso le dinamiche della vita. Nel suo primo scritto più significativo, le *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega indica uno dei compiti principali dell'uomo contemporaneo nella «comprensione delle basi della vitalità», a lungo occultate nella modernità, per giungere alla acquisizione di una idea di ragione non riduttivamente identificata con la sola sfera logico-epistemologica ma consapevole anche della propria incancellabile matrice vitale. Nell'apertura alla più avanzata cultura europea, egli sostiene la necessità di forme e modalità di pensiero in grado di cogliere l'integrità della vita nella sua costitutiva relazione con la complessità del reale. Non si dimentichi che proprio nelle *Meditaciones* è contenuta la celebre affermazione secondo la quale «Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso»[1]. Senza addentrarsi in questa sede nel chiarimento delle matrici teoriche che vi agiscono – l'influenza della istanza fenomenologica, delle posizioni di von Uexküll o dell'antropologia filosofica, in particolare per quanto riguarda il concetto di *Umwelt* – è importante focalizzarne gli aspetti principali. Vale a dire: la centralità del rapporto tra io e mondo, ragione e vita, e il riconoscimento della peculiare «opera di salvezza» che a tale rapporto si lega. Nella critica a un puro soggetto di conoscenza, Ortega è alla ricerca di uno sguardo originale sulle cose e sul mondo che né li risolva nell'attività idealizzatrice né si arresti al piano della loro semplice datità. Risiede nell'esercizio di questa veduta teorica – che, con

[1] Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras completas*, Madrid, Ed. Fundación José Ortega y Gasset, Centro de Estudios Orteguianos, Taurus, 2004-2010 (d'ora in poi indicate con la sigla *OC*, seguita dal numero del volume e delle pagine), I, pp. 757-758. Tra i contributi più recenti sul tema M. Alonso, *La evolución de la relación yo-circunstancia en la obra de Ortega y Gasset*, in «Daimon. Revista Internacional de Filosofía», n° 80, 2020, pp. 93-107.

richiamo all'*eros* platonico, fa del pensiero non il «giudice» delle cose ma il loro «amante» – quel compito di "salvezza" che consiste nella creazione di un senso squisitamente umano del mondo – virtuale e insieme realissimo. Nella ricerca di questo senso, egli si propone di «salvare le apparenze»[2], di salvare i fenomeni, aprendosi alla loro *comprensione* integrando le forme della ragione con la «carne delle cose», al di là della opposizione tra vita e ragione, realtà e idealità (da cui erano, ad esempio, scaturiti gli esiti mistici delle posizioni di Unamuno, con le quali Ortega si era criticamente confrontato)[3]. Perciò, lo sguardo del filosofo, pur non più «giudice» ma amorevolmente contemplante, non può essere uno sguardo pacificato, risolto definitivamente, bensì per propria natura mobile, inquieto, in grado di affrontare la consapevolezza dei problemi radicali, alla luce dei quali si chiarisce anche il lavoro e il ruolo proprio della cultura nel suo legame costitutivo con la vita.

Gli anni successivi alle *Meditaciones* sono anni intensi, in cui dà vita all'esperienza di «El Espectador» (1916), assume la direzione della «Biblioteca de las Ideas del siglo XX»[4] (1918) (dove appariranno le traduzioni di scritti di Einstein, Freud, Husserl, Jung, Rickert, Scheler, Simmel, Spengler, Sombart), fonda l'importante «Revista de Occidente» (1923) (alla quale partecipò molta della intellettualità europea del tempo) e pubblica opere centrali della sua filosofia come *El tema de nuestro tiempo* (1923) e *La deshumanización del arte* (1925). Nell'indagine relativa al problema della vita Ortega chiarisce come qualsiasi atteggiamento di pensiero basato sulla separazione «di ciò che può stare solo insieme» – la ragione e la vita – equivale a un atto di amputazione dell'uomo, a una sua menomazione, anche quando, come nel caso del soggettivismo e dell'idealismo moderni, questo atto venga compiuto come un gesto di potenza. Di qui la necessità di un duplice, netto rifiuto: né l'assolutismo razionalista né il vitalismo – di cui pure fu accusato negli echi del nietzscheano "dire di sì alla vita". «Il mio pensiero – egli chiarisce – non va contro la ragione, posto che non ammette altra forma di conoscenza teoretica che essa: va solo contro il razionalismo», giacché «ragione non significa solo conoscenza»[5].

[2] J. Ortega Y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 757. Nel testo del 1913 *Sensación, construcción e intuición*, Ortega dice: «In Platone si dà un concetto del conoscere secondo il quale questo consiste nel "salvare le apparenze". Salvare, vale a dire fissarle in un sistema di connessioni» (in *OC*, I, pp. 648-649).

[3] Cfr. P. Cerezo, *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*, in «Isegoría», n° 19, 1998, pp. 97-136.

[4] Per l'editore Espasa Calpe di Madrid.

[5] Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Ni vitalismo ni racionalismo*, in *OC*, III, p. 718.

La verità, allora, non può essere riduttivamente intesa né come cosa né come soggetto, giacché scaturisce dalla relazione dinamica tra il punto di vista dell'io vivente e la sua circostanza, la quale se, da un lato, condiziona il vivere ed agire, dall'altro, ne è a sua volta condizionata. Ne scaturisce un processo dinamico simile – come si esprime Ortega – alla «composizione di un paesaggio» che, nell'offrirsi a chi lo contempla, al tempo stesso in questo sguardo acquista la propria peculiare fisionomia. «Ogni vita è un punto di vista sopra l'universo» e ogni individuo «è un organo insostituibile per la conquista della verità». La realtà vitale – egli continua – è «come un paesaggio, ha infinite prospettive, tutte ugualmente veridiche e autentiche. La sola prospettiva falsa è quella che pretende di essere l'unica»[6]. É questo il presupposto che deve orientare la ricerca filosofica della verità, che non ne elude il problema di fondo senza, tuttavia, identificarsi con la conquista di una verità assoluta, con l'elaborazione di risposte definitive. Come si vede, il nesso costitutivo della ragione con la vita è anche garanzia del principio del pluralismo delle verità, laddove, però, non viene messa in discussione la legittimità dell'interrogazione filosofica stessa intorno alla verità, rispetto alla quale le diverse prospettive sono quali «facce o riflessi della verità», senza per questo scadere in una «forma di scepsi»[7]. E proprio l'esercizio di un nuovo, «più umano» sguardo aperto alla molteplicità delle prospettive vitali-spirituali è anche ciò che rende possibile l'allargamento del discorso orteghiano dalla vita individuale alle vite dei popoli e delle culture, di cui consente di comprendere la fisionomia particolare così come il contributo fornito alla storia della umanità. Dinanzi agli occhi dello storico, non più resi miopi dalla potenza di un'unica luce, si mostrano, così, le differenti personalità di altre epoche e di altri popoli, schiudendo il cammino alla accettazione e al rispetto dei punti di vista altrui e alla «conquista di nuovi mondi spirituali»[8].

In anni contrassegnati da una intensa attività intellettuale ed editoriale,

[6] J. Ortega Y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, in *OC*, III, p. 614. Sull'idea di paesaggio si veda, più recentemente, M. del Carmen Paredes Martín, *Elementos para una teoría del paisaje en Ortega y Gasset*, in *El primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*, coord. por J. Muñoz, A. Domínguez, J. de Salas, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 177-196.

[7] J. Ortega Y Gasset, *Verdad y perspectiva*, in *OC*, I, p. 163. Al passo citato rinvia P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, Morano, 1966, p. 177. Se il concetto di prospettiva matura in Ortega nel contesto del proprio interesse teorico per la pittura, esso acquista il significato filosofico della conquista di una «vista chiara» alla luce della relazione tra «l'occhio individuale» e «il punto di vista universale». Su ciò cfr. J. Jiménez, *El arco de la estética*, in «Revista de Occidente», n° 168, 1995, pp. 5-22, pp. 6 e sgg. e G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, il Mulino, 2013, p. 55.

[8] J. Ortega Y Gasset, *Las Atlántidas*, in *OC*, I, p. 771.

alimentata anche dal confronto con Heidegger (di cui era intanto uscito *Sein und Zeit*), Ortega perviene alla conclusione che, oltre gli ambiti determinati delle singole scienze dell'uomo e della stessa antropologia, a suo avviso centrata su una nozione di uomo ancora troppo astratta e generica, è necessario porsi la più radicale domanda di tipo ontologico e metafisico[9]. Ha inizio, così, quella che egli stesso definisce, con una celebre metafora platonica, la «seconda navigazione»[10] del suo pensiero, la cui esposizione è affidata ai corsi, tenuti a Buenos Aires nel 1928, su *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* e poi su *Qué es filosofía*, l'anno successivo a Madrid. Pensare in termini originali la radicalità del principio ontologico della vita significa riconoscere che la forma di essere della vita umana non consiste in un qualcosa di autonomamente sussistente, in un essere o una coscienza in sé piena ed autosufficiente, né in un insieme di stati psicologici, né, infine, è riducibile a un meccanismo meramente biologistico. Essa – come già lucidamente detto da Simmel, che Ortega esplicitamente richiama anche a proposito della tragedia della cultura – è insieme «più che vita», e perciò sempre eccedenza, progetto, produzione di forme nell'esercizio di quello che rappresenta allo stesso tempo il "privilegio" e la "condanna" dell'essere umano, vale a dire la libertà della scelta, il suo incessante volgersi ad essere come possibilità, che, però, non coincide con l'incondizionata imposizione della pura forma del proprio volere alle cose ma fa i conti con esse e con la loro durezza e resistenza. Vivere è essere nel mondo, osserva Ortega facendo riferimento a quello che definisce il «recentissimo e geniale libro» di Heidegger, e cioé «convivere con una circostanza»[11]. L'agire si rivela, così, quale "dramma" perché sempre esposto, nella fragilità della condizione umana, al pericolo del "naufragio". Ma, come colui il quale, naufrago, una volta in acqua agita le braccia per tenersi a galla, così la cultura rappresenta quel «movimento natatorio di *salvación*» che consente all'uomo di sollevarsi «sopra il suo abisso»[12]. Fuor di metafora, l'impulso alla conoscenza e alla costruzione del mondo culturale assume un carattere di "paradossalità", che consiste nel portare allo scoperto la «latente tragedia ontologica» dell'individuo, la sua costitutiva indigenza e deficienza, che è anche, al tempo stesso,

[9] Cfr., a tale proposito, J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva. Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

[10] J. Ortega Y Gasset, *Qué es filosofía?*, in *OC*, VIII, p. 265; Id., *Prólogo a una edición de sus obras*, in *OC*, V, p. 99. Cfr. Platone, *Fedone*, 99 c-d.

[11] J. Ortega Y Gasset, *Qué es filosofía?*, cit., p. 355.

[12] J. Ortega Y Gasset, *Sobre un Goethe bicentenario*, in *OC*, X, p. 10.

ciò che ne qualifica l'esistere secondo il significato più autentico del proprio costitutivo farsi dinamico. In quest'opera di immersione nella profondità del senso si chiarisce anche l'autentico sguardo che è necessario rivolgere al reale, che si qualifica come un vedere che è un *intelligere*, capacità di superare la parcellizzazione e l'astrazione di un concetto separato dalla vita (in cui rinviene i limiti del neokantismo, cui pure fu molto vicino negli anni giovanili) e, perciò, in grado di cogliere la dialettica tra superficie e profondità, tra l'unità del *logos* e la pluralità dei sensi e significati determinati che l'uomo istituisce nella essenziale relazione vitale con le cose e la circostanza. Con ciò si chiarisce anche il compito proprio della filosofia, che rappresenta uno «sforzo» ma anche un «inaggirabile dovere», certo non in senso normativo, bensì come un dovere che l'uomo ha nei confronti di se stesso, che lo qualifica in quanto tale, e cioè come infaticabile opera di comprensione di sé e della propria vita (individuale e personale, così come sociale e storica)[13]. «L'unico tentativo – scriverà negli anni della maturità – che l'uomo può fare per risvegliarsi, per *decidere*, per vivere con integrale lucidità, consiste precisamente nel filosofare. Di modo che la nostra vita è, senza rimedio, una di queste due cose: o sonnambulismo o filosofia. (…) La filosofia non è sogno. Essa è insonnia, un'infinita vigilanza, una volontà di perpetuo mezzodì e un'esasperata vocazione alla veglia e alla lucidità»[14].

In questo quadro, la ragione vitale non può non essere anche «chiara ragione storica», le cui linee fondamentali sono tracciate in particolare nell'importante studio *Historia como sistema* (1935). «Nell'uomo – vi si legge – l'*essere* è mero *accadere* e *accadergli*», infaticabile *quehacer.* Egli «non ha natura, ma storia»[15] e perciò – dice efficacemente Ortega – «è qualcosa di radicalmente plastico»[16], che va costruendosi e producendosi nelle esperienze in cui consistono la sua vita e la sua storia. «L'apriori fondamentale della storia è la realtà radicale della vita», la quale è ineludibilmente – come sottolineava Piovani richiamando i luoghi citati di *Historia como sistema* – «qualcosa da fare»[17].

[13] Su ciò cfr., in particolare, J.M. Sevilla Fernández, *Problemi assoluti. Meditazione sul problematismo filosofico di Ortega y Gasset*, in *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, a cura di G. Cacciatore e A. Mascolo, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, pp. 412-437.

[14] J. Ortega y Gasset, *La razón histórica*, Curso de 1944, in *OC*, IX, p. 683; cfr. pure *O filósofo o sonámbulo*, in «La Nación» del 10 ottobre 1937.

[15] J. Ortega Y Gasset, *Historia como sistema*, in *OC*, VI, pp. 71 e 73. L'espressione ritorna anche in numerosi altri scritti.

[16] J. Ortega Y Gasset, *Aurora de la razón histórica*, in *OC*, V, p. 374.

[17] P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972, p. 66.

Non c'è vita senza storia e non c'è storia se non delle vite e delle culture che concretamente la fanno nel reiterare quel «gesto natatorio di salvezza» – sempre identico e, tuttavia, al tempo stesso sempre diverso – con cui gli uomini costruiscono le forme del proprio mondo e alla luce del quale viene configurandosi anche il senso complessivo del succedersi storico delle epoche.

Riprendendo l'idea di «paesaggio vitale», egli vi riconosce una «dottrina […] decisiva per la teoria della storia»[18] e per l'acquisizione di un autentico senso storico, non limitato alla semplice accumulazione o narrazione di accadimenti ma allargato alla comprensione delle diverse forme in cui si articola la relazione costitutiva dell'uomo con la propria circostanza. Per questo, la ragione storica si configura anche come una ragione storico-genetica, che cioè studi la molteplicità delle forme e dei prodotti culturali nel loro concreto nascere ed articolarsi nel tempo. In una prospettiva in cui profondi appaiono i motivi di consonanza con un filosofo come Giambattista Vico – che, nella modernità razionalistica, di essa ha mostrato con precoce veduta l'intrinseco limite –, la verità si coniuga con la certezza, il vero con il verosimile, la filosofia con la filologia, la scienza con la narrazione[19]. In particolare, nella consapevolezza che la nuova idea di ragione si attrezzi anche di un linguaggio differente da quello legato alle categorie della modernità, assume un valore esemplare il dire metaforico, in quanto mette a nudo l'operazione mentale propriamente umana della costruzione del senso nell'intimità della relazione dell'uomo con ciò che lo circonda.

Tra il dicembre 1933 e il gennaio 1934, pubblicando sulla «Revista de Occidente» il saggio *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, Ortega esplicita le evidenti affinità della propria riflessione con quella del filosofo tedesco: la comune esigenza di una fondazione filosofica della storia in quanto scienza, la centralità dell'idea di vita e l'insufficienza del conoscere a fronte del comprendere, la rivendicazione della storicità come base ontologica della vita[20].

Ma nel pensare la vita e la storia, oltre che a Vico e Dilthey, Ortega si riferisce a Hegel, alla sua comprensione concettuale del tempo e del processo

[18] J. Ortega Y Gasset, *Las Atlántidas*, cit., p. 754.

[19] A proposito del confronto di Ortega con il pensiero vichiano si vedano G. Cacciatore, *Ortega e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», a. XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 236-246; J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Perugia, Guerra, 2002; Id., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos Editorial en coedición con la Universidad Autonoma Metropolitana Cuajimalpa, 2011.

[20] Cfr. G. Cacciatore, *Ortega y Gasset e Dilthey*, in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993, pp. 289-318. Le *Notas de trabajo de la carpeta* Dilthey, a cura di Jean-Claude Lévêque, sono state pubblicate in più parti sulla «Revista de Estudios Orteguianos», nn° 36-39, 2018-2019.

storico. Con il filosofo tedesco egli istituisce quel «corpo a corpo» nel quale a suo avviso consiste il dialogo filosofico, mostrando quel che della riflessione hegeliana, pur dinanzi alle mutate condizioni dell'attualità, ancora sollecita il pensiero, lo mette produttivamente in movimento. A tale scopo, nei saggi dedicati a Hegel tra il 1928 e il 1931, e in particolare in *En el centenario de Hegel*, egli si impegna nel chiarimento dei concetti di spirito e di vita alla luce del significato che assumono all'interno delle rispettive prospettive teoriche. Il carattere di verità dell'idea hegeliana di spirito consiste, per Ortega, in quella che ne costituisce la natura più propria, vale a dire il farsi oggetto a se stesso. Ma, a suo avviso, lo sforzo essenziale ed ineludibile, che fa l'uomo problema a se stesso nella trasformazione della immediatezza della vita biologico-naturale nella vita spirituale, è la vita stessa[21]. Come si vede, nel descrivere lo spirito hegeliano, Ortega ne sposta il baricentro verso il lato rappresentato dalla totalità della vita, che risponde al proprio personale interesse teorico. Richiamandosi al giovane Hegel attraverso i testi di Dilthey e di Kroner[22], Ortega osserva come lo stesso Hegel aveva inizialmente preferito il termine vita a quello maturo di spirito. E «oggi» – commenta – «lo accompagneremmo in questa preferenza»[23].

A proposito del confronto istituito con la filosofia hegeliana è opportuno ricordare che il giovanissimo Ortega, in una lettera al padre del 1907, aveva espresso il proprio vivo apprezzamento nei confronti del crociano *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, condividendone l'esigenza di pensare

[21] Cfr. J. Ortega Y Gasset, *En el centenario de Hegel*, in *OC*, V, pp. 695-700.

[22] Cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und anderen Abhandlungen zur Geschichte der deutschen Idealismus*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Leipzig-Berlin, Teubner, 1925[2]; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1921. Entrambi i testi sono conservati nella biblioteca personale del filosofo (cfr., su ciò, la bibliografia di D. Hernández Sánchez, in J. Ortega Y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, ed. de D. Hernández Sánchez, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Abada Editores, 2007, pp. 22-23). A proposito del testo di Kroner Ortega esprime, però, una serie di rilievi critici (cfr. ivi, p. 105, n. 107).

[23] J. Ortega Y Gasset, *En el centenario de Hegel*, cit., p. 695. Nello scritto dello stesso anno 1931, *Hegel y la filosofía de la historia*, in parte coincidente con *En el centenario de Hegel*, Ortega ribadisce la medesima posizione: «Invece di Spirito» bisognerebbe parlare di «vita, che fu il vocabolo con il quale lo stesso Hegel, ancora giovane, battezzò primariamente ciò che in seguito, e, a mio avviso, commettendo un errore, ebbe a denominare "Spirito"» (Id., *Hegel y la filosofía de la historia*, in *OC*, VIII, p. 533). Per la ricostruzione della genesi e della pubblicazione del saggio si vedano le *Notas a la edición*, pp. 717-718. In una delle note di lavoro dedicate alle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* si legge: «Invece che "spirito" mettiamo "vita" secondo il mio significato. La vita è un cercarsi a se stessa – una lotta per la sua propria autenticità. Questo significa cercare "il senso della vita". E tutto ciò che di determinato si fa, si fa *per* questo – pertanto muovendo da e in questa attività di cercarsi a se stessa e come momento di essa» (Id., *Hegel. Notas de trabajo*, cit., p. 48, n. 30). Sul rapporto tra logica e vita in Hegel si veda il volume di G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Filosofia e vita in Hegel*, Napoli, Luciano, 2012. Cfr. anche S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna, il Mulino, 2020.

adeguatamente la realtà dinamica dell'agire storico-spirituale e individuando, oltre le maglie e gli abusi del sistema, la logica della vita e del divenire[24]. Sviluppando questa intuizione, Ortega intende il pensiero dialettico come «elaborazione e arricchimento progressivo dello specificamente umano» e il processo di *Aufhebung*, spogliato del suo carattere necessitante, si rivela essere il vero motore della dinamica storica e, in generale, di qualsiasi forma di accrescimento spirituale. Riconoscere i diritti del passato non significa accoglierlo nella sua fissità né eliminare il senso della distanza storica. Tuttavia, partendo da tale consapevolezza è possibile farlo fruttare nel riconoscimento che ogni superamento del passato implica anche la sua conservazione-trasformazione in una nuova forma di esistenza, pervenendo con ciò all'autentico significato del principio della continuità nella storia, nella quale il futuro porta con sé il divenuto rispettandone il carattere e, però, al tempo stesso, rivitalizzandolo attraverso l'apertura alle problematiche della contemporaneità e il confronto-scontro con essa. La tradizione è, insieme, un peso oneroso e una feconda possibilità. Se l'uomo «non ha natura, ma storia», allora ad esso appartiene la condizione di "erede", la quale, come ha insegnato Hegel a proposito del concetto di storia della filosofia, implica anche la necessità di mettere a frutto il patrimonio della tradizione generando ulteriore ricchezza. Solo nella acquisizione di una adeguata coscienza storica risiede, quindi, la possibilità di elaborare il passato, con le sue verità e i suoi errori, e, in ciò, di progettare un autentico futuro[25].

Il senso storico rappresenta per Ortega l'autentica, più grande conquista del pensiero europeo, in grado di impedire pericolose forme di assolutizzazione di un'epoca e di una cultura. Ad esso Ortega fa ripetutamente riferimento a proposito del rapporto tra vita e cultura nella disamina delle dinamiche dei processi culturali in generale ma anche, più determinatamente, discutendo della crisi della cultura europea e degli esiti di americanizzazione dell'Europa (a cui sono dedicati diversi scritti a partire già dalla metà degli anni '20 fino al celebre *La rebelión de las masas*, 1930). Quando la trasfusione vitale si interrompe – egli osserva – «la cultura non tarda a seccarsi e ieratizzarsi» trasformandosi in un'opera «parassitaria e linfatica»[26]. Dopo

[24] Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, ed. de S. Ortega, Madrid, El Arquero, 1991, pp. 279-280. Ortega include Croce nel gruppo dei «grandi pensatori» del XX secolo (cfr. Id., *Una exposición de Zuloaga?*, in *OC*, I, p. 342).

[25] Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Aurora de la razón histórica*, cit., p. 375 e Id., *Prólogo a dos ensayos de historiografía*, in *OC*, V, p. 376.

[26] J. Ortega Y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán*, in *OC*, V, pp. 120-123.

«dieci secoli di continuità culturale», è necessario andare oltre la vecchia Europa, rinchiusa nella falsa certezza della definitività delle proprie conquiste – che con le sue divisioni interne la trascinerà verso gli esiti drammatici del secondo conflitto mondiale –, volgendo lo sguardo a nuove realtà in cui possa riattivarsi la dialettica vitale-spirituale. L'interesse di Ortega si rivolge allora verso la giovane America, di cui acutamente riconosce al tempo stesso le enormi possibilità, nella sua forza vitale creativa e trasformativa, ma pure i limiti interni contenuti in quella che definisce la «germinale tendenza dell'anima americana a sentirsi centro»[27] ed esemplati dalla figura dell'*hombre masa*. Privo di una autentica identità culturale e facile alla riproduzione in serie, questo tipo di uomo è simile a un *Naturmensch* che, paradossalmente, emerge in un mondo civilizzato dando vita a una «nuova forma di barbarie» che scaturisce dall'«anacronismo tra un repertorio di strumenti molto perfezionati e uno di problemi molto semplici»[28]. Ortega ne rinviene i sintomi negli Stati Uniti, nel fascino che il modello consumistico esercita su un paese come l'Argentina (dove si recò a più riprese: 1916, 1928, 1939) ma anche nella stessa Europa insieme all'affermarsi dell'ideale della «azione diretta».

«Oggi», dirà negli stessi anni con accenti consonanti Karl Jaspers – al quale Ortega dedicò il saggio *Stücke aus einer "Geburt der Philosophie"* in occasione della *Festschrift* in suo onore[29] –, «le decisioni che hanno importanza storico-mondiale» non sono affidate alla solitudine della responsabilità individuale». Gli «eroi» del presente nascono direttamente dal «bisogno di ammirazione dell'anima della massa», che «guarda al virtuosismo, all'audacia e alle messe in scena politiche», concentrando «per un momento l'attenzione su un individuo, per dimenticarlo subito dopo, non appena i riflettori si puntano su un altro». Di contro, «*L'eroismo possibile dell'uomo* sta oggi nell'attività oscura, nell'operare senza gloria» affrontando «la quotidianità» con la consapevolezza di «contare solo su se stesso»[30].

[27] J. Ortega Y Gasset, *Las Atlántidas*, cit., p. 755.

[28] J. Ortega Y Gasset, *Sobre los Estados Unidos*, in *OC*, V, p. 40. Cfr. Id, *La rebelión de las masas. Prólogo para franceses*, in *OC*, IV, in particolare pp. 356-464. Su ciò, più recentemente, cfr. A. de Haro Honrubia, *Las dos perspectivas del fenómeno de la "masificación" en* La rebelión de las masas, in «Revista de Studios Orteguianos», 37, 2018, pp. 143-162.

[29] Cfr. *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, hrsg. von K. Piper, Münich, Piper&Co, 1953 (cfr. J. Ortega y Gasset, *Fragmentos de Orígen de la filosofía*, in *OC*, VI, pp. 847-879. Sulle vicissitudini editoriali del testo si vedano le *Notas a la edición*, pp. 996-997).

[30] Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, Roma, Società Editoriale Jouvence, 1982, pp. 204-206.

Come si è visto anche da queste ultime battute, l'istanza posta da Ortega di una ragione vitale non può essere confusa con un atteggiamento ingenuamente vitalistico o irrazionalistico. Affinché la pura sete di azione non sfoci nell'affermazione intollerante di forze anticulturali, per tradursi, di contro, nella solidità di un autonomo agire e produrre è necessario che essa venga raffrenata ed elaborata nell'attività razionale, grazie alla quale la vita si riconnette alle sue forme.

Si sono, con ciò, delineati anche alcuni spunti del pensiero orteghiano che, a mio avviso, possono risultare ancora utili per la riflessione contemporanea, impegnata nel difficile compito di coniugare le istanze universalistiche di un diritto cosmopolitico con il rispetto delle fisionomie peculiari delle diverse culture. In tale direzione, intersecando l'esigenza posta da Habermas del superamento di un chiuso nazionalismo che, pur in vista di una dimensione transnazionale, non rinunci alle conquiste storiche degli stati democratici nazionali, appare produttivo l'invito, rivolto da Ortega, al «rispetto» delle diverse prospettive individuali e storico-culturali, alla «lealtà» nel rapporto con esse, ma anche alla «fedeltà» nei confronti della propria. Aprendosi alla relazione e alla contaminazione con altri modelli, il paradigma della identità culturale, senza per questo assumere i caratteri di un tipo rigido ed univoco, non viene privato della coltivazione e della valorizzazione del senso di appartenenza a un proprio patrimonio determinato, anch'esso contrassegnato da un carattere mobile e diveniente. Un aspetto, quest'ultimo, importante non solo, in termini generali, per un complessivo equilibrio dei rapporti tra le forze culturali, ma anche alla luce del paradossale processo interno alla stessa globalizzazione, precocemente sottolineato da Ortega, della crescita parallela del livello di omogeneizzazione e del rafforzamento dei particolarismi. In base a queste premesse, anche l'insistenza sulla importanza dell'acquisizione di una cultura europea quale presupposto imprescindibile per una reale integrazione politica e sociale, oltre la formalistica imposizione di norme estrinseche e di logiche puramente economicistiche, costituisce un tema centrale su cui con ogni evidenza è urgente continuare a riflettere.

Infine, l'idea orteghiana di un Io che dinamicamente configura l'operazione di costruzione dei significati e delle sue produzioni nel rapporto con la circostanza potrebbe essere produttivamente ripensata alla luce della evoluzione e della "complicazione" contemporanei della nozione di "uomo/umanità", così come di quelle di "realtà" e "virtualità", con le relative ricadute tanto sul piano epistemologico quanto dal punto di vista morale e pratico.

L'«altare della Ragione»: Benedetto Croce

Chiara Cappiello

1. *Un razionalismo «concreto»*

Della *ratio* – è noto – Croce fu un acerrimo nemico qualora la si intenda come ragione "intellettualistica" e "raziocinante", come *raison*.

In passi famosi della *Storia come pensiero e come azione* – gli stessi della polemica contro Meinecke, colpevole di concepire l'individuale come ineffabile e irrazionale – Croce distingue tra un «razionalismo astratto» e un «razionalismo concreto». Considerati come due opposti, i due tipi di estrinsecazione della *ratio* vengono rispettivamente identificati dal filosofo con l'illuminismo e con lo storicismo. Lo storicismo «vince il razionalismo astratto dell'illuminismo, in quanto è più profondamente razionalista di esso»[1]. Il punto di snodo sta nel rapporto con «l'irrazionale». Mentre l'illuminismo vorrebbe «semplicemente strapparlo e buttarlo via», solo lo storicismo sarebbe in grado di comprenderlo e di accettarlo, scoprendolo a suo modo razionale. Se questo sia davvero un modo di accettare l'irrazionale è tutt'altro che pacifico. In ogni caso, agli occhi di Croce, il razionalismo illuministico pretenderebbe di scindere individuale e universale, mentre nel razionalismo concreto o storicismo universale e individuale troverebbero una sintesi perfetta:

> l'universale palpita nella realtà non altrimenti che col palpito dell'individuale; e quanto più si ficca l'occhio al fondo di questo, più si vede a fondo l'universale[2].

La ragione «instaurata regina», la ragione che «rischiara», ha naturalmente agli occhi di Croce anche dei meriti. Sono quelli che ruotano attorno al suo "Tribunale": il «dissolvimento dei miti», la ribellione contro ogni credenza

[1] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2002, p. 60.
[2] Ivi, p. 61.

dogmatica e autoritaria, la propulsione all'esercizio libero e critico del pensiero. E tuttavia essa rimane, nella prospettiva del filosofo, fortemente limitata: «la ragione raziocinante» viene concepita come astratta e fredda, incapace di produrre nulla se non i «pallidi schemi dei filosofi».

Anche in pagine degli anni Quaranta programmaticamente dedicate al Settecento, la *ratio* appare a Croce, sotto questa luce, incapace di generare

> le altre forze di cui s'intesse la vita: non l'opera morale […]; non l'opera della poesia […]; e neppure […] l'opera della filosofia, che non è semplice raziocinio ma richiede la virtù speculativa che sola coglie, pone e risolve i problemi dello spirito[3].

Cos'è che manca alla *ratio* intesa in questo primo senso, come ragione "intellettualistica"? Lo spessore etico, l'ossatura pratica. «*Purus philosophus purus asinus*» è il motto pronunciato dal filosofo, per il quale la verità non è fatto astratto ma «storicamente rischiarato» e, al modo di Goethe, «tirtaico», «animante gli uomini alle battaglie della vita»[4].

La verità si intreccia all'etica. Se la ragione concreta anima e innerva il mondo storico della cultura, la ragione intellettualistica e astratta rimane sul piano della natura. In effetti quello del «trionfo del razionalismo» non fu per Croce un secolo poetico, e neppure «veramente filosofico», caratterizzato da filosofie «sensistiche, materialistiche, empiristiche». Fu invece un secolo «grandemente matematico e fisico», che approcciò «naturalisticamente» persino l'etica e le scienze morali. La *ratio* intellettualistica e astratta è dunque definita irreligiosa e antistorica: un'eresia, in breve, per la religione dello storicismo. Non a caso, secondo Croce, tali caratteri vennero riconosciuti e supe-

[3] B. Croce, *L'Arcadia e la poesia nel Settecento*, in «Quaderni della "Critica"», II, 4, 1946, pp. 1-10, p. 6. Croce riflette sul tema dell'Illuminismo in diversi luoghi, tra cui: *Teoria e storia della storiografia* (1917), a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, nota al testo di F. Tessitore, 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 2007, vol. I, pp. 207-223; *Contro il secolo decimottavo*, in «La Critica», XIV, 1916, pp. 243-244 (testo poi raccolto nelle *Pagine sulla guerra*, 1919, a cura di C. Nitsch, Napoli, Bibliopolis, 2019, pp. 110-112, dove il bersaglio polemico sono in particolare la Massoneria e la «mentalità massonica», «il più gran serbatoio della "mentalità settecentesca"»); *Storia del Regno di Napoli* (1925), Bari, Laterza, 1958; *La letteratura italiana del Settecento*, Bari, Laterza, 1949. Sul tema si vedano G. Cotroneo, *Croce e l'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1970 e Id., *Illuminismo*, in *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2016, pp. 385-394; G. Imbruglia, *Benedetto Croce and the problem of Enlightenment*, in «History of European Ideas», XXXVI, 2010, 1, pp. 101-111; E. Nuzzo, *Il giovane Croce e l'illuminismo. La formazione del giudizio crociano sull'illuminismo*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», Nuova Serie, vol. XX, 1971, pp. 1 sgg.; V. Meattini, *Benedetto Croce e la mentalità massonica*, Bari, L'Arco e la Corte, 2011; C. Altini, *Croce: socialismo, democrazia, massoneria*, in Aa.Vv., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2016, pp. 274 sgg.

[4] B. Croce, *Notizie ed osservazioni*. III. «*Purus philosophus purus asinus*», in «La Critica», XL, 1942, p. 285.

rati da Vico, uno dei filosofi della stellare unità di spiriti che fanno la costellazione crociana dello storicismo[5].

2. *La donna col drago in pugno*

Ratio si dice in molti modi, e ha molti significati. Due, in particolare, sono quelli che Benedetto Croce esplicitamente identifica a partire dal Lessico forcelliniano: *ratio* vuol dire «coerenza aritmetica e calcolo» – è il significato sinora emerso – o «logica ed etica coerenza»[6]. Siamo in pagine dal titolo suggestivo e per noi significativo: *Cuore e ragione*, su cui dovremo tornare.

C'è dunque un'altra forma che la *ratio* può assumere per cui Croce non è nemico, ma anzi *devoto* alla Ragione – che stavolta va scritta con la lettera maiuscola. Al punto da tenere la *Loica* del Mantegna affissa, come un santino, nel suo studio. La *Loica* appare, nelle famose pagine della «Critica», nei panni di una giovane «donna dai capelli crespi che leva nella mano sinistra e considera con occhio attento un drago avviluppato in un velo»[7]. La donna

> dalle braccia nude, rimboccate le maniche della veste che le scende sino ai piedi, affisa tra esterrefatta, pensosa e rattristata, eppure con sguardo penetrante, il sordido mostro, avvolto nel velo trapunto, che ella, per ben guardarlo, ha sollevato con la mano sinistra all'altezza del suo viso, mentre con la mano destra, che è libera, disegna il gesto istintivo, con le dita tese, di chi vuole allontanare da sé qualcosa che gli ripugna, e la gamba e il piede destro accennano il moto iniziale di arretramento che è in tutta la persona[8].

L'immagine impressiona Croce. Egli vi vede raffigurato, da una parte, «il dramma di uno stupore» e «di un orrore al contatto […] di qualcosa di male», dall'altra «un intrapreso lavoro per reprimerlo e abbatterlo»[9]. Nell'interpretazione del filosofo è questa una raffigurazione «del dramma della verità e della lotta contro l'errore, condotta dalla Logica»[10]. Sono tali «storture e falsificazioni» a

[5] Cfr. B. Croce, *L'Arcadia e la poesia nel Settecento*, cit., p. 6: «Di questo carattere del secolo si avvide, ai suoi inizii, il Vico, che ne delineò sotto l'aspetto negativo il necessario corso ulteriore, che realmente poi percorse, indirizzato non al profondo ma alla divulgazione delle conoscenze, alla compilazione di dizionarii ed enciclopedie, impoetico, matematizzante e per l'astrazione lasciantesi sfuggire la concretezza; e invano egli procurò di richiamarlo all'indagine e alla meditazione della storia, che essa, e non l'esterna natura, è il vero *regnum hominis*».

[6] B. Croce, *Frammenti di etica*. X. *Cuore e ragione*, in «La Critica», XIV, 1916, pp. 151-153, p. 153.

[7] B. Croce, *Articoli varii. La «Loica» nei tarocchi detti del Mantegna. Considerazioni e divagazioni*, in «La Critica», XXXIX, 1941, pp. 265-271, p. 265.

[8] Ivi, p. 266.

[9] Ivi, p. 269.

[10] Ivi, p. 270.

portare *in primis* «un moto di smarrimento, e quasi di paura, come se insidiassero anche noi e stessero per irretire o contaminare e soverchiare e piegare l'animo nostro»[11]. Lo smarrimento iniziale è però subito seguito da una ferma risolutezza, che «ci comanda di non tollerare le offese contro la purezza del vero»[12]. Proprio come la donna ritratta, che «affisa e già trafigge con lo sguardo il mostro che si pompeggia nella sua bruttezza e par che beffardo sfidi chi gli si avanza contro»[13].

> E guai – *commenta ancora Croce* – se quest'opera di reazione e difesa si rilassa; guai agli individui e alle società che la severa Logica non investe a fondo in tutte le parti della loro vita![14]

È evidente che non abbiamo qui a che fare con una questione puramente "logica".

> Un ministro dei buoni vecchi tempi, Bernardo Tanucci, soleva compendiare i vizii e i difetti degli uomini, che si vedeva attorno, nella "mancanza di sillogismo"[15].

La mancanza di sillogismo ha, nella prospettiva del filosofo, conseguenze che travalicano gli steccati della logica.

> E quanti di cotesti fantasmi si sono via via addensati e ingombrano ora tutto il cielo di Europa, e anzi, quello dei due emisferi![16]

Il nemico della Logica viene chiaramente identificato nella «convulsa e bruta vitalità»[17]: ecco cosa si cela sotto il velo che copre il mostro in pugno alla donna.

> E perciò – *continua Croce* – io, da mia parte, divenuto particolarmente devoto della Logica, ho messo in un quadretto e ho sospeso a una parete della mia stanza da studio la sua figura in questo "tarocco del Mantegna", come l'immagine di una santa, alla quale mentalmente mi raccomando perché voglia tenermi sempre nella sua severa e buona guardia[18].

Siamo nel 1941. Davvero il cielo d'Europa è attraversato e oscurato da pesanti ombre e fantasmi. Già nel 1938 il filosofo, *devoto* alla Ragione, a lei si affidava nel meditare su *Forza e violenza, ragione e impulso* – questo il titolo di un paragrafo della *Storia come pensiero e come azione*.

[11] Ivi, p. 271.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

Croce sente la necessità di riflettere e di invitare alla riflessione sulla differenza che esiste tra forza e violenza. Quest'ultima può venire erroneamente considerata «produttrice, attribuendole la virtù di rinfrescare e rinnovare il mondo con lo spazzare via vecchie istituzioni e idee e costumi e vecchi uomini»[19]. Si tratta di una posizione diffusa anche tra le avanguardie artistiche. Si pensi ad esempio ai futuristi (che dichiarano fieramente di opporre «a Mommsen e a Benedetto Croce» lo «scugnizzo italiano»[20]): «punto e a capo»[21], scrive Marinetti nei suoi manifesti. Bisogna dare fuoco alle biblioteche, inondare i musei, demolire le città. Ecco allora radunarsi gli «allegri incendiarii dalle dita carbonizzate»[22], cui si uniscono i pazzi (l'«esercito della follia», deputato a scacciare dal cervello le «lugubri formiche della saggezza») e le belve, tutti fantasmi poetici evocati in *Uccidiamo il chiaro di luna!* (1909) a costituire una vera e propria schiera:

> pazzi e pazze scamiciati, seminudi, eruppero a migliaia, torrenzialmente, così da ringiovanire e ricolorare il volto rugoso della Terra[23].

Croce, accusato dai futuristi di retrogrado passatismo, si contrappone recisamente a chi considera «produttore» l'incendio o il terremoto dopo il quale «sorge una casa […] nuova e forse più bella di prima»[24]. Secondo il filosofo, «la virtù produttrice non è dell'incendio o del terremoto [*una parola cruciale nella biografia crociana*], ma dell'indefesso lavoro umano»[25] che trova la forza e il coraggio di contrapporsi e reagire alle catastrofi e ai tramonti. Se è vero che l'uomo è qualcosa di più di un «triste gorilla bimano», non può rassegnarsi ad abbracciare il fato come la sentinella di Pompei dell'*Uomo e la tecnica*, definita da Croce nella sua durissima recensione «imbecille-disperata»[26].

Il nome di Spengler non è stato evocato a caso. Spengler, insieme con Marinetti, può infatti valere come esempio principe delle ombre e dei fantasmi che per Croce in quegli anni andavano oscurando il cielo d'Europa. L'autore

[19] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 232.
[20] F. T. Marinetti, *1915. In quest'anno futurista* (1915), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, a cura di L. De Maria, Milano, Mondadori, 1990, pp. 328 sgg., p. 336.
[21] F. T. Marinetti, *Il Tattilismo* (1921), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 159 sgg., p. 159.
[22] F. T. Marinetti, *Fondazione e manifesto del futurismo* (1909), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 10 sgg., pp. 12-13.
[23] F. T. Marinetti, *Uccidiamo il Chiaro di Luna* (1909), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 14 sgg., p. 19.
[24] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 232.
[25] *Ibid.*
[26] B. Croce, Recensione a O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, in «La Critica», XXX, 1932, pp. 57-60, p. 58.

dell'*Uomo e la tecnica*, il feroce pamphlet di ispirazione nietzschiana pubblicato nel 1931, sta certamente, dal punto di vista di Croce, nel novero di coloro che contribuirono ad erigere nel Novecento, «il secolo che crede»[27], come ebbe a definirlo Thomas Mann, un «altare alla Violenza»[28].

È questo un altare che per Croce va demolito. Mentre è indispensabile, «per contrario, restaurare e rinnovare ai giorni nostri quello della Ragione»[29]. Ma di quale *ratio*?

Non si tratta naturalmente di rinnovare il trionfo o il «culto» della *raison* astratta e intellettualistica, ma della ragione *concreta*. Essa non è solo pensiero, ma anche azione. Torniamo così alla *ratio* come coerenza "etica" piuttosto che "aritmetica". Nelle pagine del 1916 cui si è fatto riferimento in apertura, Croce ci dice che tra *cuore* e *ragione*, se quest'ultima è intesa nel giusto senso, non c'è uno iato insanabile, tutt'altro.

È comune provare empatia verso gli "uomini del cuore", coloro che «peccano» lasciando che il cuore vinca sulla ragione. Costoro, afferma il filosofo, ci risultano più simpatici degli "uomini della ragione", che resistono al cuore facendo prevalere l'intelletto. A Kant, «il rigido teorizzatore ed esecutore del dovere, l'uomo in pieno costante accordo con se stesso», preferiamo Vico, che

> dopo essersi risoluto a castigare il figliuolo perverso chiamando gli ufficiali di polizia perché lo portino alla casa di correzione, svela lui stesso, trascinato dall'impeto del *cuore*, al figliuolo il castigo che gli si prepara e lo sollecita a scappare di casa[30].

Alla ragione "meccanica" fatta di massime astratte, Croce contrappone anche qui una ragione più concreta, che assorbe l'irrazionale e l'individuale. Così, in una ipotetica scala morale, sull'ultimo gradino stanno gli «uomini della "fredda ragione"», più in alto, «per imperfetti che siano», gli "uomini del cuore" e sul podio «gli uomini del gran cuore»[31], capaci di sintetizzare *cuore* e *ragione*. Croce propone a questo proposito un'analogia che ci conduce nel mondo dell'arte – un mondo nel quale faremo qualche sosta nel corso del discorso.

> Anche qui, tal quale come nell'arte; dove all'artista delle forme corrette e fredde si preferisce l'artista scorretto e ricco di sentimento, il quale, se non ha l'arte, per lo meno ha il germe vivo

[27] Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico* (1918), a cura di M. Marianelli, M. Ingenmey, Milano, Adelphi, 1997, p. 46.
[28] Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 232.
[29] *Ibid.*
[30] B. Croce, *Cuore e ragione*, cit., p. 152.
[31] Ivi, p. 153.

> dell'arte, laddove l'altro ne ha solo la morta spoglia; ma sopra i due si leva il genio artistico, che dà forma perfetta al suo sentimento[32].

Anche nel dominio estetico Croce è a favore della *razionalità*, intesa come ordine, trasfigurazione del sentimento nella forma, *ethos* che attribuisce un senso all'irrazionale e plasma il mondo abitato dall'uomo. Il sentimento, in arte come in etica, deve essere ordinato e formato. *Ratio* è capacità di accogliere il particolare e farlo risuonare su scala universale. Solo in questo modo la fredda luce della ragione raziocinante si trasforma in calore e quello tra *cuore* e *ragione* si rivela un contrasto solo apparente[33].

Echi pascaliani si ritrovano se ci spostiamo su un terreno diverso, o parzialmente diverso. Nelle famose pagine dedicate al "Cosiddetto irrazionale nella storia" della *Storia come pensiero e come azione* sta scritto: «la vitalità ha, coi suoi bisogni, le sue ragioni, che la ragion morale non conosce»[34]. Di qui «l'apparenza di recondito e misterioso nei suoi processi»[35], l'apparente suo imporsi come una forza irrefrenabile e prorompente. Tali ragioni e tali irruzioni vanno beninteso messe in ordine: se ne deve cioè «fare la storia» e, dal momento in cui la storia si fa del positivo e non del negativo, la storia di ciò che attraverso di esse, si è creato di nuovo.

> Ravvisare la necessità e comprendere l'ufficio della vitalità irrompente e prepotente, […] considerarla come una forza poderosa che è da educare e non già da […] sopprimere, non è il medesimo che amarne la rozzezza e la violenza […][36].

Croce condanna come «indizio di abbassamento morale» l'idoleggiamento nella letteratura europea di uomini della «sfrenata vitalità», paragonandolo all'indegna ammirazione «delle donne perdute pei bravacci»[37] – il filosofo, si sa, non è particolarmente sensibile al mondo femminile e non è raro che, attingendo al suo strumentario clinico di metafore per la patologia, pronunci affermazioni di questo tipo.

> Lo storico, pur intendendo la parte da quegli uomini rappresentata, e il destino da loro adempiuto, non dimentica perciò che essi seminarono terrore e odio […]; e sta vigile affinché le sue storiche giustificazioni non trapassino in giustificazioni morali […][38].

[32] *Ibid.*
[33] Cfr. *ibid.*
[34] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 161.
[35] *Ibid.*
[36] Ivi, p. 162.
[37] Ivi, p. 163.
[38] *Ibid.*

Siamo nel 1938: è ancora possibile parlare della *necessità* e della *razionalità* della storia. Non sarà sempre così.

3. *L'«altare della ragione»*

Si è detto che *ratio* è capacità di accogliere il particolare e farlo risuonare su scala universale, di guardare all'irrazionale nella sua razionalità. Questa tensione comporta un grosso sforzo, che assume agli occhi di Croce un'importanza decisiva dal punto di vista etico. Ricercare l'armonia nascosta delle cose, trovare posto e senso all'irrazionale, nel dominio della morale, dell'arte, della storia, non è operazione semplice – ammesso che sia possibile. Com'è noto, nel corso dello sviluppo del pensiero crociano questa posizione si indebolisce. La risoluzione dell'irrazionale nel razionale diventa più sfuocata. L'irrazionale inizia ad avere una sua autonomia, a non fare più corpo col razionale, a non essere più soltanto l'ombra della luce. Sono infatti in agguato forze sempre più difficilmente imbrigliabili e tempi sempre più irrazionali. Di qui a breve ogni barlume di senso sembrerà poter venire meno e incombere persino una possibile *Fine della civiltà*.

Nel cupissimo scritto del 1946 Croce afferma che «le sorti della vita morale sono sempre in pericolo»[39] e che l'idea della civiltà umana come la «formazione a cui tende e in cui si esalta l'universo», con la natura a farle da «piedistallo» è solo un'illusione. Nelle parole del filosofo non viene meno, neanche in questa occasione, il riferimento alla «forza eterna e immortale dello spirito che può produr[*re una civiltà*] sempre nuova»[40]. Il tono con cui si ammette che la civiltà umana non è eterna ma può finire non è però certamente trionfante: «richiede [*anzi*] uno sforzo penoso passare alla diversa visione della civiltà umana come il fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire»[41]. La ragione costituisce così una fede e una religione per coloro che si trovano, come sta scritto nelle coeve *Considerazioni sul problema morale del tempo nostro* (1945), «pensosi e dolorosi», a fronteggiare «l'anima dei tempi» sentendosi «sobrii in mezzo agli ebrii»[42].

[39] B. Croce, *La fine della civiltà*, in «Quaderni della "Critica"», II, 6, 1946, pp. 1-7, p. 5.
[40] Ivi, p. 6.
[41] *Ibid.*
[42] B. Croce, *Considerazioni sul problema morale del tempo nostro*, in «Quaderni della "Critica"», I, 1, 1945, pp. 1-15, p. 14.

> Nel dubbio che li prende, dinanzi a quella forza avversa […] si stringono più intimamente all'unica forza che all'uomo […] non viene mai meno […]. Razionali dobbiamo mantenerci e vivere perché cristiani, e profondamente cristiani perché razionali[43].

Razionalità e *cristianità* si intrecciano qui in un nodo strettissimo, con riferimento ad altre pagine famose[44]. Non sono pochi i luoghi della produzione crociana in cui è possibile ritrovare l'equazione tra *religioso* e *razionale*: «essendo la ragione […] il principio eterno che regge e governa e conduce sempre più in alto la vita dell'uomo»[45]. E alla Ragione, lo si è visto, bisogna innalzare altari.

Torniamo alla *Storia come pensiero e come azione*.

> […] gran parte del fastidio che si avverte oggi contro la razionalità, si deve appunto a questo affetto per il torbido, per il sensuale, per il bestiale e belluino, a una sorta d'idoleggiata ribellione del basso contro l'alto dell'uomo. Tenendosi lungi non meno da siffatta odierna sostituzione della ragione col libito, come da quella settecentesca che metteva in suo luogo il più o meno vacuo formalismo raziocinante, sarà, dunque, *da rendere omaggio alla Ragione*, all'unica ragione, che è luce di universale nella particolarità della passione, e rimettere nel dovuto onore la parola "razionalismo"[46].

Già negli anni Venti del Novecento c'era stato chi aveva manifestato la necessità di erigere altari alla Ragione. Settembrini auspica che nel sanatorio della *Montagna incantata* la direzione faccia erigere «un altare a Pallade Atena», «a scopo di difesa»[47]. «L'Asia ci divora», dice a Castorp, innamorato di Claudia Chauchat e dei suoi occhi chirghisi.

La ragione si identifica, per pensatori eurocentrici come Thomas Mann e Benedetto Croce, con l'Europa. Un'Europa che appare loro, all'altezza del Novecento, divorata dall'Asia e dall'irrazionalismo. Ciò che l'Oriente dischiude, nella prospettiva di Croce, sono pericoli, non «salute»[48]. In una piccola, significativa recensione del '29 il filosofo si contrappone all'idea, diffusa nelle tendenze primitivistiche verso dimensioni esotiche e lontane, che, in tempi

[43] *Ibid.*

[44] Cfr. B. Croce, *Articoli varii. Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in «La Critica», XL, 1942, pp. 289-297.

[45] Cfr. B. Croce, *La crisi italiana del cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento*, in «La Critica», XXXVII, 1939, pp. 402-411, p. 403.

[46] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 234, *corsivo mio*.

[47] Th. Mann, *La montagna magica* (1924), a cura e con introduzione di L. Crescenzi e un saggio di M. Neumann, trad. it. di R. Colorni, Milano, Mondadori, 2010, p. 354. È una citazione su cui ha riflettuto Domenico Conte nei suoi studi thomasmanniani, recentemente confluiti nel poderoso volume *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.

[48] Cfr. B. Croce, Recensione a J. W. T. Mason, *The creative East*, in «La Critica», XXVII, 1929, pp. 153-155 (= *La salute dall'Oriente*, in Id., *Conversazioni critiche*, IV, Bari, Laterza, 1932, pp. 268-271).

di crisi, la salvezza possa essere ricercata e trovata fuori dall'Europa, alla pretesa che l'Occidente possa attingere risorse spirituali dall'Asia. Croce insiste sull'unità dell'umanità, che non si può a rigore frazionare[49] né distinguere in tipi, parlando, ad esempio, di «atteggiamento europeo e atteggiamento indiano o cinese o giapponese».

> […] le crisi non si superano né col ritorno alle tradizioni indigene o irrazionali né con l'appigliarsi a forme di civiltà distaccate da quelle tradizioni, né col sommare questi due ordini di tradizioni. Si superano soltanto col ridiscendere alle pure radici dell'essere, alla profondità della coscienza, alla inesauribile umanità, e trarne motivi di forza mentale e morale: i quali motivi […] intrinsecamente sono verità tutt'insieme comuni e nostre, della umanità universale e dell'umanità nostra[50].

Si insiste dunque sul concetto di «umanità universale», ma è chiaro quale sia, agli occhi del filosofo, la sezione di umanità che la incarna appieno. Niente di «spiccatamente originale» – scrive ancora in queste pagine – è possibile ritrovare nella cultura orientale, né che possa risultare un «reale arricchimento del nostro patrimonio mentale»[51]. L'«umanità universale» è concepita dal punto di vista di una ragione che si manifesta come razionalità occidentale. O, invertendo i termini, la razionalità occidentale è assolutizzata e considerata «universale».

L'«anelito» dell'Europa verso l'Oriente e la sua spiritualità viene valutato esso stesso come un «sintomo» della «crisi spirituale» che la attanaglia. Croce esprime tutta la sua «diffidenza» nei confronti degli «amatori e zelatori di religiosità e civiltà orientali, bramanesimo e buddismo, sinismo e nipponismo», che gli appaiono «decadenti o vanesii», «gente che si volge cupida ad esotiche strane sensazioni».

> La loro nota comune è, nello spasimo ammirativo per le cose lontane, la mancanza d'intelligenza e sentimento per tutto il puro, il sublime, il bello, il vero che hanno d'intorno a sé e dietro di sé nelle loro patrie europee[52].

Quella di Croce è una Ragione che pur pretendendo di abbracciare tutto il reale, si rivela in realtà sotto determinati aspetti piuttosto escludente ed esclusiva. Costituzionalmente sfaccettata in specifici valori (vero, bello, buono, utile), essa si definisce anche per opposizione a ciò che non può esserle ricondotto. In questo senso non è sempre vero che ciò che è reale è razionale.

[49] Cfr. B. Croce, *Umanità frazionata e umanità intera*, in Id., *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 270 sgg.
[50] B. Croce, Recensione a J. W. T. Mason, *The creative East*, cit., p. 155.
[51] Ivi, p. 154.
[52] Ivi, pp. 154-155.

Molti sono i fenomeni assimilabili alla casistica dell'irrazionalità. Tutto ciò che non rientra nelle stringenti maglie della Ragione storicistica, considerato malato e insano, viene messo sotto osservazione dalla severa e attenta critica della cultura e dei tempi condotta dal filosofo della libertà.

La ragione di Croce, lo si è visto, è una ragione tutta occidentale ed europea. Oltre che ogni policentrismo e relativismo, essa esclude di avere una genesi, costituendosi come eterna e onnicomprensiva. Priva di inizio e di fine, non riconoscendo alterità con cui confrontarsi (giacché essa sola è), radicata saldamente in una ben determinata cultura dal cui terreno si affaccia all'esterno, tale ragione tende a farsi unico orizzonte, unica prospettiva, in una parola assoluta e dominatrice.

Questo aspetto emerge con particolare chiarezza nel confronto polemico con chi ha fatto dell'apertura della ragione storicistica all'incontro con mondi altri e diversi, considerati culturalmente degni, la parola d'ordine della propria riflessione etnologica e filosofica. Il riferimento è a Ernesto de Martino, che ha studiato la magia e la religione (escluse dalle sfaccettature della crociana Ragione) inquadrandole come dispositivi culturali per stare al mondo. La *presenza*, il nostro specifico modo di esistere e di rapportarci agli oggetti, viene considerata da de Martino non come un dato pacificamente garantito ma come una conquista faticosamente, drammaticamente raggiunta, preziosa quanto vulnerabile: non un dono ricevuto, ma una roccaforte da costruire e da difendere, lottando contro il pericolo sempre vivo della dissipazione. È in quest'ottica che l'etnologo napoletano guarda a dimensioni rigettate dallo storicismo crociano in quanto fenomeni «negativi» come a strategie esistenziali e «tecniche» (Spengler aveva parlato della *tecnica* come *tattica* di una *vita* che è eterna *lotta*[53]) *positive* nella misura in cui stanno a fondamento della coesione e della sanità di una comunità che le condivide (è questo il limite oltre cui si apre invece l'abisso dell'irrazionale e della patologia psichica).

[53] Cfr. O. Spengler, *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita* (1931), a cura di G. Raciti, Torino, Aragno, 2016. Il nome di Spengler ricorre nelle pagine del libro postumo sulla *Fine del mondo* (E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 2002, da cui si citerà nel prosieguo del nostro saggio. Il grande *work in progress* demartiniano è stato recentemente riedito in francese: *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi et traduit de l'italien sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, Paris, Éditions Ehess, 2016; e in italiano: a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2019). Ma Spengler è un autore cui de Martino dedica attenzione sin dalla sua "preistoria": il suo primissimo articolo è una recensione al *Tramonto dell'Occidente*. Cfr. E. de Martino, *La decadenza dell'Occidente*, in «Rivista del Gruppo universitario fascista napoletano Mussolini», I, 1929, 2, pp. 27-28, ora ristampato, insieme ad altri scritti dei primi anni Trenta, con un'introduzione di Domenico Conte su *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIII, 2010, pp. 485 sgg.

Com'è noto, alla fine degli anni Quaranta, Croce scrive due recensioni al *Mondo magico*[54]. Nella seconda, che segue di poco quella meno severa e più sbrigativa, egli si confronta lungamente con de Martino, discutendo, tra gli altri, anche il problema della *realtà dei poteri magici*. Il tema, trattato nel primo capitolo del libro del '48[55], è di particolare interesse per il discorso che stiamo provando a svolgere. De Martino, scrive qui l'autorevole recensore,

> cerca di aprirsi una nuova via mercé la critica del concetto stesso di "realtà" e col supporre due realtà diverse, una che vale quasi in tutto nel nostro mondo culturale europeo, e l'altra che è propria del mondo primitivo e magico, la quale gli dà la certezza della realtà dei poteri magici. Senonché non gli vien fatto di distinguere, giustificandola, la distinzione delle due realtà, che pecca contro il concetto filosofico della realtà, coincidente affatto con quello dello *storicismo pensato*, cioè del trapasso che si compie dalla estetica intuizione al giudizio logico, che è sempre storico e pertanto esistenziale e qualificativo dell'esistenza[56].

Croce esemplifica riportando il famoso caso, citato da de Martino, del missionario Grubb[57], che un indigeno del Paraguay accusa di furto dopo averlo

[54] Cfr. B. Croce, Recensione a E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, in «Quaderni della "Critica"», IV, 10, 1948, pp. 79-80; *Intorno al "magismo" come età storica*, in «Quaderni della "Critica"», IV, 12, 1948, pp. 53-63, raccolte poi, a partire dalla seconda edizione (1958), insieme con altre autorevoli reazioni all'opera, in appendice a E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 240 sgg., da cui si cita. La polemica tra Croce e de Martino è molto nota e studiata. Cfr. almeno R. Solmi, *Ernesto de Martino e il problema delle categorie*, in «Il Mulino», 5, 1952, poi in Id., *Autobiografia documentaria. Scritti 1950-2004*, Macerata, Quodlibet, 2007; G. Galasso, *Ernesto de Martino*, in Id., *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 222-335; C. Pasquinelli, *Quel nomade di de Martino*, in «La ricerca folklorica», XIII, 1986, pp. 57-59; R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Pisa, ETS, 1990 e Id., *I greci selvaggi. L'antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999; G. Giarrizzo, *Note su Ernesto de Martino (1908-1965)*, in «Archivio di Storia della Cultura», VIII, 1995, pp. 141-181; M. Massenzio, *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, introduzione a E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, pp. 7-41; G. Sasso, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis, 2001; G. Imbruglia, *Ernesto de Martino tra Croce, Vico e Cassirer*, in Id., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Napoli, Bibliopolis, 2003; D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Bologna, Il Mulino, 2005; C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori, 2005; F. Tessitore, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 2005; R. Viti Cavaliere, *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, Napoli, Loffredo, 2006; S.F. Berardini, *De Martino, Croce e il problema delle categorie*, in *Benedetto Croce. Teoria e orizzonti*, a cura di I. Pozzoni, Villasanta, Limina Mentis, 2010, pp. 327-375 e Id., *Ethos presenza storia. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2013; M. Mustè, *Il problema delle categorie*, in «Paradigmi», XXI, 2, 2013, pp. 19-33; G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Ernesto de Martino tra fondamento e "insecuritas"* (= Quaderni dell'«Archivio di storia della cultura», Nuova Serie, 5), Napoli, Liguori, 2014; R. Gronda, *Civiltà e mondo magico: Croce e de Martino*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 695-703.

[55] A differenza del secondo, centrale capitolo (*Il dramma storico del mondo magico*), l'unico realmente inedito del lavoro del '48, questo capitolo riprende in larga parte il saggio demartiniano *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* (in «Studi e materiali di storia delle religioni», XVIII, 1942, pp. 1-19 e XIX-XX, 1943-46, pp. 31-84). Cfr. G. Satta, *Le fonti etnografiche del* Mondo magico, in E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 275 sgg., pp. 295-296.

[56] B. Croce, *Intorno al "magismo" come età storica*, cit., p. 244.

[57] Sul tema cfr. F. Dei, *Le zucche del missionario Grubb. Ernesto de Martino fra razionalità e relativismo*, in «An-

visto rubare le zucche dal suo giardino… in sogno. Che l'indigeno pretenda di far valere il proprio vissuto onirico come prova del misfatto interessa non poco de Martino, concentrato sulla *realtà* magica e in generale sul concetto di *realtà* quale primo indispensabile passo di una ricerca che voglia volgersi seriamente a quel «mondo» da riscattare. Croce, commentando, tiene a chiarire quanto segue.

> Ma il vero è che il concetto della realtà è […] coincidente col giudizio storico, sempre esistenziale e ricognitivo d'una realtà; onde la poesia, al pari della critica e della storia della poesia, e al pari della filosofia che supera la poesia, e un'azione che si compia praticamente, o che sia o che non sia consapevole, e il sogno di un'azione, sono tutte reali, e perciò, supposta la buona fede, asseriscono una realtà così il missionario come l'indigeno sognante (la realtà del sogno), e questi avrebbe potuto anche convalidare eventualmente la sua certezza sognatrice con quella di un atto pratico che al missionario inconsapevole avrebbe potuto far compiere il potere magico di uno stregone[58].

Croce, anch'egli interessato al tema della realtà dei poteri magici[59], tocca la questione come primo punto nella recensione del *Mondo magico*. Bisogna certo concordare con de Martino: la realtà è storicamente determinata ed è in questo senso che esistono tanti tipi di realtà. Sono parimenti sinceri sia il buon missionario Grubb che il suo sognante accusatore, ammette Croce. De Martino avrebbe dunque parlato correttamente di una pluralità di realtà e persino della "realtà" dei poteri magici, dimenticando però – e sta qui il suo errore – di specificarne adeguatamente il motivo teorico. Il giudizio logico è giudizio storico, lo bacchetta Croce, ossia riferito a un momento storico ed esistenziale, dischiudente una determinata realtà.

Il disaccordo riguarda allora soltanto un elemento estrinseco e formale o

nali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Siena», VIII, 1987, pp. 179-208; G. Satta, *Le fonti etnografiche del* Mondo magico, cit., pp. 292-295.

[58] B. Croce, *Intorno al "magismo" come età storica*, cit., p. 245.

[59] Croce è attento al mondo del «mistero». Cfr. ad esempio i saggi su *L'ombra del mistero*, in «La Critica», XXXVII, 1939, pp. 325-333 o *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, in «Quaderni della "Critica"», IV, 12, 1948, pp. 64-67. Una testimonianza eloquente in questo senso è il racconto reso da Vittorio Macchioro dell'incontro con Croce, nel corso del quale lo «spiritismo» sarebbe stato un argomento centrale. Se della «cartomanzia» non saprebbe nulla, a proposito delle «sedute col tavolino» Croce avrebbe invece mosso numerose domande intorno alle «tecniche» utilizzate, dicendosi convinto dell'esistenza di «forze o entità oggettive» sataniche, stando alle parole di Macchioro. Che afferma contestualmente di aver avuto la notte prima del colloquio un «sogno premonitore», in cui Croce gli diceva quel che poi gli avrebbe detto. Si tratti di sogno o di realtà, il resoconto documenta un'attenzione precipua per quel mondo misterioso. Cfr. Lettera di V. Macchioro a E. de Martino del 30 maggio 1939, in R. Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in «Studi Storici», XXX, 1, 1989, pp. 225-246, pp. 243-244; ora in *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di R. Di Donato e M. Gandini, Pisa, ETS, 2015, pp. 122 sgg.

dietro il rimprovero da maestro c'è forse una questione più seria? Sulla tesi dell'esistenza di diverse realtà, ognuna autonoma ed egualmente degna, la riflessione di Croce e quella di de Martino sono davvero lontane soltanto per la piccola svista di un corollario mancante? Così non è. Se nella sua prospettiva è del tutto concepibile una realtà che ospiti a pieno diritto il sogno dell'indigeno, è altrettanto evidente che Croce non porrebbe mai sullo stesso piano l'azione di Grubb che in sogno ruba le zucche dal giardino con quella di chi compia lo stesso atto fuori dal sogno. La realtà del sogno è una realtà che sta nella sfera pratica. Allo stesso modo, quella di un Grubb che rubi le zucche in una poesia apparterrebbe a quella estetica. Sono questi Grubb altrettanto veri e sinceri del missionario in carne ed ossa, ma appartengono a realtà diverse, ossia – e sta qui il punto – a sfere e sfaccettature diverse della realtà. Dell'unica realtà costituita dalla Ragione, eterna e occidentale. Per Croce una situazione come quella del missionario Grubb è reale e storica nella sua dimensione pratica di sogno, certamente non sul piano logico. Ciò che non rientra nei meccanismi e nei canoni della razionalità europea è considerato irrazionale e, in quanto tale, malato. Proprio il tema del sogno, che si è introdotto nel nostro discorso a partire dalla storia di Grubb e delle zucche rubate, ne è una prova eloquente.

> Perfino i popoli si distinguono […] e sono giudicati, a questa stregua, superiori e inferiori; e l'inferiorità dell'Oriente rispetto all'Occidente è stata riposta per l'appunto nel troppo indugiare dell'uno nei sogni e nei diletti dell'immaginazione (aiutati perfino da mezzi artificiali) e nel poco sognare e molto pensare e operare dell'altro[60].

Il sogno è uno dei caratteri di un mondo diverso e «inferiore», quello orientale, insieme con i diletti dell'immaginazione (ben diversa dalla fantasia): tutti fenomeni giudicati puerili e femminei (Croce, si ribadisce, fatte salve alcune eccezioni, non è uno scrittore generoso nei confronti del mondo femminile) a fronte della virile, razionale e operosa Europa.

Il cortocircuito tra sogno e patologia emerge non di rado nella lettura di poeti che Croce non ama, e in particolare di quanti si mettono alla ricerca di stati alterati della coscienza ritenendoli percorsi privilegiati per l'arte. Il «giudizio d'inferiorità» può allora essere formulato non solo per i popoli, ma anche per i singoli «individui» che «si foggiano strumenti per intensificare questa sterile vita e sviano la propria energia nel vago immaginare, il che as-

[60] B. Croce, *Frammenti di Etica*. XI. *I «piaceri dell'immaginazione»*, in «La Critica», XIV, 1916, pp. 153-157, p. 156.

sonna e instupidisce»[61]. È il caso di Rimbaud, per fare un esempio celebre, che nelle sue pretese di grande *voyant* si impegna ad arricchire il proprio sistema sensoriale, nella convinzione che la poesia sia automatismo e riproduzione della dimensione onirica. Anche il fenomeno Rimbaud e la sua stessa celebrazione a genio, come la nostalgia per l'esotico e per l'Oriente, vengono considerati da Croce tra i documenti e le manifestazioni di una grave crisi spirituale[62]; un'operazione che ritroviamo non senza assonanze in importanti pagine dell'opera postuma di de Martino dedicata alla *Fine del mondo*[63].

Torniamo però sul terreno del confronto di fine anni '40 e al problema della *realtà dei poteri magici*. Nonostante l'apparente convergenza, i due studiosi si muovono, a proposito di questo tema, in dimensioni assai diverse – e Croce ne era più che consapevole, come dimostra senza ambiguità il seguito della recensione, una stroncatura notoriamente tanto severa da condurre de Martino alla futura ritrattazione e riformulazione[64].

De Martino sostiene che la realtà – e la ragione – non sia affatto unica né eterna, ma che si formi storicamente e sia storicamente condizionata in quanto costruzione culturale e liberazione. Che essa abbia dunque diversi gradi e diverse forme. Per de Martino è la stessa ragione ad essere storicizzabile e dunque a riflettersi in diverse forme di realtà. Questo aspetto fondamentale della riflessione svolta nel *Mondo magico* emerge chiaramente anche dal confronto polemico con Lévy-Bruhl, accusato da de Martino di «dogmatismo» e presentato quale esempio della «boria culturale che estolle a dignità metafisica il nostro modo storico di essere presenti nel mondo»[65]. La sua teoria si baserebbe su una preliminare soluzione negativa del problema della realtà dei poteri magici assumendo il «rapporto presenza-mondo quale si manifesta nella nostra civiltà» come paradigmatico. Il che per de Martino significa anzitutto «assumere come una struttura metafisica della realtà ciò che è solo un risultato storico determinato» e, considerando la differenza tra i due mondi relativa solo alla rappresentazione, arrivare alla seguente conclusione:

[61] Ivi, pp. 156-157. Su Croce e la patologia in arte, tema al centro di un recente saggio di Gennaro Sasso (*Croce e le letterature*, Napoli, Bibliopolis, 2019) e di altri autorevoli studi mossisi tra letteratura e filosofia, mi sia concesso rimandare anche al mio «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce*, prefazione di D. Conte, Napoli, Liguori, 2019.

[62] B. Croce, *La ragione della voga letteraria del Rimbaud*, in «La Critica», XVI, 1918, p. 255.

[63] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 506 sgg.

[64] Di cui il primo documento sarà la prefazione a É. Durkheim, H.-P.-E. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, apparso nella Collana Viola di Einaudi nel 1951.

[65] E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 207.

> mentre noi ci rappresenteremmo esattamente la nostra individualità così come è realmente, cioè come unità, la persona magica, prigioniera di rappresentazioni tradizionali collettive […] si darebbe in preda di deliranti immaginazioni[66].

Nonostante de Martino si sforzi di ricondurre la sua ricerca nell'alveo crociano, Croce non è in realtà un pensatore lontano da tale «boria culturale». Il suo storicismo ammette una sola ragione e una sola realtà (lo Spirito), che può poi manifestarsi in diverse forme (le categorie), mettendosi a poetare o a sognare, senza che questo ne mini in alcun modo l'unicità. Si dischiudono diverse storie e diverse forme di realtà, come ad esempio la realtà del sogno o la realtà dell'arte. Tutte sono storiche, cioè contestualizzate in una dimensione storica che attiviamo rendendola a noi *contemporanea*. Il mondo del sogno in cui vive l'indigeno è agli occhi di Croce vero solo nel senso di sincero, reale quanto il gioco di un bambino o di un filo d'erba mosso dal vento. E qui veniamo a un altro nodo importante.

Si è detto che la ragione in Croce è un concetto che, a dispetto o accanto alle proprie istanze universalistiche, ha in realtà aspetti piuttosto esclusivi ed escludenti. La ragione non riesce ad abbracciare appieno la natura («volete intendere la storia vera di un filo d'erba? Cercate anzitutto di rifarvi filo d'erba», è la famosa provocazione di *Teoria e storia della storiografia*[67]), nella misura in cui non riusciamo a capire la natura – e i «popoli di natura». Non tutte le realtà hanno storie che possiamo intendere e far risuonare nei nostri petti[68] – a meno che non si verifichino condizioni patologiche[69]: alcune rimangono semplicemente irrazionali e remotissime.

[66] *Ibid*.

[67] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 113.

[68] Questa è d'altronde per un autore come Vittorio Macchioro, che si considera protagonista di esperienze d'eccezione, nient'altro che una pretesa boriosa, come scrive in una lettera a de Martino: «Ernesto mio caro, lascia che dica che sarebbe ora di buttare via questa baggianata crociana, frutto di infinito orgoglio, che lo "storico" o il "filosofo" sono in grado di rifare mentalmente le esperienze altrui. Io mi rifiuto nettamente di consentire che ci siano degli esseri […] in grado di rifare le mie esperienze», Lettera di V. Macchioro a E. de Martino del 18 febbraio 1939, in R. Di Donato, M. Gandini (a cura di), *Le intrecciate vie*, cit., pp. 115 sgg. Croce sarà anche borioso ma, sia detto per inciso, Macchioro e de Martino non sono campioni di umiltà.

[69] Croce riconduce a patologia sia il rifarsi filo d'erba o neolitico, dunque il sentire la natura "contemporanea", sia l'affacciarsi del "mondo del mistero" nel nostro mondo. In questo senso egli può arrivare anche ad ammettere la relatività delle categorie, ma solo in relazione a situazioni patologiche e insane – il che equivale a riaffermarne in realtà l'assolutezza. Nel piccolo saggio coevo alle recensioni al *Mondo magico* (*Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, cit.), scritto anche su sollecitazione di importanti passi in cui de Martino si confronta con Hegel (cfr. *Il mondo magico*, cit., pp. 219-222), Croce riflette sul magismo e sui fenomeni paranormali (il «mondo misterioso») a partire dal grande filosofo tedesco. Affermando che «la negazione della loro realtà in assoluto» sarebbe una «conseguenza del dar fede assoluta alle categorie dell'intelletto», dalle quali, aggiunge, «conviene trarsi fuori per pensare filosoficamente». Egli distingue dai «cervelli faraonici» (ossia

Ciò implica l'esistenza di una zona opaca, oscura per gli altari della onnipotente e onnisciente Ragione. Dove stanno uomini con cui è impossibile entrare in *empatia* – a voler utilizzare un termine che non appartiene all'ambiente crociano – e che in realtà – questo Croce lo afferma invece chiaramente nei passi (famigerati per alcuni interpreti, primo fra tutti ovviamente de Martino[70]) in cui distingue tra «popoli di storia» e «popoli di natura»[71] – escono in qualche modo dalla dimensione dell'umano. Il trapasso dal giudizio estetico a quello logico non è allora sempre possibile perché non tutto è storicamente pensabile. All'onnicomprensività della ragione corrisponde una sua incapacità di afferrare determinati ambiti dell'umano. Seguendo questa strada, si può guardare a mondi altri, al mondo della natura, al mondo dei primitivi o della patologia psichica solo in maniera naturalistica e non storicistica: li si riduce a natura.

La Ragione per Croce non può essere storicizzata o diversificata. Non ha un inizio né diverse forme, come nel caso di Spengler, il quale, dall'alto di una prospettiva che si presenta come policentrica, descrive diverse civiltà, ognuna caratterizzata dalla propria «anima», dalla propria storia. Ciò che esce fuori dal canone dell'unica realtà e dell'unica razionalità è irrazionale e persino incomprensibile – o incompreso.

La ragione non è una conquista ma un possesso garantito, patrimonio esclusivo dell'Europa. E tuttavia la ragione – e la storia – possono avere anche per Croce una "fine" o entrare in crisi, proprio come accade all'Europa.

«induriti») la «ragione», che rimane l'unica capace, in intelletti «umili e pazienti e alacri a sostenere le fatiche dell'apprendere, del ricercare e del meditare», di raggiungere la verità. La ragione potrà non negare «capacità ora abbandonate e ottuse, che esistevano vivaci e forti quando l'uomo, più prossimo all'animalità, vibrava di più stretta relazione simpatetica […] con la natura». E tuttavia non bisogna dimenticare, ribadisce Croce facendo riferimento a Hegel, «il carattere patologico» di queste capacità, che riappaiono in «talune crisi e infermità fisiche e psichiche» (*Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, cit., pp. 64 e 67). Com'è noto, l'operazione svolta da de Martino nel libro del '48 e nelle successive spedizioni etnologiche nel Sud Italia poggia proprio sulla necessità di considerare il «rilievo culturale» di queste realtà e di questi fenomeni, strappandoli al delirio e alla patologia. Suo esplicito proposito sarà il superare la «boria» e le limitazioni tradizionali in cui anche «un filosofo come Hegel» (dietro cui sta certamente Croce, che si sentì sollecitato a ribattere) resta «in sostanza prigioniero» (*Il mondo magico*, cit., p. 219).

[70] Cfr. E de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore Simbolo Valore* (1962), introduzione di M. Massenzio, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 84 sgg., pp. 87-88.

[71] B. Croce, *Pagine metodologiche*. V. *L'umanità e la natura*, in «Quaderni della "Critica"», I, 1, 1945, pp. 96-98, p. 97.

4. *«Gli altari in rovina sono abitati dai demoni»*

L'altare della Ragione è per Croce in rovina, tanto da dover essere restaurato. Lungi dall'essere luoghi solitari, «gli altari in rovina sono abitati dai demoni», insegna Ernst Jünger. Quali sono i demoni che per Croce abitano le rovine della Ragione? Le "patologie dello spirito"[72], che sono anche patologie della ragione, trovano diverse manifestazioni.

Incarnazione dell'irrazionalismo è anzitutto, in contrapposizione all'illuminismo, il romanticismo, la cui «giusta polemica iniziale contro l'astrattezza e l'intellettualismo illuministico» si torce nella «ribellione contro ogni idea di ragione»[73]. È questa la celebre distinzione, contenuta nella *Storia d'Europa*, tra *romanticismo teoretico* e *morale*. È il secondo che Croce concepisce come il «male del secolo»[74]. E tuttavia secondo il filosofo il romanticismo rappresentò una patologia in fondo positiva, un «male di crescenza» (in altra occasione lo definisce «doglia mondiale»[75]) da cui fu possibile non solo guarire ma anche trarre miglioramenti. Diverso è il caso di patologie più recenti.

L'irrazionalismo è per Croce, ancora, attivismo. È questa una disposizione cieca e irrazionalista, ubbidiente solo «al fremito […] che […] spinge al fare senza domandarsi che cosa la cosa sia e perché si debba farla»[76]. Tale forza, contrapposta a quella della libertà, viene riconosciuta come «la più recente forma» di romanticismo. Il romanticismo viene legato strettamente ai morbi novecenteschi. Che appaiono però ben più gravi, «coi fiumi di sangue ferocemente versati […], e le metodiche distruzioni di quanto l'uomo ha creato […], spento e irriso ogni lume d'ideale»[77].

L'irrazionalismo è, ancora, antistoricismo, «decadenza del sentimento storico», imbarbarimento[78]. Anche nel famoso discorso oxoniense degli anni Trenta si parla di «ebbri» e in particolare di «ridda da ebbri» a proposito dei futuristi, assurti a simbolo della prima *facies* dell'antistoricismo, quella che rigetta e distrugge il passato facendo della storia una «corsa a rompicollo»[79].

[72] Cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito*, cit.
[73] B. Croce, *Considerazioni sul problema morale del tempo nostro*, cit., p. 13.
[74] B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di G. Galasso, Milano, 1993, p. 60.
[75] B. Croce, *La storiografia in Italia, dai cominciamenti del secolo decimonono ai giorni nostri.* X. *La storia della letteratura e delle arti, della filosofia e delle scienze*, in «La Critica», XVI, 1918, pp. 257-274, 321-341, p. 263.
[76] B. Croce, *Considerazioni sul problema morale del tempo nostro*, cit., p. 13.
[77] Ivi, p. 14.
[78] B. Croce, *Antistoricismo*, in «La Critica», XXVIII, 1930, pp. 401-409, p. 401.
[79] Ivi, p. 402.

L'altra faccia è rappresentata dal classicismo e dall'autoritarismo, che si chiude al nuovo e al futuro. Entrambi gli aspetti dell'antistoricismo celano, dal punto di vista filosofico, errori con cui ci siamo familiarizzati: il primo viene identificato con l'irrazionalismo; il secondo con il razionalismo astratto.

Non è un fatto marginale che gli esempi di antistoricismo siano tratti dal campo estetico. L'irrazionalismo si manifesta infatti per Croce, critico e *clinico* della cultura, in arte. Chi è – per stare a pagine su cui si è già sostato – che il filosofo cita per primo tra coloro che hanno eretto un altare alla Violenza? Il poeta, «corregionale» ma non «correligionario»[80], Gabriele D'Annunzio:

> In Italia, il D'Annunzio versò a fiotti la sua eloquenza immaginifica intorno a questo concetto […] per adornarne il romanzo, l'epica e la tragedia della violenza e delinquenza creatrice; e se con quelle opere non ha, in verità, punto arricchito il mondo della poesia, ha senza dubbio esercitato una particolare efficacia di natura pratica […], un'efficacia a corrompere il sentire, a diseducarlo, a pervertirlo[81].

Innalzare un altare alla Violenza è certamente un sintomo preoccupante dei tempi. «El sueño de la razón produce monstruos», recita il celebre detto di Goya. Anche per Croce se la ragione dorme, il mondo è perduto. La ragione, che *invigila*[82], non può assopirsi, incantarsi o ottenebrarsi, pena la caduta nella barbarie. Il «ritorno alla ragione» sta nel titolo di una raccolta di saggi di Guido De Ruggiero, di chiara ispirazione crociana[83]. È ancora possibile all'altezza del Novecento un «ritorno alla ragione»? I demoni del Novecento – si chiedeva Croce – preparano una nuova e più alta civiltà?

C'è però un'altra domanda da porsi, riguardante una diversa caduta nella barbarie, di segno inverso. Non comporta forse dei pericoli anche innalzare un altare alla Ragione? Anche il «*sogno*» (oltre al «*sonno*») della ragione – come suggerisce l'interpretazione di fronte irrazionalista giocando sul significato della parola *sueño* –, con le sue aspirazioni universalistiche e dominatrici, può generare mostri e demoni, non meno temibili.

[80] B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso* (1918), a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, pp. 50-51.
[81] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 229.
[82] Finanche se stessi, com'è noto. Cfr. G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989.
[83] Cfr. G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione* (1946), Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2018.

Sezione VI
Ragione, razionalità e razionalizzazione da Weber alla Teoria Critica

Razionalismo, agire razionale e razionalizzazione in Max Weber: un possibile itinerario di ricerca

Edoardo Massimilla

1. Nell'opera vastissima e poliedrica di Max Weber "ragione", "razionalismo", "razionalizzazione" si dicono davvero in molti modi. Ogni studioso serio di questo autore, ogni studioso cioè che sia davvero disposto ad impegnarsi nel difficile ma non eludibile "corpo a corpo" con il dettato weberiano, sa bene che, quando si incontrano i suddetti termini e i loro derivati, occorre anzitutto chiedersi in che senso essi vengano adoperati nell'ambito specifico del contesto argomentativo entro il quale li si incontra. Per fortuna in non pochi casi è Weber stesso a metterci sull'avviso. Consideriamo ad esempio – ma è un esempio *kat'exochen* – le pagine finali del secondo capitolo («Lo "spirito" del capitalismo») della prima parte del celebre saggio weberiano sull'etica protestante, edita nel 1904 sul secondo volume dell'«Archiv der Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». In queste pagine Weber polemizza con Werner Sombart al quale imputa un uso eccessivamente univoco del termine *Rationalismus*.

In *Der moderne Kapitalismus* (1902) Sombart aveva adoperato la nozione di "razionalismo economico" per contrassegnare il carattere specifico del capitalismo moderno. Particolarmente significativo, da questo punto di vista, è il capitolo «*Die Ausbildung des ökonomisches Rationalismus*», nel quale Sombart individua, fra l'altro, il presupposto tecnico del processo di sviluppo del razionalismo in questione nella mirabile invenzione della partita doppia che, «secondo regole scientifiche interne e indipendentemente dal gradimento e dalla capacità del singolo soggetto economico, pone norme oggettive del tutto determinate al corso della vita economica»[1]. A tale proposito Weber riconosce che la designazione sombartiana del capitalismo moderno come «razionalismo economico» ha buone frecce al suo arco, posto che con codesta espressione «s'intenda quell'estensione della produttività del lavoro

[1] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, 2 Bände, Leipzig, Duncker & Humblot, 1902, Band 1, p. 394.

che, mediante l'articolazione del processo di produzione in base a punti di vista *scientifici*, ha messo in disparte il suo legame con i limiti "organici" della persona umana così come sono dati in natura», o anche, e più specificamente, «una delle qualità fondamentali dell'economia privata capitalistica», vale a dire «il fatto di essere razionalizzata sulla base di un calcolo rigorosamente *contabile*, di essere diretta sistematicamente e freddamente al successo economico cui aspira, in antitesi al contadino che vive alla giornata e al tran-tran privilegiato del vecchio artigiano»[2], nonché – aggiunge Weber nella riedizione del saggio sull'etica protestante del 1920 – «al "capitalismo di avventura", orientato in vista delle possibilità politiche e della speculazione irrazionale»[3]. Weber riconosce altresì che un simile processo di riorganizzazione della vita economica – dopo aver vinto la propria difficile *struggle for life* contro la forma organizzativa e lo "spirito" del tradizionalismo economico – esercita di per sé un notevole influsso anche sul piano delle rappresentazioni ideali degli uomini che lo pongono in essere. «Questo processo di razionalizzazione sul piano della tecnica e dell'economia – egli difatti scrive – condiziona senza dubbio anche una parte importante degli "ideali di vita" della moderna società borghese: il lavoro al servizio di un'organizzazione razionale dell'approvvigionamento di beni materiali dell'umanità si è indubbiamente prospettato sempre ai rappresentanti dello "spirito capitalistico" anche come uno degli scopi direttivi del lavoro della loro vita […]. La gioia e l'orgoglio di aver "dato lavoro a tanti uomini", di aver contribuito al "fiorire" della città natale – nel senso, orientato in base a dati demografici e commerciali, che il capitalismo dà alla parola – tutto ciò fa parte evidentemente della gioia di vivere specifica, e intesa senz'altro in un'accezione "idealistica", del ceto imprenditoriale moderno»[4].

[2] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. I. Das Problem*, in *Max Weber-Gesamtausgabe* (d'ora in poi: *MWG*), I/9: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-1911*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit U. Bube, Tübingen, Mohr, 2014, pp. 97-215, pp. 175-176; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, 4 voll., a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 2002, vol. I, pp. 23-80, p. 60.

[3] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *MWG*, I/18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit U. Bube, Tübingen, Mohr, 2016, pp. 123-492, p. 207; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 19-187, p. 60 (la traduzione italiana curata da Pietro Rossi ha il pregio di riportare tra parentesi quadre le aggiunte e le modifiche al testo e alle note che Weber introduce nella *ne varietur* del 1920).

[4] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. I. Das Problem*, cit., p. 175; trad. it. cit., p. 60. Cfr. a questo proposito W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, cit., Band I, p. 397.

Ciò che tuttavia Weber respinge in maniera molto netta è l'uso dell'espressione *ökonomischer Rationalismus* nel senso del genere prossimo e della differenza specifica. In altri termini, egli rifiuta l'idea che – sul fondamento delle ricerche pur euristicamente feconde di Sombart – «lo sviluppo dello "spirito capitalistico" possa esser compreso nel modo più semplice come un fenomeno particolare dello sviluppo complessivo del *razionalismo*, […] derivabile dalla sua posizione di principio di fronte ai problemi ultimi della vita»[5]. Ciò comporta, naturalmente, anche il rifiuto del corollario secondo il quale il Protestantesimo dovrebbe essere messo in rapporto alla genesi dello spirito del capitalismo moderno soltanto nella misura in cui sarebbe esso stesso un *Vorfrucht* [un «frutto» ancorché «precoce»] di «concezioni della vita puramente razionalistiche»[6], assecondando così un modo di pensare ampiamente e variamente diffuso nella cultura europea del secolo diciannovesimo, come ben testimoniano, ad esempio, i quinari della quarantunesima quartina dell'*Inno a Satana* di Giosuè Carducci: «Gittò la tonaca / Martin Lutero: / Gitta i tuoi vincoli / Uman pensiero».

Il motivo per il quale Weber ricusa questa «impostazione così semplice del problema», che a suo modo di vedere «non regge»[7], può essere seccamente espresso così: non esiste qualcosa come una posizione di principio unitaria del razionalismo nei confronti dei problemi ultimi della vita. E non esiste non soltanto perché «la storia del razionalismo non mostra *affatto* uno sviluppo progressivo *parallelo* nelle singole sfere della vita»[8], ma anche e più radicalmente perché «il "razionalismo" [questa volta non a caso tra virgolette] è un concetto storico che contiene in sé un mondo di antitesi», o – in altri termini – «perché si può "razionalizzare" la vita da punti di vista ultimi quanto mai differenti e in direzioni molto differenti»[9]. È questo – rincara Weber nella seconda stesura del saggio sull'etica protestante – «un semplice principio» che viene «spesso dimenticato», laddove invece «dovrebbe stare in cima a ogni studio che si occupi di "razionalismo"»[10].

Di grande interesse sono le esemplificazioni avanzate da Weber dello *einfacher Satz* in questione. Esse mostrano in maniera efficace sia la mancanza

[5] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. I. Das Problem*, cit., p. 176; trad. it. cit., p. 60.
[6] Ivi, p. 176; trad. it. cit., pp. 60-61.
[7] Ivi, p. 176; trad. it. cit., p. 61.
[8] *Ibid.*
[9] Ivi, p. 177; trad. it. cit., p. 61.
[10] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cit., p. 208; trad. it. cit., p. 61.

d'ogni parallelismo nel processo di razionalizzazione delle singole sfere della vita umana associata, sia gli insanabili contrasti che la nozione stessa di razionalizzazione presenta al proprio interno. Naturalmente l'una e l'altra cosa sono da Weber esibite muovendo dal problema che domina il saggio sull'etica protestante, che è il problema del capitalismo moderno e più specificamente del peculiare "razionalismo" (da diversi punti di vista assolutamente "irrazionale") proprio del suo "spirito", proprio cioè di quell'*ethos*, di quel modo di sentire e di pensare, che favorì lo sviluppo e l'affermazione su scala planetaria di codesta forma d'organizzazione storicamente determinata della vita economica che era già sorta in Italia nel trapasso fra il medioevo e l'età nuova. a) Se si assume in primo luogo il punto di vista della «razionalizzazione del diritto privato», intesa come quella «semplificazione e articolazione concettuale del contenuto del diritto» che «è stata raggiunta nella forma più alta finora conosciuta nel diritto romano della tarda antichità»[11], non si può non costatare che essa «è rimasta più arretrata che mai in alcuni dei paesi economicamente più razionalizzati [in senso sombartiano], e specialmente in Inghilterra, dove la rinascita del diritto romano naufragò a suo tempo contro la potenza delle grandi corporazioni di giuristi, mentre il suo predominio si è sempre mantenuto nelle regioni cattoliche dell'Europa meridionale»[12], ossia proprio nelle regioni nelle quali la razionalizzazione capitalistico-moderna della vita economica è rimasta più arretrata. b) Anche se si assume come parametro del processo di razionalizzazione la diffusione della «filosofia razionale puramente mondana del secolo XVIII», si deve egualmente costatare che essa «non ha affatto trovato la sua sede esclusivamente, o anche solo prevalentemente, nei paesi più sviluppati in senso capitalistico», e dunque economicamente più razionalizzati nell'accezione di Sombart, se è vero come è vero – nota Weber – che «il voltairianesimo è ancora oggi patrimonio comune di vasti strati superiori e – cosa praticamente più importante – di strati medi nei paesi cattolici di lingua latina»[13]. c) Se infine si connette l'incidenza del processo di razionalizzazione alla diffusione del «"razionalismo pratico"», ossia di una «condotta di vita che riporta consapevolmente il mondo agli interessi mondani del *singolo io* e giudica da questo punto di vista», allora

[11] Cfr. Dante, *Paradiso*, canto VI, vv. 10-12: «Cesare fui e son Iustinïano / che, per voler del primo amor ch'i' sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano».
[12] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. I. Das Problem*, cit., pp. 176-177; trad. it. cit., p. 61.
[13] Ivi, p. 177; trad. it. cit., p. 61.

bisogna riconoscere che «tale stile di vita era ed è ancor oggi una peculiarità tipica dei popoli del *liberum arbitrium*, che l'Italiano e il Francese hanno nel sangue»[14]. Così come bisogna riconoscere che, dal punto di vista di questo "razionalismo pratico", risulta del tutto irrazionale l'*ethos* del capitalismo specificamente moderno, il quale si rapporta alla professione, intesa come attività continuativa necessaria alla soddisfazione dei propri bisogni, capovolgendo il principio "naturale" secondo il quale "la professione è per l'uomo" in quello opposto e inaudito secondo cui "l'uomo è per la professione", per la professione quale che essa sia, principio che spinge a riporre nel "successo professionale" tutto il senso di dignità del singolo e tutta la certificazione e l'auto-certificazione del suo valore. Non meraviglia dunque che in queste pagine il ben noto problema del saggio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo sia così riformulato: «Noi dovremo precisamente indagare di quale spirito fosse figlia *quella* forma concreta di pensiero e di vita "razionale" da cui si è sviluppata quell'idea di "professione" e quella dedizione di sé al *lavoro* professionale – così *irrazionale*, come abbiamo visto, dal punto di vista degli interessi personali puramente eudemonistici – che fu ed è ancor sempre uno degli elementi costitutivi della nostra cultura capitalistica. *A noi* – conclude Weber – qui interessa precisamente [e con buona pace della identificazione sombartiana fra capitalismo moderno e razionalismo economico che pure possiede senz'altro il suo diritto relativo] l'origine di quell'elemento *irrazionale* che è contenuto in questo […] concetto di professione»[15].

2. Nel volgersi, come ora è necessario fare, alle costruzioni concettuali idealtipiche messe in campo da Weber per chiarire i differenti "modi" dell'agire razionale, bisogna dunque tenere costantemente in mente la circostanza che problemi storiografici concreti e interconnessi del genere di quelli cui abbiamo fatto riferimento sono, al tempo stesso, l'originario terreno di insorgenza degli strumenti euristici versatili e perciò durevolmente incisivi che la sociologia comprendente weberiana ha saputo elaborare e il campo di applicazione al quale essi – almeno nelle intenzioni attestate del loro autore – sono destinati a fare ritorno, essendo fin dall'inizio e soprattutto la loro determinatezza finalizzata a fornire ai processi di imputazione causale storica di fenomeni culturalmente rilevanti l'ausilio di un'adeguata "cassetta degli attrezzi", che

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*

sono certo attrezzi di precisione, ma restano pur sempre attrezzi[16]. Ma non basta. Bisogna difatti anche considerare che i problemi storiografici concreti e interconnessi che sono al centro dell'attenzione di Weber, primo fra tutti quello della costellazione delle condizioni causali che determinano il *Sonderweg* del mondo occidentale moderno, sottendono a loro volta, in esplicito contrasto con Hegel e con l'ampia schiera dei suoi più o meno fedeli epigoni, la lucida consapevolezza dell'impossibilità di ricondurre l'effettivo intreccio del divenire storico-culturale al processo ancorché dialettico di manifestazione (o "emanazione")[17] d'una Ragione unitariamente concepita come potenza metafisica in grado di auto-realizzarsi e di giungere a compimento attraverso la sua autorealizzazione. Che è poi la lucida consapevolezza dell'impossibilità di «superare lo "*hiatus irrationalis*" tra concetto e realtà»[18], senza tuttavia per questo rassegnarsi alla «impotenza del nostro intelletto»[19], ma cercando invece di declinare in un modo del tutto peculiare – che in via di prima approssimazione può essere definito "storico-antropologico" e come tale alternativo a quello, se si vuole "ortodosso", della filosofia della cultura neokantiana – il non aggirabile nesso tra la nozione di "possibilità" e quella di "limite" sancita una volta per tutte da Kant[20].

È noto che – dapprima nel saggio del 1913 *Über einige Kategorien der ver-*

[16] Su questo tema condivido la limpida posizione che da decenni è sostenuta da uno dei maggiori sociologi italiani, Alessandro Cavalli, del quale si veda, ad esempio, il denso saggio *La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 27-52. «Non si toglie nulla alla sociologia, credo, – scrive Cavalli – se si riconosce che il problema di fondare l'autonomia della conoscenza sociologica era per Weber secondario rispetto al problema di rinnovare il modo di fare storia. La costruzione di un impianto di tipo sociologico diventa in Weber un modo per la produzione sistematica d'ipotesi di ricerca storica, e quindi lo strumento principale per trasformare il discorso storico da narrativo-descrittivo in problematico-esplicativo. Ma proprio perché deve servire a questo scopo e non a un altro, l'impianto teorico-concettuale deve restare aperto, suscettibile di revisioni continue, e soprattutto continuamente verificabile in termini di efficacia esplicativa sul piano della ricerca concreta […]. In breve, deve essere sistematico, ma non deve irrigidirsi a sistema» (ivi, p. 49).

[17] M. Weber, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie. (Erster Artikel). I. Roschers "historische Methode"* (1903), in *MWG*, I/7: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907*, hrsg. von G. Wagner in Zusammenarbeit mit C. Härpfer, T. Kaden, K. Müller und A. Zahn, Tübingen, Mohr, 2018, pp. 37-101, p. 70; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* [primo articolo]. *Il "metodo storico" di Roscher*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 7-43, p. 24.

[18] Ivi, p. 62; trad. it. cit., p. 19.

[19] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, zweite neu bearbeitete Auflage, Tübingen, Mohr, 1913, p. 36.

[20] Sul tema mi limito qui a rimandare a F. Tessitore, *Trittico anti-hegeliano da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo*, con una nota introduttiva di E. Massimilla, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, in part. pp. IX-XXI e pp. 79-176.

stehenden Soziologie e poi, in maniera definitiva, nei «*Soziologische Grundbegriffe*» (il primo dei tre capitoli interamente approntati per la versione postbellica del "progetto" incompiuto di *Economia e società*)[21] – Weber elabora, tra le altre cose, una generale descrizione tipico-ideale dell'«agire» [*Handeln*], inteso come quella porzione del «fare, tralasciare o subire» umano che, quando si configura come «agire sociale», rappresenta non già l'unico oggetto, ma l'oggetto «centrale» e «per così dire *costitutivo*» della sociologia comprendente: tale porzione del fare, subire o tralasciare umano è caratterizzata dalla circostanza che chi fa, subisce o tralascia attribuisce «un *senso* soggettivo» al proprio fare, subire o tralasciare, senso del quale possiede dunque e in ogni caso un certo grado (maggiore o minore) di consapevolezza[22]. È anche noto che questa generale descrizione tipico-ideale dell'agire dà luogo a costruzioni concettuali che non vanno intese come "grandi contenitori" atti ad accogliere senza residui un'ampia pluralità di fenomeni dell'agire reale, bensì come accentuazioni unilaterali e irreali di modalità reali dell'agire umano, alle quali ben di rado l'agire umano (con la sua costellazione di diversi e spesso contrastanti riferimenti di senso) può essere univocamente ricondotto, ma che proprio per questo motivo possono essere utilmente adoperate in guisa di punti di riferimento ai quali l'immensa molteplicità intensiva ed estensiva dell'agire reale si avvicina più o meno, potendo – proprio in ragione di ciò – essere sottoposta a una forma il più precisa possibile di determinazione concettuale. È infine noto che la descrizione tipico-ideale dell'agire elaborata da Weber individua, accanto all'agire «tradizionalmente determinato» e all'agire «affettivamente determinato»[23], due tipi ideali concettualmente divergenti di agire razionale. Laddove l'agire «*in modo razionale rispetto al valore*» è determinato dalla «credenza consapevole dell'incondizionato valore *in sé* – etico, estetico, religioso o altrimenti interpretabile – di un certo comportamento in quanto tale prescindendo dalle sue conseguenze»[24], per cui tale agire si configura propriamente come la coerente "testimonianza", da parte dell'agente, del sacro

[21] Cfr. M. Palma, *Breve storia di un progetto chiamato* Economia e società. *Una messa a punto nel centenario della morte di Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», vol. XXXIII, 2020, pp. 435-455.

[22] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, *MWG*, I/23, hrsg. von K. Borchardt, E. Hanke und W. Schluchter, Tübingen, Mohr, 2013, p. 149 e p. 175; trad. it. *Economia e società*, 5 voll., a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, vol. I, p. 4 e p. 21. Secondo Weber «per agire "sociale" si deve […] intendere un agire che sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti – al comportamento di *altri* e orientato nel suo corso in base a questo» (ivi, p. 149; trad. it. cit., p. 4).

[23] Ivi, p. 175; trad. it. cit., pp. 21-22.

[24] Ivi, p. 175; trad. it. cit., p. 22.

valore che egli attribuisce a una "causa" quale che essa sia, l'agire «*in modo razionale rispetto allo scopo*» è invece determinato «da aspettative circa il comportamento di oggetti del mondo esterno e di altri uomini, impiegando tali aspettative come "condizioni" e come "mezzi" per scopi voluti e considerati razionalmente in qualità di conseguenze»[25]. Con la nozione tipico-ideale di agire razionale rispetto allo scopo Weber mira dunque a isolare univocamente l'ambito proprio della "razionalità strumentale" lasciando volutamente in ombra tutto ciò che è invece connesso al problema della "razionalità dei fini".

È invece meno noto che il tipo ideale dell'agire determinato in modo razionale rispetto allo scopo presenta un'importante sottotipologia, alla quale Weber fa ampiamente riferimento non solo in *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, ma anche in alcune pagine del saggio *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1913/1917). L'agire *zweckrational* può difatti configurarsi semplicemente come «agire orientato in modo soggettivamente razionale rispetto allo scopo»[26], oppure configurarsi *anche* come un agire determinato da «esperienze valide» e dunque da una «razionalità oggettivamente corretta»[27]. Nel primo caso «l'intenzione *soggettiva* è orientata programmaticamente in vista di mezzi *ritenuti* corretti per un dato scopo»[28]. Ma non è detto che i mezzi ritenuti corretti dall'agente lo siano anche per il ricercatore che osserva il suo agire, e soprattutto non è detto che i mezzi ritenuti corretti dall'agente lo siano anche di fatto. Dall'agire solo soggettivamente razionale rispetto allo scopo è dunque possibile distinguere un agire soggettivamente razionale rispetto allo scopo che è al contempo «orientato in modo "tecnicamente *corretto*"»[29]. Esso si determina quando, e nella

[25] Ivi, p. 175; trad. it. cit., pp. 21-22.

[26] M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in *MWG*, I/12: *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, hrsg. von J. Weiß in Zusammenarbeit mit S. Frommer, Tübingen, Mohr, 2018, pp. 383-440, p. 397; trad. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 495-539, p. 502.

[27] Ivi, p. 396; trad. it. cit., pp. 501-502.

[28] M. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften,* in *MWG*, I/12, cit., pp. 441-512, p. 492; trad. it. *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 541-598, p. 582. Cfr. anche Id., *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, cit., p. 396 (trad. it. cit., p. 501), ove si parla di un agire «orientato soggettivamente in maniera rigorosamente razionale in vista di mezzi che sono ritenuti (soggettivamente) adeguati in modo preciso per il conseguimento di scopi (soggettivamente) concepiti in modo preciso e chiaro». In questa formulazione ci viene palesemente incontro il duplice significato del termine "soggettivo", il primo ineludibile per ogni forma di "agire" nel senso weberiano del termine, il secondo invece limitativo.

[29] M. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, cit., p. 493; trad. it. cit., p. 583.

misura in cui, il mezzo adeguato per raggiungere lo scopo voluto viene consapevolmente – e dunque, in questo senso, ancora "soggettivamente", perché in caso contrario saremmo al di fuori della sfera propria dell'"agire" – messo in campo da chi agisce in riferimento a un patrimonio conoscitivo avente ad oggetto comprovate regolarità dell'esperienza. Weber difatti scrive: «Se […] nel caso particolare vale il principio che la regola *x* è il mezzo (possiamo assumere il solo) per raggiungere l'effetto *y* – il che costituisce una questione empirica, poiché si tratta della semplice inversione della proposizione causale: "a *x* segue *y*" – e se ora questo principio viene consapevolmente assunto da certi uomini per l'orientamento del proprio agire in vista dell'effetto *y* – il che pure è oggetto di costatazione empirica – *allora* il loro agire risulta orientato in modo "tecnicamente *corretto*"»[30].

Ora è evidente che, già solo considerando questi «tipi concettualmente puri» e generalissimi di agire razionale «ai quali l'agire reale si avvicina più o meno o dei quali, ancor più di frequente, risulta mescolato»[31], è possibile comprendere perché Weber ritenga che vi siano «punti di vista quanto mai differenti» e perfino antitetici a partire dai quali è dato «"razionalizzare" la vita»[32].

Difatti, è senza dubbio vero che nella realtà chi agisce in maniera razionale rispetto allo scopo, ossia all'insegna di una razionalità strumentale, può al contempo orientare in modo razionale rispetto al valore «la decisione tra gli scopi in concorrenza e in collisione e tra le relative conseguenze», in modo tale che il suo agire risulti «razionale rispetto allo scopo soltanto nei suoi mezzi»[33]. Basti pensare all'agire dell'uomo che, secondo Weber, ha una vera vocazione per la politica: se per un verso egli si distingue dal mero opportunista o dal mero politico di potenza perché possiede una propria convinzione (quale che sia) che funge da sostegno interiore al suo agire, per un altro verso egli non agisce solo per testimoniare tale convinzione, ma cerca costantemente di mettere in campo gli strumenti atti a realizzarla nelle condizioni date e nei limiti sempre mobili del possibile[34]. Tuttavia non è detto che chi agisce in maniera

[30] Ivi, p. 493; trad. it. cit., pp. 582-583.

[31] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, cit., p. 177; trad. it. cit., p. 23.

[32] Cfr. *supra*, nota 9.

[33] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, cit., p. 176; trad. it. cit., p. 23.

[34] A tale proposito cfr. M. Weber, *Politik als Beruf*, in *MWG*, I/17: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf, 1919*, hrsg. von W. J. Mommsen e W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 113-252, pp. 227-252; trad. it. *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di P. Rossi e F. Tuccari, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 41-113, pp. 94-113.

zweckrational debba per forza orientare in maniera razionale rispetto al valore la propria decisione circa gli scopi del suo agire. «L'individuo che agisce può – prescindendo da qualsiasi orientamento razionale rispetto al valore, in vista di "imperativi" e di "esigenze" – disporre gli scopi concorrenti e contrastanti, considerati semplicemente come dati indirizzi soggettivi di bisogni, in una scala stabilita in base alla loro urgenza da lui consapevolmente *misurata*, e di conseguenza può orientare il suo agire in maniera che essi siano soddisfatti, se è possibile, in tale successione (principio dell'"utilità marginale")»[35]. Sicché nell'agire reale degli uomini l'orientamento razionale rispetto allo scopo e l'orientamento razionale rispetto al valore possono congiungersi e disgiungersi nella maniera più varia e graduata. Ma muovendo dai tipi puri – il che significa prendere in considerazione, per quanto concerne l'uno e l'altro orientamento razionale dell'agire, il «caso-limite, di carattere essenzialmente costruttivo» –, non è possibile misconoscere che tra lo *zweckrationales Handeln* e il *wertrationales Handeln* esiste una tensione di principio: «Dal punto di vista della razionalità rispetto allo scopo […] la razionalità rispetto al valore è sempre *irrazionale* – e lo è quanto più eleva a valore assoluto il valore in vista del quale è orientato l'agire, e ciò perché essa tiene tanto minor conto delle conseguenze dell'agire, quanto più assume come incondizionato il suo valore *in sé* (la pura convinzione, la bellezza, il bene assoluto, l'assoluta conformità al dovere)»[36].

Questa prima polarità s'incrocia peraltro in vario modo con la circostanza che nemmeno tra l'agire orientato in modo soggettivamente razionale rispetto allo scopo e quello orientato in modo oggettivamente (o tecnicamente) corretto rispetto allo scopo esiste un'armonia prestabilita, e neppure una tendenziale convergenza. «L'agire orientato in modo soggettivamente razionale rispetto allo scopo – Weber scrive nel saggio sulle categorie della sociologia comprendente – e l'agire "correttamente" in vista di ciò che vale oggettivamente […] sono in sé cose del tutto differenti»[37].

Per un verso, infatti, ciò che riveste senza dubbio le caratteristiche di un agire soggettivamente *zweckrational* può essere molto distante e addirittura

[35] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, cit., p. 176; trad. it. cit., p. 23.

[36] *Ibid.* Weber ritiene che sul versante della vita pratica e personale questa tensione di principio tra l'agire razionale rispetto allo scopo e l'agire razionale rispetto al valore ponga di volta in volta l'individuo che orienta il proprio agire concreto a riferimenti valoriali ultimi (quali che siano) di fronte a un enorme problema che la conoscenza scientifica, così come attualmente si configura, può contribuire a chiarire, ma non certo a risolvere. A tale proposito cfr. E. Massimilla, *Relativismo etico e collisione dei valori*, in «Archivio di storia della cultura», vol. XXIV, 2011, pp. 175-195, pp. 185-188.

[37] M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, cit., p. 397; trad. it. cit., pp. 502-503.

antitetico all'agire razionale tecnicamente corretto. «Al ricercatore un certo agire, che egli deve spiegare, può apparire razionale rispetto allo scopo al massimo grado, e tuttavia essere orientato in base ad assunzioni, da parte di colui che agisce, che ai suoi occhi sono affatto prive di validità»[38]. Ad esempio, per chi cerca di abitare e di "essere all'altezza" del mondo "razionalizzato" e "disincantato" nel quale ci troviamo a vivere, cosa c'è di più lontano da un agire tecnicamente corretto rispetto allo scopo che un agire orientato in vista di rappresentazioni magiche? Eppure l'antropologia culturale e la storia delle religioni ci insegnano che «l'agire orientato in vista di rappresentazioni magiche […] riveste spesso un carattere [soggettivamente] razionale rispetto allo scopo assai più di un qualsiasi atteggiamento "religioso" non magico, poiché la religiosità è costretta, proprio con il progressivo disincantamento del mondo, ad assumere in misura crescente riferimenti di senso (soggettivamente) irrazionali [rispetto allo scopo] (come riferimenti "di coscienza" oppure mistici)»[39], i quali tendono piuttosto, nel loro complesso, ad allargare di molto il campo d'incidenza dell'agire *wertrational*.

Per un altro verso un agire il cui decorso esterno appare in larga misura tecnicamente corretto può non essere, dal punto di vista "interno" del senso intenzionato dall'agente, un agire *zweckrational*: «un avvicinamento di fatto per quanto grande del corso reale di un certo agire al tipo della correttezza oggettiva, cioè una razionalità *di fatto oggettivamente* corretta, è […] ben lungi dal coincidere necessariamente con un agire soggettivamente razionale rispetto allo scopo, orientato in base a scopi univocamente consapevoli e a mezzi consapevolmente scelti come "adeguati"»[40]. Un'interessantissima esemplificazione di tale circostanza porta Weber ad accomunare, molti decenni prima di Paul Ricoeur[41], i metodi ermeneutici, per altri aspetti diversi ma su questo punto convergenti, attraverso i quali Marx, Nietzsche e Freud hanno gettato vividi bagliori di luce sul fondo oscuro dell'uomo, del suo mondo, della sua storia. «Parti essenziali del lavoro psicologico di comprensione – egli scrive – consistono attualmente proprio nella scoperta di connessioni osservate in modo insufficiente o non osservate, e quindi in questo senso non orientate

[38] Ivi, p. 397; trad. it. cit., p. 503.
[39] *Ibid.*
[40] Ivi, p. 398, trad. it. cit., pp. 503-504.
[41] Cfr. *Le conflit des interprétations* (1969) ove Marx, Nietzsche e Freud, nella loro qualità di «penetratori d'infingimenti», sono individuati come i «tre maestri» della «scuola del sospetto» con i quali «nasce un problema nuovo, quello della menzogna della coscienza e della coscienza come menzogna» (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 115).

in maniera soggettivamente razionale, le quali però procedono di fatto nella direzione di una connessione che è in larga misura comprensibile in modo oggettivamente "razionale". Prescindendo qui da alcuni aspetti del lavoro della cosiddetta psicoanalisi che rivestono questo carattere, anche una costruzione come la teoria nietzschiana del risentimento, per esempio, comporta un'interpretazione che fa derivare una razionalità oggettiva del comportamento esterno o interno – osservata in modo insufficiente o non osservata, perché "non confessata" in base a motivi comprensibili – dal carattere pragmatico di una situazione di interessi. E ciò, del resto, proprio nel medesimo senso (sotto il profilo metodologico) in cui aveva proceduto la teoria del materialismo storico, che sotto questo riguardo l'aveva preceduta di qualche decennio»[42]. Tuttavia, con un occhio rivolto alle proprie indagini sulla *Kulturgeschichte* del capitalismo moderno[43], Weber sottolinea *anche* come dietro un agire (poniamo di tipo economico), il cui decorso esteriore oggi molto frequente ci appare tecnicamente corretto rispetto allo scopo, possano esserci (e soprattutto possano esserci stati in passato) *riferimenti di senso* che ben poco hanno (e soprattutto avevano) a che fare con quelli propri dell'agire soggettivamente razionale che mette in campo mezzi ritenuti adeguati in vista di scopi ben definiti. Ecco perché, riecheggiando *mutatis mutandis* un impianto di ragionamento rigorosamente darwiniano, Weber si richiama al «fatto, che si può riscontrare cento volte (specialmente nella storia della cultura), che fenomeni in apparenza condizionati in modo direttamente razionale rispetto allo scopo furono in verità provocati storicamente da motivi del tutto irrazionali, e in seguito sono sopravvissuti "adattati" e si sono talvolta diffusi universalmente, poiché le mutate condizioni di vita facevano loro acquisire un alto grado di "razionalità *oggettivamente corretta*" di carattere tecnico»[44].

Anche in *Der Sinn der "Wertfreiheit"* Weber si sofferma sulla divergenza che intercorre tra l'agire soggettivamente razionale rispetto allo scopo e l'agire tecnicamente corretto, approfondendo da un punto di vista che potremmo definire "dinamico" il primo versante del tema, quello della possibile antitesi fra un agire *solo* soggettivamente *zweckrational* e un agire soggettivamente *zweckrational* che abbia *anche* il crisma della correttezza oggettiva. Difatti Weber nota che «una *progressiva* razionalizzazione soggettiva dell'agire non

[42] M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, cit., pp. 398-399; trad. it. cit., p. 504.
[43] Cfr. *supra*, nota 15.
[44] M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, cit., p. 399; trad. it. cit., p. 504.

è […], di necessità, anche oggettivamente un "*progresso*" nella direzione verso l'agire razionalmente "corretto"»[45], e a questo proposito torna sull'esempio dell'agire magicamente orientato, in particolare su quello rivolto a fini terapeutici, mettendo in luce come, nel passaggio dalla manipolazione magico-naturalistica delle origini alla magia simbolica[46], esso abbia conosciuto una forma di progressiva e coerente razionalizzazione *iuxta propria principia*, la quale però, se viene presa in esame dalla prospettiva dell'agire tecnicamente corretto, tende piuttosto a configurarsi come un regresso. «La magia – Weber scrive – è stata "razionalizzata" in maniera sistematica al pari della fisica. La prima terapia deliberatamente "razionale" ha comportato quasi ovunque un disprezzo per la cura dei sintomi empirici con erbe e bevande provate solo empiricamente, a favore dello sforzo di scacciare la "causa" (presunta) "vera e propria" (magica, demonica) della malattia. Essa aveva perciò formalmente la medesima struttura razionale che rivestono parecchi dei più importanti progressi della terapia moderna. Ma non potremo *valutare* queste terapie magiche di sacerdoti come un "progresso", in antitesi a quell'empiria, verso un agire "corretto"»[47].

3. L'esempio dell'agire orientato da una religiosità magica, che Weber richiama sia in *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* che in *Der Sinn der "Wertfreiheit"*, ben si presta a introdurre un "caso di studio" che mi appare d'indubbio rilievo. Ritengo difatti interessante mostrare come i diversi significati che Weber attribuisce ai termini "ragione", "razionalismo", "razionalizzazione" e ai loro derivati siano adoperati e concretamente messi al lavoro nel complicato tessuto argomentativo di *Religiöse Gemeinschaften*, un testo del *Nachlaß* weberiano (redatto anch'esso essenzialmente nel 1913, come i due "saggi metodologici" prima citati) che è fra i più ricchi e importanti di quelli appartenenti alla fase di stesura prebellica di *Economia e società*, e che

[45] M. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, cit., p. 492; trad. it. cit., p. 582 (i due corsivi sono miei).

[46] Su queste nozioni torneremo in seguito.

[47] M. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, pp. 492-493; trad. it. cit., p. 582. – Nel saggio sul senso dell'avalutatività Weber non manca di far cenno anche all'altro versante del tema, quello connesso alla circostanza che un agire tecnicamente corretto non è sempre, dal punto di vista del senso intenzionato dall'agente, un agire soggettivamente razionale rispetto allo scopo: «D'altra parte – egli difatti scrive – non ogni "progresso" nella direzione dell'impiego di mezzi "corretti" è conseguito mediante un progredire nel primo senso, cioè in senso soggettivamente razionale. Che un agire più razionale che progredisce soggettivamente conduca a un agire oggettivamente "più conforme allo scopo" è soltanto una tra diverse possibilità e un processo che è possibile aspettarsi con un grado (più o meno alto) di probabilità» (ivi, p. 493; trad. it. cit., p. 582).

sviluppa, peraltro, una sezione dell'opera su cui Weber non ebbe il tempo di fare ritorno dopo la fine della Grande Guerra[48]. Naturalmente in questa sede prenderò in esame solo le primissime stazioni di un itinerario di ricerca di questo tipo che spero di poter presentare altrove in maniera più estesa e circostanziata.

Del resto la necessità d'una precisa definizione di ciò che s'intende per "razionale" e "irrazionale" ci viene incontro fin dalle primissime battute di *Religiöse Gemeinschaften*, laddove Weber, ponendosi il problema di determinare rispetto ad altre forme di agire comunitario la «originaria consistenza [*urwüchsige Bestande*]» dell'«agire motivato da fattori religiosi o magici» alle cui «condizioni» e ai cui «effetti» economico-sociali la sua attenzione è specificamente rivolta[49], si preoccupa subito di sgombrare il campo dai pregiudizi di chi ritiene che tale originaria consistenza vada ricercata nel carattere "irrazionale" e nell'essere "rivolta a fini ultraterreni" della sfera d'agire in questione. Ciò significa confondere l'originaria consistenza dell'agire magico e religioso – che continua a persistere ostinatamente nella religiosità popolare – con l'esito di alcuni suoi peculiari sviluppi, importanti ma non irreversibili, che ci sono in qualche modo più familiari. Ecco perché Weber afferma in maniera decisa che l'agire magico e religioso è all'origine (e non solo) «indirizzato verso questo mondo». Allo stregone e al sacerdote il singolo e la comunità pongono anzitutto e perlopiù esigenze connesse alla salute, ai raccolti agricoli, alla ricchezza, alla generazione dei figli, alla fortuna personale e politica e così via. «"Affinché tu stia bene e goda di una lunga vita sulla terra", debbono essere compiute le azioni comandate da religione o magia»[50]. Inoltre – ed è ciò che qui più importa – Weber aggiunge che «l'agire motivato da fattori religiosi o magici è […] proprio nella sua forma originaria un agire *almeno relativa-*

[48] Uno dei meriti maggiori di Wolfgang Schluchter nei confronti della *Weber-Forschung* è quello d'avere posto per primo l'accento sull'importanza di *Religiöse Gemeinschaften*, cui egli guarda a ragione come problematico momento di raccordo tra le indagini weberiane degli anni Venti sull'etica economica delle religioni mondiali e quelle condotte in vista della composizione di *Economia e società*. Cfr. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Band II, *Studien zur Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 557-596.

[49] M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, *MWG*, I/22 (*Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*), Teilband 2, hrsg. von H.G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit P. Schilm, Tübingen, Mohr, 2001, p. 121; trad. it. *Economia e Società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, Donzelli, 2006, p. 3.

[50] *Ibid.* Weber cita *Efesini*, 6, 2-3: «Onora padre e madre: questo è il primo comandamento, con la promessa: affinché tu stia bene e abbia lunga vita sulla terra». La fonte della citazione è rilevante perché mostra la persistenza dell'originario carattere mondano dell'agire religioso anche nel cuore di una religiosità profetica pienamente sviluppata.

mente razionale»[51], vale a dire un agire soggettivamente razionale (anche se non tecnicamente corretto) rispetto allo scopo nel senso che abbiamo prima determinato.

Solo muovendo da queste premesse Weber ritiene di poter evidenziare ciò che differenzia davvero la sfera dell'agire magico e religioso nella sua originaria consistenza dalla sfera dell'agire economico quotidiano. Le due modalità tipico-ideali di agire sono difatti entrambe almeno soggettivamente razionali rispetto allo scopo ed hanno entrambe di mira finalità pratiche e mondane ben definite. Ciò che fa la differenza è piuttosto il carattere dei mezzi messi in campo dall'agire magico e religioso. Si tratta di mezzi non quotidiani, straordinari, che non sono né possono diventare alla portata di tutti, e che tuttavia sono ritenuti gli unici in grado di coartare in favore degli uomini le potenze misteriose e incalcolabili che condizionano ambiti molto estesi della vita umana associata. «Come dal moto di sfregamento si cava la scintilla dal legno – Weber difatti scrive –, così la "mimica" magica dell'esperto estrae la pioggia dal cielo. E la scintilla provocata dallo sfregamento è tanto un prodotto "magico" quanto la pioggia prodotta dalla gestualità mimica del mago della pioggia. Non bisogna separare l'agire o il pensiero religioso o "magico" dalla sfera dell'agire finalizzato quotidiano, tanto più che anche i suoi stessi scopi sono prevalentemente economici. Soltanto noi, partendo dal nostro modo di concepire la natura oggi [come ambito oggettuale del nostro «sapere empirico di carattere "nomologico"»[52], ambito entro il quale non sono all'opera potenze misteriose sottratte in linea di principio a ogni forma di calcolo razionale], potremmo distinguere imputazioni causali "corrette" o "scorrette" e considerare le seconde *irrazionali* [dal punto di vista di un agire non solo soggettivamente razionale, ma anche tecnicamente corretto rispetto allo scopo], e l'agire corrispondente come "stregoneria". *Colui che agisce con mezzi magici distingue solo la maggiore o minore quotidianità dei fenomeni*. Non ogni pietra, ad esempio, può essere utilizzata come feticcio. Non è da tutti la facoltà

[51] M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, cit., p. 121; trad. it. cit., pp. 3-4 (il corsivo è mio).

[52] Quanto all'espressione «*"nomologisches" Erfahrungswissen*» si veda M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (1906), in *MWG*, I/7, cit., pp. 380-480, pp. 462 e 463; trad. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 209-278, pp. 266 e 267. Cfr. anche M. Weber, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie. (Zweiter und dritter Artikel). II. Knies und das Irrationalitätsproblem* (1905-1906), in *MWG*, I/7, cit., pp. 240-379, p. 276; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* [secondo e terzo articolo]. *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 45-136, p. 66 (segnalo però che qui il traduttore italiano rende l'espressione in oggetto solo con «sapere nomologico»).

di raggiungere l'estasi e provocare quegli effetti meteorologici, terapeutici, divinatori, telepatici, che secondo l'esperienza si ottengono solo in quello stato. Sono anche e soprattutto queste forze *extra-quotidiane* […] a essere dotate di nomi particolari – "mana", "orenda", presso gli Iraniani "maga" (da cui magico): a loro riguardo noi impiegheremo in questa sede, una volta per tutte il nome di "carisma"»[53].

Concependo l'agire magico e religioso nella sua originaria consistenza come un agire soggettivamente razionale rispetto allo scopo che mette in campo mezzi extra-quotidiani ritenuti come i soli idonei a raggiungere gli scopi pratici e mondani che si hanno di mira, Weber può parlare dell'«influenzamento *razionale* degli spiriti in vista d'interessi economici» come del primo oggetto dell'arte dello «stregone», ossia dell'«uomo stabilmente qualificato dal carisma» ad adoperare i mezzi in questione[54]. Per lo stesso motivo Weber può parlare dell'«esercizio *razionale* della magia [*rationales Zaubern*]» da parte dello «stregone professionale», definendolo come una «"impresa" continuativa» resa possibile dal fatto che questi è stabilmente in possesso dello «stato che rappresenta e media il carisma», ossia dell'«*estasi*»[55]. Invece «l'uomo ordinario», il «"profano" nel senso magico del concetto», può partecipare solo occasionalmente a questo stato nell'«ebbrezza» dell'«*orgia*, quale forma originaria di comunione religiosa»[56]. E tuttavia la conduzione dell'orgia necessita pur sempre della «prassi professionale» dello stregone che, per provocarla, fa uso di strumenti specifici (bevande alcoliche, tabacco, narcotici, musica) il cui giusto impiego è «il secondo oggetto importante» della sua «arte […], la quale quasi ovunque tende a tradursi in una dottrina segreta»[57].

Weber torna anche sulla progressiva razionalizzazione della sfera dell'agire magico concepito già nella sua originaria consistenza come forma di agire soggettivamente *zweckrational*, e sottolinea nuovamente – come nel saggio sul senso dell'"avalutatività" – che il progredire in questione, essendo retto da una propria logica immanente, è ben lungi dal procedere *a priori* verso una convergenza con forme di agire anche tecnicamente corrette rispetto allo scopo, e accentua anzi in molti casi (anche se non sempre) la distanza da queste ultime. A tale proposito, rielaborando in una prospettiva idealtipica le catego-

[53] M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, cit., pp. 121-122; trad. it. cit., p. 4 (il primo e il secondo corsivo sono miei).
[54] Ivi, p. 124; trad. it. cit., p. 6 (il corsivo è mio).
[55] *Ibid.* (il primo corsivo è mio).
[56] *Ibid.*
[57] Ivi, p. 124; trad. it. cit., pp. 6-7.

rie di "animismo" e di "preanimismo" impiegate dall'antropologia culturale britannica a cavaliere tra Otto e Novecento[58], Weber afferma che nell'ambito dell'agire magico «i passaggi dal naturalismo preanimistico» delle origini «al simbolismo», pur essendo «senz'altro fluidi»[59], sono tuttavia nel loro fluire caratterizzati da uno «sviluppo del pensiero» che si basa sulle «esperienze degli stati orgiastici» (quali si configurano nel contesto della conduzione professionale dell'orgia da parte dello stregone) e «si compie innanzitutto nella rappresentazione dell'"anima" come di un'essenza distinta dal corpo, che è presente dietro, presso o all'interno degli oggetti naturali in modo simile a quello in cui nel corpo umano si nasconde qualcosa che lo abbandona nel sogno, nel deliquio e nell'estasi, nella morte»[60]. Già nelle prime fasi di questo processo mentale di astrazione – che conduce a rappresentarsi una serie di fenomeni e di eventi come l'opera di anime, demoni e dei e le relazioni con questi ultimi come «il regno dell'*agire "religioso"*»[61] – «le potenze "sovrasensibili" che possono intervenire nei destini degli uomini sono in linea di principio concepite come un uomo che può intervenire sul corso del mondo che lo circonda»[62]. Qui non importa tanto che le anime, i demoni e gli dei in questione siano rappresentati come entità stabili o instabili, impersonali o personali. Weber evidenzia piuttosto che sullo sfondo di tali rappresentazioni, l'agire magico dello stregone carismatico non consiste più in una semplice manipolazione diretta e, in questo senso, rigorosamente naturalistica, bensì tende gradualmente a

[58] Cfr. ivi, p. 123 e p. 125; trad. it. cit., p. 5 e p. 7. In *Primitive Culture* (1871), muovendo da una concezione della religione e della sua storia di tipo evoluzionistico, Edward Burnett Tylor aveva individuato lo stadio aurorale di questa evoluzione nell'"animismo" o "animatismo", ossia nella credenza da parte dei primitivi dell'esistenza di un'"anima" invisibile capace di agire sul mondo visibile, credenza che egli interpretava come un primo tentativo di chiarire l'origine e il decorso di eventi di natura enigmatica e inquietante da parte d'una «*crude philosophy*» o d'una «*savage theology*». Un allievo di Tylor, Robert Ranulph Marett, che fu anche il suo successore a Oxford, aveva invece individuato la scaturigine prima dell'esperienza religiosa nel sentimento di timore per la potenza imprevedibile di alcuni fenomeni naturali, collocandola dunque in una dimensione patica sia logicamente che cronologicamente presupposta al sorgere della rappresentazione delle "anime". In una conferenza del 1899, intitolata *Pre-animistic Religion* – pubblicata in prima edizione nella rivista «Folk-lore» nel 1900 e poi riedita come saggio di apertura nel volume *The Threshold of Religion* (1909) – Marett aveva dunque definito lo stadio aurorale dell'evoluzione della religione come "preanimismo" o "preanimatismo". Su Marett cfr. T. Tabacchino, *Per una interpretazione non intellettualistica della religione primitiva: il "preanimismo" di Robert Ranulph Marett*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. CXX, 2010, pp. 179-198.

[59] M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, cit., p. 131; trad. it. cit., p. 13. Il senso dei termini «naturalismo» e «simbolismo» qui adoperati da Weber risulterà più chiaro in seguito.

[60] Ivi, pp. 124-125; trad. it. cit., p. 7. Su questo tema una fonte importante di Weber è certamente E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen* (1890-1894), 2 Bände, Freiburg i. B. - Leipzig - Tübingen, Mohr, 1898[2].

[61] M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, cit., pp. 126-127; trad. it. cit., p. 8.

[62] Ivi, p. 125; trad. it. cit., p. 7.

configurarsi come un operare simbolico, l'unico in grado di non arrestarsi alla superficie, ossia di incidere su ciò che sta dietro, presso o all'interno dei fenomeni sensibili e che presiede al loro decorso. Si può ad esempio assistere alla «sostituzione di metodi terapeutici empirici spesso abbastanza sviluppati (che certo dal punto di vista del simbolismo e della dottrina della ossessione animistica erano soltanto una cura dei sintomi) con un metodo *razionale*, dal punto di vista di queste concezioni, di terapia esorcistica o simbolico-omeopatica, che a quelli si rapportava nello stesso modo in cui l'astrologia, nata dalle stesse radici, si rapportava al calcolo empirico del calendario»[63].

Weber evidenzia anche come un agire magico-simbolico fortemente razionalizzato operi in genere nella direzione di una rigorosa – e spesso "irrazionale" – stereotipizzazione tradizionalistica dei contenuti culturali (tecnici, estetici, economici o di ogni altro tipo)[64]. «Sempre più cose e fenomeni – egli

[63] Ivi, p. 131; trad. it. cit., p. 13 (il corsivo è mio).

[64] Significativo, a questo proposito, quanto Weber scrive circa le pratiche funerarie, facendo in particolare riferimento al sistema religioso cinese e, più specificamente, alle indagini di J. J. M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspects, Manners, Customs and Social Institutions Connected therewith*, Vol. II, Book I: *Disposal of the Dead*, Part III: *The Grave* (First Half), Brill, Leyden, 1894. «Accanto all'angoscia immediatamente fisica davanti alla fisicità del cadavere – che gli animali stessi provano –, che era così spesso decisiva per le forme di sepoltura (posizione rannicchiata, cremazione), è dapprima subentrata la concezione che si debba rendere innocua l'anima del morto, ossia scacciarla via o rimandarla nella tomba, procacciandole qui un'esistenza tollerabile, o stornarne l'invidia per i possessi dei viventi, oppure, infine, assicurarsi la sua benevolenza per vivere in pace con lei. Tra le modalità, più volte mutate, di stregoneria relativa ai defunti, la conseguenza di maggiore portata sotto il profilo economico fu ingenerata dall'idea che l'intero tesoro personale del defunto dovesse seguirlo nella tomba, idea che si indebolisce via via, riducendosi all'esigenza di evitare per un certo periodo successivo alla morte di avere contatti con i beni del defunto, e spesso perfino di godere dei propri, per non destare la sua invidia. Le prescrizioni cinesi relative al lutto mantengono ancora integralmente questo senso, con le sue conseguenze altrettanto *irrazionali* [dal punto di vista della loro correttezza tecnico-oggettiva] sul piano economico e politico (lì anche l'assunzione di un ufficio veniva considerata un bene – prebenda – da evitare durante il periodo di lutto)» (ivi, pp. 127-128; trad. it. cit., p. 10; il corsivo è mio). Tuttavia Weber nota anche come l'agire magico simbolico, senza derogare alla propria logica, sia in grado di mettere in campo strumenti che attenuano il contrasto tra la necessità di placare e di ingraziarsi le anime dei defunti e la cogenza delle esigenze economiche e d'altro tipo dei viventi. «Se il defunto è avvicinabile solo mediante azioni simboliche e il dio si esprime solo per simboli, allora questi può anche essere accontentato mediante simboli piuttosto che mediante realtà. Pani di proposizione, rappresentazioni attraverso fantocci delle donne e della servitù subentrano al posto del sacrificio vero e proprio: la carta moneta più antica non serviva a pagare i viventi, ma i morti [a tali "imitazioni" degli oggetti reali in legno, paglia, carta ecc. fa riferimento de Groot nello studio prima citato, sottolineando in particolare come sul rogo sacrificale fossero bruciate grandi quantità di lingotti d'argento cartacei che imitavano i lingotti d'argento veri, ossia la valuta più pregiata adoperata in Cina]» (ivi, p. 129; trad. it. cit., p. 11). – A proposito di queste considerazioni weberiane mi sia concesso segnalare che in *Empress Dowager Cixi* (2013) – la biografia dell'imperatrice vedova che dal 1861 al 1908 resse in vario modo le redini dell'impero cinese avviandolo tra mille cautele e resistenze sulla strada della modernizzazione – la storica Jung Chang mostra come le credenze magico-animistiche assai radicate nella religiosità popolare e in quella dell'imperatrice stessa abbiano molto ritardato l'avvio della costruzione della rete ferroviaria nazionale. «Il progetto di maggiore impatto che Cixi non varò nel 1875 né negli anni seguenti [ma solo nell'agosto del 1889] fu la ferrovia. Interferiva con una serie di convinzioni

difatti scrive –, al di là della loro intrinseca efficacia reale o presunta, si caricano di ulteriori "significatività" e attraverso un agire significativo si cerca di ottenere effetti reali. Già ogni comportamento puramente magico in senso naturalistico, sperimentato come efficace, viene rigorosamente ripetuto nella forma ormai collaudata. Ciò si estende all'intero territorio delle significatività simboliche. La minima deviazione da quanto sperimentato può renderle inefficaci. Tutte le sfere dell'attività umana vengono chiamate in causa in questo cerchio incantato simbolistico»[65]. E poco dopo aggiunge: «Il primo e fondamentale intervento della cerchia di rappresentazioni "religiose" sulla condotta di vita e sull'economia agisce […] in generale in senso *stereotipizzante*. Ogni variazione di un costume, che in qualche maniera si compie sotto la protezione di potenze soprasensibili, può toccare gli interessi di spiriti e dei. Alle insi-

affini alla religione. Le numerose tombe ancestrali disseminate per il Paese, costruite amorevolmente dalle famiglie secondo le regole del *feng-shui* [l'antica arte geomantica taoista], non si potevano ricollocare altrove. Né si sarebbe potuto lasciarle dov'erano, se si fossero trovate vicine a una linea ferroviaria: la gente credeva che le anime dei defunti sarebbero state disturbate dal rombo dei treni. Cixi era perfettamente convinta che le tombe fossero sacrosante» (J. Chang, *L'imperatrice Cixi. La concubina che accompagnò la Cina nella modernità*, trad. it. a cura di E. Valdré, Milano, TEA, 2017, p. 153). Quando nel 1876, i mercanti britannici costruirono a loro spese una linea ferroviaria (la prima che entrò in funzione in Cina), la quale era lunga 20 chilometri e collegava Shanghai a un suo porto esterno (Wusong), l'impresa diede luogo a una serie di rivolte da parte della popolazione che spinsero l'imperatrice a comprare la ferrovia e farla smontare. Si tentò di rimontarla a Taiwan, essendo l'isola meno densamente popolata e la sua popolazione legata alle tombe degli avi da sentimenti religiosi meno intensi di quelli dei cinesi continentali. Risultò però impossibile adattare la linea ferroviaria alla configurazione geografica dell'isola. Essa fu dunque ritrasportata nel continente e rimontata a Kaiping, su un'area relativamente spoglia nella quale era presente un'esigua quantità di tombe. Tuttavia anche «dopo la posa della linea di Kaiping, lunga 10 chilometri, fu espressa una certa preoccupazione per le poche anime dei defunti delle vicinanze, che potevano esserne disturbate. Il treno fu dunque fatto trainare da cavalli, che poi, con cautela, vennero sostituiti da una locomotiva, costruita sul posto […] e battezzata "il Razzo della Cina". L'opposizione fu intermittente e, infine, cessò» (ivi, p. 154). Del resto Weber stesso scrive che «ogni razionalità economica naufraga al cospetto dell'opposizione degli spiriti: non c'è costruzione di strade ferrate o fabbriche che non vi entri in conflitto a ogni piè sospinto», e cita come esempio il «potere incrollabile» del «*feng-shui*», la «dottrina tecnica» dei «cosiddetti sacerdoti taoisti» (M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, cit., pp. 163-164; trad. it. cit., p. 48); ma al contempo egli rileva che, «come il *feng-shui* in Cina, così anche il tabù di casta in India viene lentamente ma inesorabilmente reso illusorio dal mero dato di fatto del traffico ferroviario che si stava affermando» (ivi, p. 172; trad. it. cit., p. 57).

[65] Ivi, p. 129; trad. it. cit., pp. 11-12. «Per questo – prosegue Weber – anche all'interno delle religioni *razionalizzate* [che in questo caso significa all'interno di religioni nel complesso molto distanti dalla pura religiosità magica e dai mezzi specifici che essa mette in campo per agire in maniera soggettivamente razionale rispetto allo scopo] i più grandi contrasti tra concezioni puramente dogmatiche vengono più agevolmente tollerati rispetto a innovazioni del simbolismo che potrebbero compromettere l'effetto magico dell'azione, oppure – la concezione prodotta ex novo dal simbolismo – destare l'ira del dio o dell'anima dell'antenato. Questioni come quella se il segno della croce sia da farsi con due o tre dita furono la ragione essenziale dello scisma della Chiesa russa nel XVII secolo [Weber fa riferimento al *Raskol*, la divisione che si produsse nell'ambito della chiesa ortodossa nella seconda metà del 1600 dopo la riforma del patriarca Nicone, fautore dell'adeguamento dei libri liturgici e dei servizi divini al canone greco e slavo antico. Essa prevedeva, tra le altre cose, la necessità di farsi il segno della croce con tre dita]» (ivi, pp. 129-130; trad. it. cit., p. 12; il corsivo è mio).

curezze e alle inibizioni naturali connesse a ogni novità, la religione aggiunge così impedimenti poderosi: il sacro è ciò che è specificamente immutabile»[66]. Sicché il carisma personale dello stregone (la primissima manifestazione della forza del carisma religioso) e il processo di razionalizzazione immanente al quale la religiosità magica (come sfera di agire soggettivamente *zweckrational*) è sottoposta retroagiscono sulle diverse sfere della prassi umana costruendo come suo orizzonte un mondo incantato e vidimando con forza l'autorità dell'eterno ieri. La loro incidenza è dunque tipicamente diversa e per certi versi opposta a quella rivoluzionaria e dirompente del carisma personale del profeta e delle direttrici immanenti di razionalizzazione della religiosità profetica. Difatti, quest'ultima compie con decisione un primo passo nella direzione del disincantamento del mondo e produce gradualmente forme anche molto sublimate di agire *wertrational* le quali, se non spingono al rifiuto del mondo o alla fuga dal mondo, se cioè assumono il mondo come l'orizzonte entro il quale debbono confermarsi, possono rappresentare un incubatore certamente "irrazionale" (dal punto di vista di un agire strettamente *zweckrational*) ma non per questo meno rilevante per la diffusione di modi di agire tecnicamente corretti rispetto allo scopo[67].

[66] Ivi, p. 131; trad. it. cit., p. 13.
[67] Cfr. *supra*, nota 15.

Situazione spirituale, esistenza e razionalità in Karl Jaspers

Domenico Conte

1. La *Situazione spirituale del tempo* di Karl Jaspers esce nel 1931, «al muro del tempo». Nello stesso anno appare *L'uomo e la tecnica* di Spengler, l'anno successivo vedrà la luce *L'Operaio* di Jünger. Molto sembra come sospeso, si trattiene il respiro, il presente è gravido di un indecifrabile futuro, la sensazione è quella di muoversi su di un difficile crinale. «La profonda cesura che oggi minaccia la vita, separa non solo due generazioni, non solo due epoche, ma annuncia la fine di contesti millenari»[1].

2. Quindici anni più tardi, nel 1946, non più «al muro del tempo» ma all'indomani della «catastrofe tedesca», Jaspers ripubblicava, lasciandola inalterata, la *Geistige Situation der Zeit.* Nel farlo, avvertiva però la necessità di aggiungervi una breve nota, collocata in fondo al volume, in una posizione non appariscente. Vale la pena di riprenderla, in apertura del nostro discorso:

> Questo libro è stato scritto nel 1930. Allora non sapevo quasi nulla del nazionalsozialismo, qualcosa di più sapevo invece del fascismo. Soddisfatto d'aver portato allora a termine la stesura del manoscritto, in occasione delle elezioni del settembre del 1930 fui sorpreso e spaventato da quel primo successo dei nazionalsocialisti. Il manoscritto restò inedito ancora per un anno, poiché non volevo che fosse pubblicato senza che lo fosse anche la mia *Filosofia*, che uscì in tre volumi nel 1931, poche settimane dopo questo scritto. Per la chiarificazione dell'epoca questo libro fa uso di fatti di quegli anni. In certe pagine esso appare legato al clima di quegli anni. Ma nell'insieme della sua posizione filosofica e delle prospettive mondiali che delinea, il libro mi pare valido oggi come ieri, nonostante tutto quel che è intanto avvenuto nel periodo compreso fra la sua prima pubblicazione e questa ristampa[2].

[1] E. Jünger, *L'Operaio. Dominio e forma*, edizione italiana a cura di Q. Principe, Parma, Guanda, 1991, p. 182.

[2] K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, trad. it. di N. Di Domenico, con una Introduzione di A. Rigobello, Roma, Jouvence, 1982, p. 242. L'edizione tedesca su cui mi baso è K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, de Gruyter, 1998, che è un'anastatica della prima edizione del 1931. Ricordo che *Die geistige Situation der Zeit* non è tra i testi finora ripubblicati nella *Karl-Jaspers-Gesamtausgabe*, il grande progetto in corso di realizzazione solo da pochi anni (soltanto dal 2016, potrà legittimamente sorprendere), presso l'editore Schwabe di Basilea per

Le preoccupazioni di Jaspers sono evidenti. Tra testo e sottotesto il filosofo di Oldenburg vuole dire: dopo la lettura del libro che ho scelto di ripubblicare invariato, non venite a seccarmi con questioni importune, magari ventilando una possibile vicinanza di talune delle mie posizioni con movimenti politici di cui io non potevo sapere nulla (il che sarà, tuttavia, puntualmente fatto: si pensi, per fare due esempi illustri, a Lukács e Gadamer). La mia analisi resta valida, malgrado l'inaggirabile contiguità con i problemi del periodo storico all'interno del quale essa è nata e da cui si è sviluppata.

E, infatti, Jaspers parla di «clima», *Stimmung*, al quale il suo libro è legato (non solo «in certe pagine», per la verità). Ora, qual è questa *Stimmung*? Essa è senza dubbio una *Stimmung* da *Kulturkritik*, un'atmosfera, dunque, da «critica della cultura» e «critica della civiltà». Ma questo non basta. Bisogna infatti subito aggiungere che *La situazione spirituale del tempo*, libro *kulturkritisch* e di *Kulturkritik*, non è un libro fra i tanti di questa tendenza, ma è uno dei più importanti libri di «critica della cultura» che, nei primi decenni del Novecento, abbiano visto la luce in Germania, paese di *Kultukritik* per antonomasia. Dal che discende la sua posizione in parte eccentrica nella produzione *di* Jaspers e alquanto periferica nella letteratura *su* Jaspers[3].

Basta scorrere le pagine iniziali della *Situazione spirituale del tempo*, dedicate alla «Nascita della coscienza epocale», per capire qual è la tradizione culturale – o anticulturale, di critica culturale e di critica del progresso – dentro la quale Jaspers si inserisce o alla quale direttamente o indirettamente si richiama. Nella galleria appaiono, in posizione preminente, Kierkegaard e Nietzsche, gli autori prediletti di Jaspers al più tardi dalla *Psicologia della visioni del mondo* (1919). La «Kritik der Zeit» di Kierkegaard – scrive Jaspers – ha importanza decisiva: «la sua critica è qualcosa che per la prima volta

incarico dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg. Avverto ancora che, nel prosieguo, quando citerò dalla *Situazione spirituale del tempo*, indicherò sempre, fra parentesi quadre, utilizzando la sigla GSdZ, i luoghi dell'edizione tedesca (la citazione appena riportata nel testo sta a p. 194). Infine, segnalo che, per motivi diversi, apporterò modificazioni alla traduzione italiana, senza necessariamente indicarle.

[3] Cfr. E. Alessiato, *Considerazioni critiche su* Die geistige Situation der Zeit, in «Studi jaspersiani», I, 2013, pp. 323-340, che ha tra l'altro il pregio di essere, nella letteratura internazionale, uno dei non molti contributi dedicati monograficamente al libro qui al centro della nostra attenzione. Della stessa autrice si veda anche *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Napoli, Orthotes, 2012 (per *La situazione spirituale del tempo* cfr. pp. 83 sgg.). Dai contributi di Elena Alessiato si ricava anche la letteratura critica. Qualche pagina scritta di recente sulla *Situazione spirituale del tempo* si trova pure in C. Pasqualin, *Il fondamento "sovrapolitico" della politica. L'attualità della prospettiva jaspersiana*, in «Philosophical Readings», X.1, 2018, pp. 57-69. Fra i confronti "classici" col testo jaspersiano ricordo K. Löwith, *Die geistige Situation der Zeit*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart, Metzler 1984, pp. 19-31 e G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 495-532.

appare come una critica effettivamente del nostro tempo; è come se fosse stata scritta ieri»[4]. Pochi decenni più tardi, senza conoscere Kierkegaard, appare Nietzsche, che profetizza «l'avvento del nichilismo europeo»[5]. Jaspers cita quindi consenzientemente Niebuhr, che – notoriamente sconvolto dalle rivoluzioni del 1830 – vide avvicinarsi per la civiltà europea una decadenza pari a quella di Roma nel terzo secolo d.C. Poi Talleyrand, rimpiangente la «dolcezza del vivere» prima dell'89 (un rimpianto per certi aspetti forse comprensibile, ma a patto, beninteso, che si fosse vissuti come un pari di Francia). Quindi Toqueville coi suoi dubbi sulla democrazia, e poi ancora Burckhardt, stigmatizzante le prime avvisaglie dei processi di massificazione e di livellamento sociale. V'è posto nella galleria per Stendhal, che consigliava agli artisti di lasciar perdere la loro ormai attardata vocazione per trasformarsi invece in piantatori di zucchero e fabbricanti di porcellane (una prospettiva da *Zivilisation*, precorritrice di argomenti che saranno ripresi e sistemati definitivamente da Spengler, attento lettore di Stendhal). Compare nella rassegna persino il nostro conte di Cavour, di cui Jaspers ricorda una lettera del 1835, dove l'allora ancor giovane politico piemontese si mostrava preoccupato dall'avvento delle masse e della democrazia, rimpiangendo per contro il declino della nobiltà. Jaspers arriva poi con la sua rassegna *kulturkritisch* ai giorni più recenti, alla sua propria contemporaneità, citando Rathenau (*Zur Kritik der Zeit*, 1912) e, inevitabilmente, il *Tramonto* spengleriano (1918-1922), celeberrimo al tempo anche grazie all'ancora vicina burrasca dello *Spengler-Streit*.

Attraverso questi riferimenti Jaspers ricostruisce una tradizione *kulturkritisch* profondamente caratterizzata da sfiducia nelle dinamiche del mondo moderno e dalla conseguente diffusione di sentimenti di sconforto e di disagio. Egli utilizza questa tradizione come un ponte che salda insieme l'atmosfera del passato con quella del suo presente, della sua *situazione*. Oggi noi ci sentiamo – osserva Jaspers già nell'introduzione della *Situazione spirituale del tempo* – «come se il terreno ci franasse sotto i piedi»[6]. Ovunque penetra e si espande un senso di «impotenza», «che opprime»[7]. «Tutto è in crisi»[8].

[4] K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 38 [GSdZ, p. 12].
[5] *Ibid.* [GSdZ, p. 12].
[6] Ivi, p. 31 [GSdZ, p. 6].
[7] Ivi, p. 32 [GSdZ, p. 7].
[8] Ivi, p. 107 [GSdZ, p. 73].

3. Questa è la *Kulturkritik*. Tuttavia la *Geistige Situation der Zeit* non si esaurisce in questo elemento, pur fondamentale. Ad esso se ne aggiunge infatti un secondo, egualmente importante, che caratterizza fortemente il testo in questione. Ci riferiamo all'inserimento, nel tessuto di un testo profondamente *kulturkritisch*, della terminologia e delle suggestioni della *Existenzphilosophie*, in Jaspers già nettamente percepibili dalla *Psicologia delle visioni del mondo*, ma ormai rafforzatesi e fortificatesi sino al punto da occupare il proscenio. *Kulturkritik* ed *Existenzphilosophie*, dunque, riunite e organicamente saldate insieme in un testo di grande forza, compattezza e incisività.

Jaspers si proietta nella terminologia esistenzialistica, che contribuisce ad ampliare e attualizzare, rendendola feconda per l'analisi del tempo, il *suo* tempo, che sta «al muro del tempo». Si parte dalla contrapposizione fra «essere» e «esserci» (*Sein-Dasein*), cui si affianca il *Selbstsein*, l'«esser sé», che è l'obiettivo che deve raggiungere il *Dasein* per affrancarsi dall'inautenticità e giungere alla propria autentica realizzazione. V'è la «chiarificazione» (*Erhellung*). Tuttavia incombe la «paura», *Angst*. Non può mancare il «nulla», il «niente» (*das Nichts*), minaccioso e agghiacciante nella sua potenza nientificante, nella sua forza risucchiatrice in una terribile zona non-umana, come un buco nero. Quindi l'«attimo» (*Augenblick*), dentro cui si prende, come in uno stacco e in un salto, la «decisione» (*Entscheidung*), che è *Entweder-Oder,* ovvero l'alternativa esistenziale delle «situazioni-limite» (*Grenzsituationen*), radicali, non compromissorie, non sintetiche, non "dialettiche". V'è infine, e in posizione dominante, vero punto di saldatura fra *Kulturkritik* ed *Existenzphilosophie*, l'«apparato» (*Apparat*), una parola che Jaspers declina preferibilmente al femminile, ricavandone un termine piuttosto insolito e raro in tedesco, ma estremamente efficace: *Apparatur.* L'uomo – scrive Jaspers – ha trasformato il mondo «in una rete della sua *Apparatur*»[9].

È soprattutto sui composti di *Dasein* che Jaspers si sbizzarrisce. V'è il *Massendasein*, l'«esserci delle masse» (la *Situazione* è tutta percorsa dalla polemica contro l'avvento delle *masse*, distruttrici dell'*individualità*). Il *Dasein* viene «messo in ordine», «ordinato»: ecco quindi la *Daseinsordnung*, l'«ordinamento dell'esserci», cui si aggiunge la *Daseinsordnung der Menschenmassen*, cioè l'«ordinamento dell'esserci delle masse umane». Ma l'«esserci», che è «esserci di massa», dentro il quale ondeggiano e si agitano fameliche le masse, va «rifornito» e «approvvigionato» (*Fürsorge*). Abbiamo allora la *Daseinsfürsorge,* il

[9] Ivi, p. 48 [GSdZ, p. 22].

«rifornimento (o approvvigionamento) dell'esserci». Le masse – scrive Jaspers – non sono altro che rotelle nel *Leistungsapparat*, l'«apparato di prestazione». A compenso di ciò «noi siamo però riforniti [*versorgt*] in una misura sconosciuta alle masse del passato»[10].

Nella dimensione del *Dasein* circola e domina – vi abbiamo già accennato – la «paura», *Angst*, che è *Lebensangst*, «paura di vita». «L'uomo si sente minacciato», scrive Jaspers. «Una paura di vita quale mai forse si conobbe – egli aggiunge – accompagna in modo inquietante l'uomo moderno»[11]. L'uomo moderno, dunque, «ha paura», «la paura si getta su tutto»[12] e questa paura di vita precipita sul «corpo», con la conseguenza di un «senso crescente di insicurezza vitale», da cui a sua volta discende la pretesa di ricevere un'assistenza medica che andrebbe ben al di là di ciò che sarebbe sensato dal punto di vista medico-scientifico[13]. È un medico a parlare, come si sa.

4. Nello spazio ritagliato dall'azione congiunta di *Kulturkritik* e *Existenzphilosophie* Jaspers conduce, all'inizio degli anni Trenta, la sua analisi della «situazione spirituale del tempo», ancora oggi, per non pochi aspetti, decisamente e sorprendentemente attuale, seppur palesemente segnata da un'ideologia conservatrice ed elitistica, "aristocratica".

Il mondo moderno analizzato da Jaspers attraverso strumenti *kulturkrisch* ed *existenzphilosophisch* è sconfortante, vi domina l'*inautenticità*. Questa inautenticità del vivere, che significa rimanere prigionieri del *Dasein* senza riuscire a fare il salto verso il *Selbstsein*, a meno di non condurre la «vita filosofica», trova espressione in un peggioramento complessivo dei rapporti indotti dalla società di massa. La tensione spirituale si allenta, lo Spirito – si potrebbe dire – decade ad Antispirito.

In questo processo complessivamente degenerativo vanno inseriti per Jaspers tutta una serie di elementi che oggi potremmo rubricare sotto il termine di «globalizzazione» (nella sua accezione negativa, *livellatrice*):

> Con l'unificazione del pianeta è iniziato un processo di *livellamento* che si osserva con orrore. Ciò che oggi diviene comune a tutti è caratterizzato dalla superficialità, da inutilità e indifferenza. Si vuole questo livellamento come se esso portasse all'unificazione dell'umanità. Nelle piantagioni dei tropici come nei villaggi di pescatori del nord si vedono i film delle metropoli.

[10] Ivi, p. 60 [GSdZ, p. 32].
[11] Ivi, p. 89 [GSdZ, p. 55].
[12] Ivi, p. 87 [GSdZ, p. 56].
[13] *Ibid.* [GSdZ, p. 56].

> Ovunque ci si veste nello stesso modo. Le medesime maniere, gli stessi balli, gli stessi sport, identici slogan espressi in un pasticcio linguistico in cui si combinano insieme illuminismo, positivismo anglosassone e tradizione teologica si diffondono sul globo terrestre. Nei congressi mondiali si favorisce questo livellamento, quando, invece di entrare nell'autentica comunicazione di ciò che è eterogeneo, ci si vuole accordare intorno agli elementi comuni della religione e della concezione del mondo. Le razze si mescolano. Le civiltà storiche si staccano dalle loro radici e si precipitano nel mondo tecnico-economico e in una vuota intellettualità[14].

Karl Jaspers parla di un processo generale di *trivializzazione* e di *brutalizzazione*, che invade tutte le sfere della vita. *Trivialisierung und Brutalisierung von allem*[15]: una formula dotata purtroppo per noi, uomini sbalzati in un nuovo millennio, di validità profetica.

Per Jaspers, l'uomo come *Dasein* non cerca altro, nella situazione spirituale (in realtà antispirituale) della nostra epoca che godimenti, godimenti a buon mercato: questa è la «trivialità del godimento»[16]. E a noi, cent'anni o poco meno dopo la *Situazione spirituale del tempo*, basta accendere la televisione per averne continuamente testimonianza, anche in fenomeni di piccola e modesta *portata* (il termine non è scelto a caso), che però tanto piccoli non sono, perché sono comunque uno specchio della nostra società o della società in cui noi viviamo: i cuochi come nuove star e nuovi eroi, «stellati», i *gourmets*, gli aspiranti cuochi messi in fila in grembiule e rimproverati come scolaretti deficienti delle elementari, tremebondi dinanzi al nuovo maestro, lo «chef»; e poi gli intingoli, i ghiottoni, le pizze, i festival delle pizze a occupare e ingolfare i lungomari delle nostre città, ridotte al rango di friggitorie all'aperto… E ancora gli alberghi e i *bed and breakfast*, col corredo delle *recensioni*, la moda e mania delle recensioni, non più ai libri ma ai cibi ingurgitati, «impiattati», o alle camere con vista o prive di vista, triste surrogato d'un'opinione pubblica fatta di consumatori e di turisti.

La trivialità trova per Jaspers una particolare manifestazione nella sfera dei rapporti fra i sessi, dove amore e matrimonio sono esposti, ancora una volta, a un processo di degenerazione. All'«esclusività nell'amore sessuale»[17], alla «fedeltà» e alla «severità nell'erotica»[18] subentrano così promiscuità, infedeltà, omosessualità, ovvero «il raffinamento e la brutalizzazione dell'eros»[19]. Il

[14] Ivi, p. 107 [GSdZ, p. 74].
[15] Ivi, p. 155 [GSdZ, p. 116].
[16] Ivi, p. 73 [GSdZ, p. 43].
[17] Ivi, p. 220 [GSdZ, p. 174].
[18] *Ibid.* [GSdZ, p. 174].
[19] Ivi, p. 73 [GSdZ, p. 44].

matrimonio entra in crisi «a causa dell'emancipazione delle donne economicamente indipendenti». A ciò si collega, secondo Jaspers, «l'enorme offerta di donne non sposate per la soddisfazione del sesso di massa»[20].

Non si può non osservare come la sfera erotica sia una di quelle dove il conservatorismo di Jaspers – insieme con le evidenti difficoltà, forse anche personali, con la materia scottante – si manifesta con particolare evidenza: si pensi alla sua concezione dell'amore «metafisico», necessariamente per un solo individuo e, per questo individuo, per tutta la vita e dentro un regime sessuale dietetico. L'«amore come matrimonio» dovrebbe sgorgare per Jaspers da una sua «origine esistenziale», da cui a sua volta dovrebbe discendere «l'assolutezza di una fedeltà decisiva per la vita». Solo molto raramente tale «assolutezza» dischiuderebbe le porte alla «felicità erotica», «forse solo per attimi»[21].

5. Per lo Jaspers che riflette sull'assetto della società contemporanea all'inizio degli anni Trenta tutte le sfere della vita sono dunque in crisi, deteriorate e decadute in conseguenza dell'avvento della società di massa. Tra queste sfere non può mancare la politica, cui Jaspers dedica anzi particolare attenzione. Ma se nella *Situazione spirituale del tempo* Jaspers dedica particolare attenzione alla *politica*, sarà allora bene che chi si fa oggi studioso di Jaspers e del suo libro del '31 dedichi a sua volta particolare attenzione proprio alla *politica di Jaspers*. Anche perché è da qui, dalla politica, da questa sfera e da questa regione, che emergono con più forza taluni degli elementi che legano in determinati modi la *Situazione spirituale del tempo* al proprio tempo, come peraltro accennato da Jaspers stesso – lo si è visto. Così facendo si incontrerà qualche sorpresa.

L'analisi può partire dal rapporto fra masse e democrazia. «Il problema politico fondamentale del nostro tempo, di rilevanza storico-universale, è – scrive Jaspers – *se le masse possano essere democratizzate*»[22]. Il filosofo di Oldenburg è scettico. Certo, egli nota che «la struttura politica dell'apparato di prestazione diviene necessariamente, in una qualche forma, democrazia»[23]. Ma l'inserimento delle masse in strutture politiche democratiche ha, per lui, un aspetto sostanzialmente strumentale agli interessi dei detentori del potere o di chi aspira al potere. Tuttavia il punto non è solo quello della strumenta-

[20] Ivi, p. 84 [GSdZ, p. 54].
[21] *Ibid*. [GSdZ, p. 54].
[22] Ivi, p. 127 [GSdZ, p. 92].
[23] Ivi, p. 61 [GSdZ, p. 33].

lizzazione delle masse, poiché il fatto di vivere in una società di massa, in un «ordinamento di massa dell'esserci», per stare alla terminologia jaspersiana, pone delle condizioni di fondo che necessariamente influenzano anche chi *conduce* le masse.

Jaspers afferma che «le masse sono messe in movimento solo attraverso capi che dicono loro ciò che esse vogliono; sono le minoranze che fanno la storia»[24]. La frase è decisiva. Conviene che l'analisi critica, perlomeno in un primo momento, tenga distinti *capi* e *minoranze*. La citazione appena riportata sta nel paragrafo che si intitola «Nobiltà e politica». Forse Jaspers, nel suo aristocraticismo, si fa paladino dell'idea di nobiltà? Il contesto è complesso. La *nobiltà*, che può essere anche nobiltà di sangue, non lo è però necessariamente. Tuttavia, sia che si tratti di nobiltà di sangue, sia che si tratti di altre tipologie di minoranze «attive» (per dirla con Toynbee) e di gruppi dirigenti, l'atteggiamento di Jaspers, pur "aristocratico", è oltremodo dubbioso rispetto al loro grado di riuscita nell'età delle masse:

> Può pertanto porsi la questione del modo in cui una minoranza, sfruttando il momentaneo consenso delle masse, possa impadronirsi del potere, per continuare a detenerlo, anche senza consenso, per improntare l'uomo di massa, che non è esser-sé e non sa quel che vuole. Minoranze esclusive, consapevoli della loro nobiltà, possono associarsi per conquistare il potere statale sotto il nome di "avanguardia", di "più progrediti", di "più energici", di "seguaci di un capo" o facendo valere il privilegio ereditario e storico del sangue. Esse si formano in maniera analoga alle antiche sette: selezione dura, alte pretese, controlli severi. Esse si sentono come élite, e come tale cercano di conservarsi anche dopo la conquista del potere formando dei giovani che possano garantire la continuità. Tuttavia, benché in origine la forza dell'esser-sé e la nobiltà dell'uomo possano aver giocato un ruolo, che continua a manifestarsi negli individui decisivi, nel loro insieme esse si trasformano ben presto in una massa in quanto minoranza, per nulla aristocratica. Nell'epoca caratterizzata dalle masse non ci si deve aspettare che la nobiltà dell'esser-uomo si manifesti in una minoranza dominante[25].

Anche nelle minoranze, pur altamente selezionate, si introducono quindi fenomeni tipici della massificazione, i quali, nell'impianto di Jaspers, si rivelano esiziali per l'emersione di personalità davvero creatrici. Per Jaspers, quindi, il problema non è quello della vivificazione e attualizzazione dell'idea storica e sociologica della nobiltà, verso la quale, anzi, nutre riserve sostanziali. Né egli è convinto delle effettive possibilità legate a minoranze di altro tipo che vogliano espressamente presentarsi come gruppi dirigenti legati a compiti direttamente politici. Il filosofo di Oldenburg inclina invece verso una diversa

[24] Ivi, p. 225 [GSdZ, p. 179].
[25] Ivi, pp. 225-226 [GSdZ, p. 180].

idea di nobiltà, una nobiltà non sociologica o classistica, bensì una nobiltà dell'«esser-uomo», una nobiltà *esistenziale*. Il brano seguente, che, centrando l'analisi sull'idea di nobiltà, distingue fra un concetto ancora tradizionale di nobiltà da un lato e, dall'altro, un concetto di nobiltà ormai profondamente rinnovato nel senso dell'esistenzialismo, aiuta a chiarire i termini della questione:

> Benché l'aristocrazia, in senso sociologico, sia stata per un certo tempo uno dei fenomeni più grandiosi, essa finì col trasformarsi ben presto nel dominio di una minoranza che, *massa essa stessa*, ne esibì i tratti tipici: decisioni a maggioranza, odio contro tutti i singoli eccezionalmente dotati, rivendicazione dell'eguaglianza fra pari, spietato isolamento ed esclusione d'ogni particolarità che non fosse rappresentativa dell'insieme, persecuzione dei migliori. L'aristocrazia in quanto dominio *d'una massa minoritaria* si procura tutte le qualità distintive, accessibili a tutti gli appartenenti ad essa, come surrogati sociologici dell'*autentica nobiltà dell'esistenza umana*. Il fatto che essa abbia potuto più volte creare un mondo spirituale eccezionale è dipeso dalla sua origine da una autentica nobiltà e dalla continuità dell'autoeducazione[26].

Il problema della nobiltà e dei gruppi dirigenti viene pertanto posto da Jaspers in modo nuovo (o nuovo e vecchio nello stesso tempo). Perché se la nobiltà tradizionale è anch'essa *massa*, «massa minoritaria», com'egli scrive, ecco che, per il filosofo di Oldenburg, il problema della nobiltà *umana* consiste ormai «nel preservare l'influsso dei migliori, che sono i pochissimi»[27]. Ora, il concetto dei «migliori» è ben noto, anche nel linguaggio e nelle interpretazioni della storiografia. Si pensi, solo per fare un esempio, alla monumentale *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* di Otto Seeck: un'opera che molto influenzò Spengler e che, come ricostruito anche da Santo Mazzarino, individuava proprio nello sterminio dei «migliori» una delle cause principali della decadenza e della caduta dell'impero romano, a sua volta cifra della decadenza e del tramonto dell'Occidente[28].

Jaspers conosce evidentemente questa problematica, ampiamente diffusa, peraltro, nell'atmosfera culturale del suo tempo. Egli la declina tuttavia in modo rinnovato, ricorrendo non a caso alla prediletta terminologia esistenzialistica e parlando, quindi, dei migliori «nel senso della nobiltà del *Menschsein*», ovvero dell'«esser-uomo». Questi migliori dovranno unirsi in una «chiesa invisibile», un «corpus mysticum», un «regno degli spiriti», «una ano-

[26] Ivi, pp. 221-222 [GSdZ, p. 176]. I corsivi nel testo sono miei (DC).
[27] Ivi, p. 222 [GSdZ, p. 176].
[28] O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 voll., Stuttgart, Metzler, 1895-1920; S. Mazzarino, *La fine del mondo antico* (1959), Milano, Rizzoli, 1988.

nima catena di amici, della quale talora diviene visibile qua e là un anello, che si rende riconoscibile con le sue opere»[29]. Malgrado Jaspers non ami l'utopia, la proposta appare qui decisamente utopistica.

Jaspers svolge un discorso analogo in relazione ai capi, i *Führer*[30], che sono necessari, anzi necessarissimi per la politica, ma che stentano a emergere nelle condizioni della modernità. «L'importanza del singolo come capo non cessa sotto il dominio della massa nell'apparato; cambia però il metodo di selezione dei capi. I grandi uomini cedono il passo agli uomini efficienti»[31]. I capi si trasformano così in «funzionari», che sono funzionari delle masse e funzionari di massa in quanto «esecutori di ciò che deve trovare eco nella media della volontà di massa»[32]. Scocca inoltre l'ora di quelle figure che, con definizione bruciante, Jaspers etichetta come *Zufallsführer*, i «capi per caso»[33]. «Capi per caso»: un fenomeno di cui gli italiani di inizio millennio sanno qualcosa.

Le pagine sui «capi» vanno lette insieme con quelle che Jaspers dedica all'«eroe»[34]. Ne risulta del tutto confermata l'attenzione nutrita dal filosofo di Oldenburg per il tema del grande uomo e della personalità eccezionale, fuori della norma, "carismatica". Anche qui, però, le condizioni odierne non sono favorevoli:

> Oggi non si vedono eroi. Si evita persino la parola. Le decisioni storico-mondiali non stanno nelle mani di un singolo, che possa afferrarle e meditarle in solitudine per qualche tempo. La decisione è assoluta solo nel destino personale del singolo, mentre appare quasi sempre solo relativa nel destino dell'attuale gigantesco apparato. Se si tratta di virtuosismo e di audacia di vita e di messe in scena politiche, può essere soltanto il bisogno di ammirazione dell'anima di massa a crearsi i suoi eroi. In casi siffatti, v'è un individuo che per un attimo occupa il centro dell'attenzione. Ma non appena i riflettori si puntano su di un altro, egli viene rapidamente dimenticato.

Ma l'«eroe» cui Jaspers pur pensa, malgrado le condizioni avverse del mondo moderno, è, proprio nel mondo moderno, di tipo completamente diverso. Jaspers ha infatti in mente una figura che – aliena dal protagonismo, dal presenzialismo, dalle discussioni sterili e infinite, dall'urlare più forte degli altri – si distingua invece per l'attività «senza splendore, per opere senza gloria».

[29] K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 225 [GSdZ, p. 179].
[30] Si veda il paragrafo sul *Führertum*. Cfr. ivi, pp. 79 sgg. [GSdZ, pp. 48 sgg.].
[31] Ivi, p. 80 [GSdZ, p. 50].
[32] Ivi, p. 81 [GSdZ, p. 50].
[33] Ivi, p. 82 [GSdZ, p. 51].
[34] Si veda il paragrafo «L'uomo del presente». Cfr. ivi, pp. 204 sgg., da cui si traggono le citazioni che seguono, talvolta modificando la traduzione [GSdZ, pp. 159 sgg.].

L'eroe di Jaspers non si lascia «incantare» dalle aspettative della massa nei suoi confronti, procede in autonomia lungo la propria strada, ha il coraggio e l'ambizione dell'«isolamento». Soprattutto, rifiuta il ruolo del «profeta», agisce «nel nascondimento». «Egli non vuole seguaci bensì accompagnatori». Predilige l'«anonimità». Lui, l'eroe odierno, «non predice il futuro, ma dice ciò che è». «Ich sage, was ist»: osserviamo per parte nostra che questa era una delle frasi preferite di Max Weber. È quindi assai probabile che, delineando la figura dell'eroe, Karl Jaspers abbia pensato proprio al suo antico maestro.

Del resto, qualcosa dello spirito non irenico né pacifistico di Weber vibra nel paragrafo che, nella *Situazione spirituale del tempo*, Karl Jaspers dedica a «Guerra e pace». Le posizioni radicalmente pacifistiche, il pacifismo a oltranza, la pace «ad ogni costo», il grido «mai più guerre» trovano qui in Jaspers, infatti, un fiero oppositore. Gli abitanti di quello Stato che si rifiutasse rigorosamente e per sempre di combattere si troverebbero a «brancolare come ciechi», stretti fra l'essere «o annientati o resi schiavi»[35].

Certo, Jaspers non è un guerrafondaio. Egli considera ad esempio con pensosa e anche dolorosa partecipazione gli episodi di fraternizzazione fra truppe nemiche avvenuti nel corso della Prima guerra mondiale. Si mostra anche consapevole del fatto che la terribilità tecnica delle guerre del futuro potrebbero portare alla «fine dell'Europeo»[36]. Ciò non basta però a farlo deflettere dall'idea che, in determinate circostanze, le guerre siano non evitabili e assolutamente necessarie. Inoltre, non solo di circostanze si tratta, poiché, al di là di queste, Jaspers ritiene, più in generale, che l'istinto guerresco ed avventuroso rappresenti una *conditio sine qua non* dell'esistenza umana:

> Anche se fossero eliminate le possibili cause economiche della guerra, insieme con quelle regolabili da trattati, resta la questione se nell'uomo non ci sia qualcosa come un'oscura e cieca volontà di guerra: un impulso al cambiamento, via dalla quotidianità, dalla stabilità, una specie di volontà di morte come volontà di annientamento e di rinuncia a sé, un poco chiaro entusiasmo di formare un mondo nuovo o anche una cavalleresca voglia di combattere che non conosce la realtà[37].

La citazione è avvicinabile a quanto si legge in una pagina delle *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann, un autore che Jaspers conosceva e che tenne d'occhio anche per motivi personali[38]. È nel contesto di queste riflessioni

[35] Ivi, p. 121 [GSdZ, p. 86].
[36] *Ibid*. [GSdZ, p. 86].
[37] Ivi, p. 123 [GSdZ, p. 88].
[38] Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico* (1918), a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Milano, Adelphi,

che Jaspers pronuncia parole per certi aspetti estreme e anche sorprendenti, parole che dimostrano fino in fondo come la *Situazione spirituale del tempo* sia un libro davvero molto legato al suo tempo: chi riuscisse a trovare «la strada della difesa armata» (*Wehrhaftigkeit*) – egli infatti afferma – sarebbe «il creatore della sostanza umana che porta il futuro»[39]. Su di una linea non troppo dissimile, seppur con inclinazioni ancor più evidentemente patriottiche e germanocentriche, è quanto si legge alla fine del paragrafo sulla «Situazione dell'esser-sé». Profondamente ammirato dal comportamento di quei soldati tedeschi che, alla fine della Prima guerra mondiale, combatterono ancora tanto strenuamente da «proteggere anche all'ultimo istante il suolo della patria dalla distruzione, depositando così nella memoria dei tedeschi un sentimento di invincibilità», Jaspers arriva qui al punto da scorgere in ciò il simbolo delle potenzialità umane del presente e dell'avvenire: la prima manifestazione di un «esser-uomo» in grado di rivendicare i propri diritti «dinanzi al nulla nel tramonto»[40].

6. Notevole interesse rivestono anche le pagine della *Situazione spirituale del tempo* in cui Jaspers analizza i problemi della cultura. Si tratta rispettivamente della Parte III («Decadenza e possibilità dello spirito») e della Parte IV («Le concezioni odierne dell'esser-uomo») del volume, su cui è opportuno gettare uno sguardo.

Jaspers parte da una posizione decisamente *classicistica*, centrata sul nesso assai stretto fra *Bildung* e *Antike*, base dell'educazione umanistica e dell'umanesimo. Si tratta, evidentemente, di pagine che possono risultare di parti-

1997, p. 465: «L'uomo non considera la civilizzazione, il progresso e la sicurezza come il non plus ultra degli ideali; indubbiamente vive immortale in lui un elemento eroico-primitivo, una bramosia del terrificante di cui tutti gli strapazzi voluti e cercati e tutte le avventure di singole persone in tempi di pace, come le imprese alpinistiche, le spedizioni polari, la caccia alle belve, le audacie degli aviatori, non sono che assaggi e messaggi. […] A ogni modo, chi onora, ama e approva l'elemento umano deve augurarsi innanzi tutto che quell'elemento resti *completo*; non vorrà, tra le sue varianti, fare a meno di quella del *guerriero*, né permetterà che gli uomini si suddividano in mercanti e letterati – di cui certamente si comporrebbe la democrazia». Com'è noto, da giovane il figlio terzogenito di Thomas Mann, Golo, destinato, col tempo, a diventare un importante storico, si addottorò in filosofia proprio presso Jaspers, con una tesi su Hegel, cui però non fu attribuita la *summa cum laude*, del che ci si dispiacque nell'*entourage* manniano. Il cospicuo epistolario fra Jaspers e Golo Mann è pubblicato in K. Jaspers, *Korrespondenzen. Politik, Universität*, hrsg. von C. Dutt und E. Wolgast, Göttingen, Wallstein, 2016, pp. 316-400 (alle pp. 401-402 si legge lo scambio epistolare fra Jaspers e Thomas Mann all'indomani dell'"infortunio" con la tesi di dottorato di Golo). Le difficoltà di carattere più generale intercorse fra Jaspers e Thomas Mann, collegate soprattutto al tema della «colpa» della Germania, sono analizzate in F. Zeder, *Innere Emigration und Kollektivschuldthese. Eine späte Nachfrage zur "Kommunikationsverweigerung von Karl Jaspers und Thomas Mann*, in «Jahrbuch der Österreichishen Karl-Jaspers-Gesellschaft», 21, 2008, pp. 83-117.

[39] K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 124 [GSdZ, p. 90].

[40] Ivi, pp. 229-230 [GSdZ, pp. 183-184], con traduzione fortemente modificata.

colare interesse per chi – come noi nell'occasione odierna – si riunisce negli spazi di un Dipartimento di Studi Umanistici, erede, peraltro, di una gloriosa Facoltà di Lettere e Filosofia. I legami fra umanesimo, studi umanistici e *lettere* sono evidenti, così come lo sono quelli fra scienze della natura e *numeri*.

È necessario – afferma Jaspers – accordare una «preferenza» all'educazione umanistica:

> Se ci si chiede perché mai a questa strada debba essere accordata una tale preferenza, la risposta può essere solo storica, non potendosi basare su di una qualche finalità razionalmente convincente. L'antichità [*Antike*] ha di fatto fondato ciò che noi in Occidente possiamo essere in quanto uomini […]. Ogni grande slancio dell'esser-uomo [*Menschsein*] è avvenuto in Occidente attraverso un nuovo contatto e confronto con l'antichità. Quando questa è stata dimenticata, è subentrata la barbarie. Ciò che si stacca dal suo fondamento è destinato a ondeggiare nel vuoto; avverrà lo stesso per noi se perderemo l'antichità […]. Oggi questa cultura è, nel migliore dei casi, solo tollerata dalla volontà della massa. Il numero degli uomini per i quali essa ha ancora significato si restringe sempre di più[41].

Dentro quest'ampia cornice classicistica e umanistica Jaspers affronta in primo luogo i problemi delle arti e delle scienze. Non sorprenderà, alla luce di quanto sinora detto, che il panorama appaia preoccupante e oscuro. Sull'arte contemporanea i giudizi del filosofo di Oldenburg sono particolarmente severi, essa gli appare come un «caos». «La sua espressione sostanziale è il caos, riprodotto con bravura tecnica»[42]. Il Sedlmayr della *Perdita del centro*, *Verlust der Mitte* (1948)[43], non è lontano. «Le arti» – afferma ancora Jaspers con un'espressione estremamente incisiva – «appaiono oggi come frustate dall'esserci»[44].

Anche nelle scienze le cose non vanno bene. È vero, sia nelle scienze della natura sia nelle scienze dello spirito si sono raggiunti risultati «straordinari»[45]. Ciò nonostante è lecito parlare di «crisi delle scienze»[46] (Jaspers lo fa quindi qualche anno prima delle celebri conferenze di Husserl tra Praga e Vienna, nel 1935-36), poiché i risultati delle scienze stanno come isolati, senza il supporto essenziale di una *Weltanschauung*: essi sono «esatti» e soltanto «esatti»[47].

[41] Ivi, pp. 144-145 [GSdZ, p. 107].
[42] Ivi, p. 162 [GSdZ, p. 122].
[43] H. Sedlmayr, *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, trad. it. di M. Guarducci, Torino, Borla, 1967.
[44] K. Jaspers, *La condizione spirituale del tempo*, cit., p. 160 [GSdZ, p. 120: «Die Künste scheinen heute wie durch das Dasein gepeitscht»].
[45] Ivi, p. 164 [GSdZ, p. 124].
[46] *Ibid.* [GSdZ, p. 125].
[47] Ivi, p. 165 [GSdZ, p. 125]. La traduzione italiana smarrisce l'aggettivo «richtig» («esatto»), che dà, però, il tono alla frase citata.

Inoltre, nell'epoca delle masse si diffonde la «plebe scientifica»[48]. Purtroppo, ciò avviene anche nelle università:

> L'*esserci di massa nelle università* tende ad annientare la scienza in quanto scienza, che deve adeguarsi ad una massa che persegue esclusivamente i propri scopi pratici: diplomi e connesse abilitazioni. La ricerca viene sostenuta solo quando promette risultati utilizzabili praticamente. La scienza si riduce quindi all'oggettività razionale [*verstandesmäßig*] di ciò che può essere imparato. Invece dell'università [*Hochschule*], che vive nell'inquietudine spirituale del «sapere aude», abbiamo solo scuola [*Schule*]. I piani di studi obbligatori dispensano i singoli dal rischio connesso alla ricerca autonoma d'una propria strada. Se non si affronta il rischio della libertà non si dischiude neppure la possibilità d'un pensiero originale. Quel che resta, alla fine, è il virtuosismo della tecnica specialistica e, forse, una grande erudizione; il tipo di riferimento è l'erudito, non il ricercatore. Il fatto che si cominci a considerarli come la stessa cosa è un sintomo di questa decadenza[49].

«La vera scienza è aristocratica», afferma Jaspers apoditticamente[50]. È quindi sul piano dell'*aristocrazia*, beninteso, qui, non di sangue, che Jaspers declina il tema – che fu di Benedetto Croce e di Thomas Mann – della «nobiltà dello spirito», *Adel des Geistes*.

Al giudizio severo sulle scienze non sfugge la scienza storica, la *storiografia*, che noi seguiamo con particolare interesse:

> La vecchia polemica del metodo filologico e critico contro le totalizzazioni della filosofia della storia è sboccata nell'incapacità di illustrare la storia come interezza delle possibilità umane. L'ampliamento della scienza storica a millenni prima sconosciuti ha dato luogo a scoperte esteriori, ma non a una nuova appropriazione di umanità sostanziale. La desolazione di una validità solo generale sembra calare su tutto il passato[51].

L'obiettivo principale della polemica di Jaspers verso i risultati solo estrinseci della storiografia colpisce in modo particolarmente severo – ahinoi! – lo *storicismo*, o ciò che Jaspers ritiene essere lo storicismo. Lo storicismo è, per il filosofo di Oldenburg, una «falsa storicità», un «surrogato della vera cultura»:

> Ricordare in quanto mera *conoscenza* del passato non è altro che una collezione senza fine di nozioni antiquarie; ricordare in quanto *visione comprendente* dà realtà soltanto a immagini e forme del passato che stanno le une di fronte alle altre senza legami vincolanti[52].

In ciò si rifletterebbe il gusto senile di guardare alla storia e alla storia universale in atteggiamento puramente estetico, come a un grande spettacolo. A

[48] Ivi, p. 166 [GSdZ, p. 126].
[49] Ivi, p. 167 [GSdZ, p. 127].
[50] Ivi, p. 167 [GSdZ, p. 127: «Eigentliche Wissenschaft ist eine *aristokratische Angelegenheit*»].
[51] Ivi, p. 164 [GSdZ, p. 124].
[52] Ivi, pp. 149-150 [GSdZ, p. 111].

questa concezione riduttiva dello storicismo Jaspers contrappone ciò che egli definisce l'«appropriazione storica», *geschichtliche Aneignung*: una modalità a suo parere più intrinseca nel rapporto con la storia, che da materia storica diventerebbe storicità *esistenziale*.

Insieme con la storiografia fallisce, per Jaspers, anche la filosofia, a meno che essa – come vedremo fra un momento – non si apra nel futuro alla riflessione sull'*esistenza*. Il panorama filosofico del presente è però sconfortante, poiché esso non offrirebbe altro che la riduzione della filosofia a metodologia o a storia della filosofia:

> La filosofia ha tentato di legittimarsi dinanzi alle scienze, che, di fatto, considerava superiori a sé, atteggiandosi a scienza pura e, dandosi il nome di teoria della conoscenza, ritenne di poter fondare la validità e il senso della validità delle scienze e di se stessa. Nonostante l'apparenza di attualità essa divenne, di fatto, identica alla conoscenza della propria storia[53].

La filosofia ritorna però alquanto diversamente, indossando abiti nuovi e ben più attraenti, mostrandosi nelle sue potenzialità emancipatrici e liberatorie di *Existenzphilosophie*, nella Parte Quarta della *Situazione*, dedicata alle «concezioni odierne dell'esser-uomo» [*Wie heute das Menschsein begriffen wird*]. Jaspers fa emergere la posizione di eccezionalità della filosofia dell'esistenza dal contrasto con le «*scienze* dell'uomo»: sociologia, psicologia e antropologia. Queste non sono trattate estensivamente, bensì ricorrendo ad alcune esemplificazioni cruciali, attraverso cui Jaspers focalizza e condensa la sua analisi. La sociologia è così ricondotta al marxismo (con un'aggiunta su Max Weber), la psicologia alla psicoanalisi, l'antropologia alla teoria della razza. Su tutti questi movimenti culturali il giudizio di Jaspers è negativo. Su tutti, infatti, grava la medesima accusa: limitarsi a considerare l'uomo come un «risultato», deterministicamente, attraverso procedimenti tipizzanti e collettivizzanti. L'*esistenza*, evidentemente, sfugge a queste griglie.

È così nel marxismo, dove l'uomo appare esclusivamente come «risultato della sua socializzazione in quanto modo di produrre le cose necessarie per l'esserci»[54]. «La sua coscienza è funzione della sua situazione sociologica. La sua spiritualità è sovrastruttura al di sopra della realtà materiale di una determinata configurazione dell'approvvigionamento dell'esserci. Le visioni del

[53] Ivi, pp. 171-172 [GSdZ, p. 131].
[54] Ivi, p. 180 [GSdZ, p. 139].

mondo sono ideologie per la legittimazione degli interessi particolari in una situazione tipica»[55].

È ancora così nell'antropologia intesa come antropologia fisica e teoria razziale, dove «si misura»[56], guidati dal presupposto che si possa «avere cura, allevare, produrre, intervenire»[57].

Ed è più che mai così nella psicologia come psicoanalisi, cui Jaspers riserva i giudizi più severi, fedele all'antica ostilità verso Freud e il freudismo, già evidente sin dai tempi della *Psicopatologia generale*[58]. Unilateralmente mossa dalla volontà di «penetrare nelle motivazioni riposte nell'incoscio»[59], la psicoanalisi non potrebbe che offrire un'immagine distorta dell'uomo, presentato come una «marionetta»[60] mossa e agitata da fili di cui egli non è padrone bensì schiavo. A ciò si aggiunge il pansessualismo di Freud, cui Jaspers non può che essere ostilissimo. «Nell'inconscio giacciono gli impulsi fondamentali, che sono riuniti insieme come *libido* e che vengono considerati soprattutto come impulso erotico. A ciò si aggiungono impulsi di potenza e di affermazione, infine un istinto di morte»[61]. Ma così, attraverso la psicoanalisi, l'uomo è fatto rientrare «nella natura, dove egli non ha più bisogno di essere uomo»[62].

Marxismo, psicoanalisi e teoria della razza appaiono così a Jaspers come manifestazioni del nichilismo contemporaneo; le loro pretese smascheratrici si rivelano come nuovi mascheramenti, chi pretende di squarciare il velo non fa in realtà altro che velare ancora di più, in modo ancora più fitto. Alle

[55] Ivi, pp. 180-181 [GSdZ, p. 139].
[56] Ivi, p. 186 [GSdZ, p. 144].
[57] Ivi, p. 187 [GSdZ, p. 145].
[58] K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, a cura di R. Priori, con saggi introduttivi di F. Leoni e U. Galimberti, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 2019. «Come fenomeno *storico culturale* la psicoanalisi è una forma di *psicologia popolare*. Ciò che nelle sfere più alte della vera storia dello spirito fecero Kierkegaard e Nietzsche, qui nelle pianure è ripetuto ingrandito e rovesciato, al basso livello della mediocrità e della civilizzazione delle grandi città. Di fronte alla vera psicologia essa è un fenomeno di massa, e di conseguenza si offre in una letteratura di massa. Quasi tutti i pensieri fondamentali e tutte le osservazioni provengono da Freud, i seguaci non hanno aggiunto quasi nulla ma hanno costituito il movimento» (pp. 388-389). E ancora: «Se si dice che la psicoanalisi è insorta in un'epoca bugiarda come una verità che sconvolge, questo è vero solo in parte e solo nei livelli bassi. Fu smascherato un mondo borghese, che continuava a vivere senza fede nei convenzionalismi di un mondo religioso-morale, di fatto abbandonato, e "con il sesso come suo Dio segreto". Ma questo smascheramento era altrettanto falso quanto ciò che è stato smascherato: entrambi erano legati alla sessualità come se fosse il presunto assoluto» (p. 389). Sul rapporto di Jaspers con Freud e la psicoanalisi cfr. M. Bormuth, *Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2002.
[59] K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 184 [GSdZ, p. 142].
[60] *Ibid.* [GSdZ, p. 142].
[61] *Ibid.* [GSdZ, p. 142].
[62] Ivi, p. 185 [GSdZ, p. 143].

«scienze dell'uomo» va allora contrapposta qualcosa che scienza non è e non deve essere, qualcosa che va al di là di ogni specialismo disciplinare, di ogni *Sachkunde*, e cioè la filosofia; non però quella che si è tristemente ridotta a teoria della conoscenza o a storia della filosofia, bensì la *Existenzphilosophie*. «Filosofia dell'esistenza è il pensiero che si serve di tutti i saperi specialistici andando oltre di essi», scrive Jaspers[63]. Questo pensiero, questa *filosofia* non si accontenta di reificazioni e oggettivazioni. La sua funzione è quella di spronare l'uomo, attraverso la riscoperta e la conquista della propria autenticità, a ricercare il contatto con sfere più alte, metafisiche e trascendenti.

7. Le pagine della *Situazione spirituale del tempo* che sono collegabili nel modo più diretto col tema della nostra odierna sessione di lavoro («Dalla razionalizzazione di Weber alla critica della ragione strumentale») e, più in generale, con l'argomento del nostro convegno, centrato sull'idea di «ragione» e sulle articolazioni e i passaggi fra «ragione, razionalità e razionalizzazione», stanno nel paragrafo che si intitola «L'origine della condizione attuale»[64]. Sono queste anche pagine dove si avverte con forza l'influenza di Max Weber (e di Spengler, bisogna aggiungere). Ricordiamo che, nella *Geistige Situation der Zeit*, Weber, profondamente ammirato da Jaspers, come si sa[65], viene trattato esplicitamente nel paragrafo sulla «sociologia», dove si legge che «sociologia in Weber non è più filosofia dell'esser uomo. Essa è scienza particolare del comportamento umano e delle sue conseguenze»[66]: una definizione complessa e forse, ormai, anche non più del tutto simpatetica, da cui si ricava anche una specie di divisione del lavoro.

Nel paragrafo sull'«Origine della condizione attuale» Jaspers calza gli stivali delle sette leghe: in poche pagine sfilano dinanzi ai suoi occhi millenni di storia. A fronte delle sterminate antichità delle origini, i 6.000 anni della storia vera e propria, documentabile e tramandabile, non sono che «un minuscolo lasso di tempo»[67], come un battito di ciglia. Dalle civiltà che, fra loro rigidamente separate, si sono susseguite nei millenni della storia universale, si distacca infine l'Occidente, destinato a unificare l'intero orbe ter-

[63] Ivi, p. 191 [GSdZ, p. 149].
[64] Ivi, pp. 43 sgg. [GSdZ, pp. 17 sgg.: «Herkunft der gegenwärtigen Lage»].
[65] K. Jaspers, *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo*, trad. it. di E. Pocar, Napoli, Morano, 1969. Sul rapporto di Jaspers con Weber cfr. M. Bormuth, *Zwischen Enthusiasmus und Desillusionierung. Karl Jaspers betrachtet Max Weber*, in «Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft», I, 2014, pp. 136-151.
[66] K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 182 [GSdZ, p. 141].
[67] Ivi, p. 43 [GSdZ, p. 17].

racqueo. Quest'opera immensa è stata possibile, secondo Jaspers, sulla base di tre «princìpi»: la «razionalità», la «soggettività» (la «soggettività dell'esser-sé», dice Jaspers esistenzialisticamente) e, infine, la «fattualità», che consiste nell'atteggiamento tipicamente fattivo dell'Occidente rispetto alla tendenza ad acquietarsi nel «nulla» tipica invece del mondo orientale.

Ai fini del nostro discorso, il più importante fra i tre «princìpi» elencati è il primo: quello della «razionalità» (*Rationalität*). Una razionalità «inarrestabile», scrive Jaspers, che non si ferma mai e dinanzi a niente. È questa razionalità che ha *imposto* all'*esserci* – così egli continua – di muoversi nella sfera della «calcolabilità» e del «dominio della tecnica»:

> L'indagine scientifica dotata di universale validità, la prevedibilità delle sentenze giudiziarie nel diritto formale creato da Roma, il calcolo delle imprese economiche che si spinse sino alla razionalizzazione [*Rationalisierung*] di ogni tipo di azione, […] tutto ciò è la conseguenza d'un atteggiamento illimitatamente disponibile alla costrizione del pensiero logico e della fattualità empirica, che debbono essere evidenti a ciascuno e in ogni tempo[68].

Sembra effettivamente di leggere Max Weber. Grazie ad una *ragione* trasformatasi in *razionalità* e *razionalizzazione* «gli ultimi quattro secoli e mezzo hanno assistito al processo della conquista del mondo da parte dell'Europa»[69]. Non si tratta però solo di una *success-story*, l'atteggiamento di Jaspers non è per niente trionfalistico. Trascinato nel flusso inarrestabile dello sviluppo tecnico, l'uomo ha ormai «avvolto l'intero pianeta nelle rete della sua *Apparatur*»; tutta la Terra è completamente trasformata «in un'unica fabbrica per lo sfruttamento dei suoi materiali e delle sue energie»[70].

Legate a ciò sono la *Entzauberung* e la *Entgötterung der Welt*, con le loro spaventose conseguenze spirituali. Con la desacralizzazione «grava un sentimento di desolazione dell'esistenza senza precedenti»[71]. Alla fine, l'uomo d'Occidente «si trova inorridito innanzi al vuoto che egli stesso ha creato»[72] (il lettore si sente rinchiuso nella weberiana «gabbia d'acciaio», il duro *Gehäuse* della modernità).

È la *fine del mondo*, la *Weltende*? In realtà, malgrado tutta la *Kulturkritik*, nello Jaspers della *Situazione spirituale del tempo* non è così. Certo, i segnali del tramonto e della fine ci sono tutti. Basta leggere le pagine che Jaspers

[68] Ivi, pp. 43-44 [GSdZ, pp. 17-18].
[69] Ivi, p. 44 [GSdZ, p. 18].
[70] Ivi, p. 48 [GSdZ, p. 22].
[71] Ivi, p. 47 [GSdZ, p. 21].
[72] *Ibid.* [GSdZ, p. 21].

dedica, verso la fine del volume, alla «prognosi», la «prognosi che osserva», come egli si esprime (*betrachtende Prognose*)[73], per immergersi in uno scenario cupo e desolante, apparentemente senza speranze. Jaspers si chiede se la «storia dell'uomo» (*Menschengeschichte*) non sia che un piccolo episodio transitorio nella «storia della Terra» (*Erdgeschichte*): «l'uomo potrebbe estinguersi, e sgombrare ancora una volta il campo a un'epoca sconfinata della nuda storia geologica»[74]. Prima di ciò si presenta però il pericolo della «fine della civiltà»:

> La crescita demografica potrebbe portare allo scatenamento di guerre di sterminio e, infine, distruggere con i mezzi della tecnica gli stessi fondamenti tecnici dell'esserci e, con essi, anche la nostra civiltà. È un dato di fatto che alcune civiltà siano state annientate e che i sopravvissuti ad esse, in numero esiguo, abbiano dovuto cominciare daccapo in uno stato di barbarie[75].

V'è anche l'alternativa che la civiltà non perisca, ma continui a vivere, sebbene solo nell'atmosfera plumbea e cinerea d'un lavoro totalizzante e annientante, compiuto da una stirpe umana indebolita, defraudata della sua creatività spirituale, *asservita* al *lavoro*:

> Si pone ancora il problema della possibilità d'una selezione negativa e d'una mutazione razziale che conduca ad un progressivo peggioramento e, alla fine, lasci sopravvivere, per cause biologiche, solo una specie umana atta al lavoro, che possa ancora per un certo tempo servire entro l'apparato tecnico. Sarebbe insomma possibile che l'uomo andasse in rovina a causa degli strumenti di cui si serve per mantenere il proprio esserci[76].

Si tratta effettivamente dello scenario del *tramonto*, e, ancora di più, data l'estensione planetaria della civiltà occidentale nell'età della *Zivilisation*, della «fine del mondo».

Ma la «fine del mondo» non è ineluttabile, Jaspers non pensa lungo le linee del determinismo naturalistico e biologistico, alla Spengler, per intenderci. La *Weltende* diventa allora *Weltwende*, la «fine del mondo» si converte in «svolta del mondo», lasciando emergere squarci salvifici e palingenetici. Nell'Introduzione del suo libro Jaspers scrive che, respirando l'atmosfera del presente, si avverte con forza il fatto di trovarsi «in un momento di svolta del mondo, non commisurabile a nessuna delle particolari epoche storiche dei millenni passati»[77].

[73] Ivi, pp. 231 sgg. [GSdZ, pp. 185 sgg.]. *Betrachtende Prognose* viene reso nella traduzione italiana con «La previsione contemplativa»: una soluzione alquanto debole.
[74] Ivi, p. 232 [GSdZ, p. 185].
[75] Ivi, pp. 232-233 [GSdZ, p. 86].
[76] Ivi, p. 233 [GSdZ, p. 187].
[77] Ivi, p. 49 [GSdZ, p. 23].

Quindi, nelle pagine conclusive, quelle che alla «prognosi che osserva» fanno seguire una seconda prognosi, la «prognosi che risveglia» (*erweckende Prognose*)[78], una prognosi che dunque non è soltanto prognosi perché, risvegliando, vuole indurre alla «decisione» (*Entscheidung*), Jaspers torna su questo argomento:

> Raccogliendo le sue forze sulla soglia del tramonto, potrebbe ergersi l'uomo indipendente capace di prendere nelle sue mani il corso degli eventi, un uomo che esprimerebbe l'essere autentico[79].

Dal brano appena citato non è del tutto chiaro se l'uomo nuovo e indipendente cui Jaspers accenna vada inteso come una comunità di uomini, magari uno stadio di sviluppo dell'umanità più autentico di quelli già trascorsi, o se, invece, esso vada inteso – com'è assai probabile che sia – nel senso di un nuovo profeta e di un nuovo capo, un individuo d'eccezione, da rinnovata età «assiale», un *Führer*, cui affidare il risveglio nell'attimo della *Weltwende*, l'attimo della *decisione*. Se così fosse, questo brano conclusivo e decisivo andrebbe accorpato alle non poche pagine che – secondo quanto scritto da Jaspers nell'introduzione del 1946 – sarebbero legate «al clima di quel tempo», al tempo in cui la *Situazione spirituale del tempo* fu scritta, «al muro del tempo».

[78] La traduzione italiana ha «La previsione energetica», che è peggio che andar di notte.
[79] K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 240 [GSdZ, p. 193].

Max Horkheimer on reason and morality

Winfried Schröder

In contemporary discussions about the various kinds of critique of rationality very few works of the past are as often evoked as Horkheimer's and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*. Their account of the detrimental effects of rationality, highly acclaimed by proponents of both Postmodernism and Critical Theory[1], is notoriously multifarious. Containing epistemological, psychological, political, and sociological aspects, it also examines the relationship between reason and morality. In what follows, I will focus on the thesis that moral norms and values will fall prey to the corrosive effects of reason. This very thesis is developed and extensively illustrated in a chapter entitled *Excursus II. Juliette or Enlightenment and morality*[2]. The *Excursus* develops the notion that a rationalistic approach to morality, like that of early modern and Enlightenment philosophers such as Spinoza or Kant, cannot but lead to the total breakdown of normative standards. In contrast to the bulk of the *Dialectic of Enlightenment*, authored by both Horkheimer and Adorno, the excursus was written predominantly by Max Horkheimer.

The following deliberations are based on the assumption that a work-immanent analysis of the *Excursus* on *Enlightenment and morality* is not, on its own, sufficient to assess the validity of Horkheimer's claims and arguments. Rather, a contextualization of the *Dialectic of Enlightenment* is needed for a better understanding of his critique of rationality. To allow for such understanding, two contexts are of primary importance. Firstly, the work of Horkheimer's and Adorno's contemporary, the conservative cultural critic Hermann Rauschning, whose book *The Revolution of Nihilism* and other texts

[1] But see J. Habermas' critical comments on Horkheimer's and Adorno's "uninhibited scepticism regarding reason"; *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, Cambridge & Maldon, Polity Press, 2007, 129.
[2] M. Horkheimer & Th. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 63-93; quoted as *DE*.

display some astonishing parallels – yet no less illuminating contrasts – with the *Dialectic of Enlightenment* and, secondly, Horkheimer's complete oeuvre, in particular his (mostly neglected) later works in which he elaborated further on the abovementioned thesis.

1. *The critique of rationality in the* Excursus on Enlightenment and morality

The need for rational justification of norms and truth-claims was at the core of what 18th-century philosophers understood as the Enlightenment project. As Kant famously put it, its essence is the "critical examination, to which any [doctrine] must submit itself [*Kritik, der sich alles unterwerfen muß*]" (*Critique of Pure Reason*, A XI). With this in mind, Horkheimer aptly characterized Enlightenment rationality as "antiauthoritarian" (*DE*, p. 73) in so far as it "strives to undermine any order which has become repressive" (pp. 73-4), and "to liberate human beings from such beliefs" that restrict their autonomy (*DE*, p. 70). Here Horkheimer had in mind religious beliefs, traditional moral ideals and their metaphysical foundation. More concretely, the idea of an "objective order of nature", in particular, the "catholic doctrine of the *ordo*" (*DE*, p. 70) i.e the notion of an objective *normative* order superordinate to human deliberations and decisions, was "dismissed as prejudice and myth" (*DE*, p. 78). For Enlightenment philosophers, getting rid of such ideas was a substantial contribution to the emancipation of man. "To liberate human beings from such beliefs was the objective of bourgeois philosophy. However, the liberation went further than its humane originators had intended" (*DE*, p. 70). For, what is left after the abolishment of "the objective order" (ibid.) is "reason" as "the organ of calculation, of planning" and "neutral with regard to ends" (p. 69). "[R]eason posits no substantial goals" (*DE*, p. 70), but "as a purely formal entity, is at the service of every natural interest" (*DE*, p. 68). Consequently, in the end, reason "nullifies itself" (*DE*, pp. 73-4).

According to the central thesis of the *Excursus on Enlightenment and morality*, the repercussions of this unintended dynamic of Enlightenment rationality were catastrophic, especially regarding morality. Ultimately, "the antiauthoritarian principle" of enlightened rationality results in "the abolition of all absolute ties" (*DE*, p. 73) – in particular moral ties. It "allows power to decree and manipulate any ties which suit its purposes" (*DE*, p. 73). Since pre-modern ideas of an objective normative order were thwarted by the Enlightenment criticism, there was no longer any possibility to justify moral principles. Of

course, Horkheimer was fully aware that Enlightenment philosophers *did* attempt to establish moral norms, yet according to him they did not succeed. This is a rather strong claim, but Horkheimer believed he could call at least three witnesses: Spinoza, Kant and the Marquis de Sade.[3] At any rate, according to Horkheimer, Spinoza's and Kant's failed attempts to create a rational basis for morality illustrates "the impossibility of deriving from reason a fundamental argument against murder" (*DE*, p. 93). As Horkheimer put it, it is an illusion to assume "that formalistic reason had a closer affinity to morality than to immorality" (*DE*, p. 92). The immoral ideals of the Marquis de Sade are therefore to be understood as "implications of reason" (*DE*, p. 93). "The work of the Marquis de Sade exhibits 'understanding without direction from another' – that is to say, the bourgeois subject freed from all tutelage" (*DE*, p. 68), and grants the right to transgress all moral norms. Finally, the nihilistic tendency of enlightened rationality had its most detrimental political implications in Horkheimer's own time: "imperialism, reason in its most terrible form" (*DE*, p. 70), and "fascism" (*DE*, p. 93). In "fascism, […] power has come fully into its own" (*DE*, p. 92).

However, Horkheimer's argument does not end here. In the final turn of his critique of enlightened rationality he focuses on the disastrous repercussions of the rationalistic attack against *religion*. The traditional idea of an objective normative order was based on religious premises: the idea of a divine legislator and the sanctity of the norms given by him. Since these premises could not be sustained under the attack of their Enlightenment critics, the newly created moral-normative vacuum was filled with anti-moral ideas like those of the Marquis de Sade. "The moral teachings of the Enlightenment bear witness to the hopelessness of attempting to replace enfeebled religion by an intellectual motive" for acting morally (*DE*, pp. 66-7).

[3] For Horkheimer's and Adorno's – in many respects idiosyncratic – interpretations of Spinoza, de Sade and Kant see P.-F. Moreau, "Adorno und Horkheimer als Spinoza-Leser", in S. Lavaert & W. Schröder (eds.), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*, Berlin & Boston, de Gruyter, 2018, pp. 113-121; Sam Fleischacker, "Kant in the Dialectic of Enlightenment", ibid., pp. 123-142; W. Schröder, "De Sade, An Heir to the Radical Enlightenment?", in S. Ducheyne (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, London / New York, Routledge, 2017, pp. 259-272; and the chapter "Against the Dialectic of Enlightenment" in H. M. Lloyd, *Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 283 ff.

2. *Hermann Rauschning's conservative 'Dialectic of Enlightenment'*

Let me begin this section with a potpourri of quotes: The history of the Occident in the modern era confronts us with a fatal and "inevitable development" in which "rationalism paved the way to irrationalism"; "from man's departure to freedom at the dawn of modernity, from his striving for what he calls emancipation and liberty, arises his own destruction". In a "dialectical process […] man's aspiration to enlighten himself about his destiny" by reason "turned into the opposite": the "devaluation of reason".

These statements might create the impression as if they were penned by Horkheimer. But they were made by Hermann Rauschning, an author little known today, yet during the 1930s and 40s one of the most prominent intellectuals and active opponents to Hitler's regime. Originally Rauschning had been a member of the National Socialist Party, even part of its inner circle, but left the party during the early 1930s and went into exile in the United States, where, in 1938, he published *The Revolution of Nihilism*[4], focusing on the Nazi ideology and its roots in pre-war *weltanschauung* and philosophy, a theme on which he elaborated later – and more systematically – in his *Masks and Metamorphoses of Nihilism*[5]. The previous quotations stem from these two books, which will be referred to in this section as well.

The immediate targets of Rauschning's critique of nihilism were the political and ideological phenomena of his time: Stalinism (*RN*, pp. 56-7) and Nazism. But his ambition far exceeded intervening in the contemporary political and ideological struggles. He offers an explanation of the rise of nihilism by exposing its roots in the cultural and intellectual history of the Occident. According to Rauschning, "nihilism" is, at its heart, "the total devaluation of all principles and standards" (*RN*, p. xii), in particular of "ethical considerations" (*RN*, p. 93). Its historical origins can be traced to the early modern era and the Enlightenment, when forms of social order, traditional norms and values, which did not pass the test of reason, were challenged and abolished. The attempt to emancipate humankind by overcoming traditional values[6] was promoted as and indeed at first "appeared to be a liberation" (*MMN*, p. 79). But

[4] H. Rauschning, *The Revolution of Nihilism*, New York, Alliance Book Corp., 1939 (in what follows, quoted as *RN*).
[5] H. Rauschning: *Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Humboldt, 1954 (in what follows, quoted as *MMN*).
[6] *MMN*, p. 81: "der immer erneuten Preisgabe des gestern Gültigen für ein heute Gewonnenes, das morgen ebenfalls wieder hingegeben wird".

in fact, it gave rise to a "culture of permanent revolutions [*Kultur permanenter Revolutionen*]" (*MMN*, p. 81) which had fatal consequences: the elimination of the "authority" of values that have "historically evolved"[7], the "erosion […] of ordered structures"[8] and the breakdown of morality. Rauschning understood this process as arising from the dynamics of rationality itself, which necessarily establishes the ideal of "the autonomous man [*der autonome Mensch*]" who recognizes no authority but his own reason and rejects any *objective* norms of good and right (*MMN*, p. 54). The catastrophic history of the Occident was therefore not the result of a *neglect* or a *misuse* of reason, but instead, due to the "dialectical process [*dialektischer Prozeß*]" within reason itself (*MMN*, p. 53), "an inevitable development [*unvermeidliche Entwicklung*]" (ibid.). "Man's aspiration to enlighten himself about his destiny turned into the opposite"[9]. "Man's journey to freedom at the dawn of modernity, his striving for what he calls emancipation and liberty, gives rise to his own destruction"[10] and "finally […] the devaluation of reason [*Entwertung der Vernunft*]" (*MMN*, p. 52). With his statement that "rationalism paves the way to irrationalism"[11] Rauschning explicitly refers to Carl Schmitt. According to Schmitt's "nihilistic […] view of state, social order, and legality" (*RN*, p. 101) norms, laws and institutions are solely results of decisions which are not grounded in or controlled by normative considerations. In Rauschning's view, Carl Schmitt, the Nazi advocate of decisionism and nihilism, is the true heir to the Enlightenment which destroyed the objectivistic conception of norms and values.

According to Rauschning, this fatal development can only be adequately understood by taking into account its religious dimension. The "uprooting of man […] in the dawn of modernity"[12], leading to his struggle for emancipation, culminated in his illegitimate claim to be "the measure of all things"[13].

[7] *MMN*, p. 81: "Die Tradition, die Legitimität, die Autorität, das historisch Gewachsene, die Elemente der Dauer werden preisgegeben für eine neue Beweglichkeit, einen neuen Dynamismus, eine radikale Voraussetzungslosigkeit".

[8] *MMN*, p. 81: "Der Nihilismus entsteht wie die Bodenerosion aus einer Auflockerung des gesamten Ordnungsgefüges des Menschen".

[9] *MMN*, p. 52: "Was der Mensch […] für einen Aufbruch zu immer größerer Klärung und Gewissheit über sich selbst und seine Bestimmung ansah, kehrt sich ins Gegenteil".

[10] *MMN*, pp. 52 ff.: "Aus dem großen Aufbruch zur Freiheit des neuzeitlichen Menschen zu dem, was er seine Mündigkeit und Freiheit nennt, erwächst so die eigene Vernichtung".

[11] *MMN*, p. 52: "Der Rationalismus räumt dem Irrationalismus seinen Platz".

[12] *MMN*, pp. 82-3: "Die Frage nach dem Urelement des Nihilismus, aus dem er entstand, findet damit ihre Antwort: Es ist die Entwurzelung des Menschen, die mit dem neuen Daseinsgefühl im Aufstiege der Neuzeit vor sich geht".

[13] *MMN*, pp. 53-4: "Das Christentum hat zu allen Zeiten gewußt und gelehrt, was geschieht und geschehen muß, wenn der Mensch sich selbst zum Maß aller Dinge macht".

Rauschning understood this "divinisation of man" literally as "a satanic sin", a "revolt against God [and] turning away from the divine order which leads to lawlessness and anarchy"[14] and "nihilism" (*RN*, p. 100), reaching its pinnacle in "the National Socialist fight against Christianity" (*RN*, p. 90). This development could only take place because (due to Enlightenment rationalism) "faith in traditions had been fading" (*RN*, p. 100). Therefore the civilization of the West could only be rescued by the revival of and the return to traditional Christianity. – One might ask, whether it is even fair to put Horkheimer on equal footing with the Christian conservative writer Rauschning. Perhaps we can get an answer to this question by now turning to the later works of Horkheimer originating from the period after the *Dialectic of Enlightenment*.

3. *Reason and morality in Horkheimer's late writings*

Apart from his co-authorship of the *Dialectic of Enlightenment*, Horkheimer is best known for important contributions to the critical theory during the early years of the Frankfurt School in the 1930s and 1940s as well as being the author of *Eclipse of Reason* (1947). Far less known is the plethora of writings he authored after his return from exile in the 1950s. It is not by chance that this section of his oeuvre has been widely neglected by scholars and particularly by philosophers sympathizing with the Frankfurt School. In these texts (nearly half of the 16-volume *Collected Works* of Horkheimer[15]) the philosopher presents himself as a thinker whom one would hardly associate with Critical Theory. This holds especially true for his markedly conservative[16] views not only in terms of political orientation, but also on a philosophical level, particularly in his reflections on reason, morality and religion[17].

[14] *MMN*, p. 54: "Der autonome Mensch: das ist gleichbedeutend mit der Vergottung des Menschen. Es ist die luziferische Sünde, der Verstoß wider das erste Gebot; es ist der metaphysische Stolz, der Abfall, vielmehr die Empörung gegen Gott. Dieser Abfall von einer göttlichen Ordnung […] muß in Gesetzlosigkeit, in Anarchie, in Selbstzerstörung enden".

[15] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, ed. A. Schmidt & G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985 ff.

[16] However, Horkheimer firmly distanced himself from the "tendency to revive past theories of objective reason in order to give some philosophical foundation to the rapidly disintegrating hierarchy of generally accepted values". In his view "the conservatism of modern philosophical revivals" of Christianity, paricularly by "modern Thomists" was "self-delusion"; *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947, pp. 61-63.

[17] See P. Eitler, "Max Horkheimer's Supposed 'Religious Conversion'. A Semantic Analysis", in M. Kohlenbach & R. Geuss (eds.), *The Early Frankfurt School and Religion*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 15-28; P. Eitler, *"Gott ist tot – Gott ist rot": Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968*, Frankfurt am

Horkheimer deplores that the secularization and the dissolution of religion will lead to a profound impoverishment of the existential dimensions of human beings. Only religion acknowledges "that the reality known by us is not the ultimate reality"[18]. The "only alternative" to "theism" is "positivism […]. On the positivist view, truth consists in calculations that work, thoughts are instruments […]. Without God one will try in vain to preserve absolute meaning"[19]. The loss of a transcendent "Other" surrenders us to the reality of alienation, leaving no room for conceiving a human condition other than the one present in capitalist market society. Furthermore, the loss of a transcendent "Other" deprives us of emancipatory perspectives on both the political and social level. "Dogmatic atheists […] eliminate the ultimate [religious] reality that liberates humans from the suffering of this world"[20] and "resign themselves to the injustices of the world".[21] Religion is therefore indispensable, for it is "the longing for something other than this world, the standing-apart from existing conditions"[22].

The third *leitmotif* in Horkheimer's late writings concerns the consequences the extrusion of religion by Enlightened reason had for morality[23]. It obviously

Main, Campus Verlag, 2009. – For Horkheimer's earlier views on religion see J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 164 ff.; J. Swindal, "Critical Theory, Negative Theology and Transcendence", in M. Joy (ed.), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, Dordrecht - Heidelberg - London - New York, Springer, 2011, pp. 187-220, esp. pp. 194 ff.

[18] M. Horkheimer, "Observations on the Liberalization of Religion", in E. Mendieta (ed.), *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, New York & London, Routledge, 2005, pp. 251-256, p. 255.

[19] M. Horkheimer, "Theism and Atheism", in Mendieta (ed.), *The Frankfurt School on Religion*, pp. 213-224, p. 221: "Truth – eternal truth outlasting human error – cannot as such be separated from theism. The only alternative is positivism […]. On the positivist view, truth consists in calculations that work, thoughts are instruments, and consciousness becomes superfluous […]. Without God one will try in vain to preserve absolute meaning." Atheism is the victory of "positivism" and its trivialisation of life. – See also ibid.: "The death of God is also the death of eternal truth."

[20] M. Horkheimer, "Observations on the Liberalization of Religion", p. 255; see M. R. Ott, *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion. The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation*, Lanham, New York & London, University Press of America, 2001; Id., "A Critique of the Ambiguity of Bourgeois Religion. Max Horkheimer's Critical Theory of Religion", in G. N. Lundskow (ed.), *Religious Innovation in A Global Age. Essays on the Construction of Spirituality*, Jefferson & London, McFarland, 2005, pp. 97-116.

[21] M. Horkheimer, "Observations on the Liberalization of Religion", p. 255.

[22] M. Horkheimer, "Theism and Atheism", p. 222; see also ibid., p. 223: "the thought of something other than this world". See also Horkheimer, "Observations on the Liberalization of Religion", p. 255: the idea of God is a symbol of "the yearning that the reality of the world, with all its horror, not be the ultimate"; Id., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Hamburg, Furche-Verlag, 1970; Id., *La nostalgia del totalmente Altro*, ed. e trad. dal tedesco di R. Gibellini, Introd. di H. Gumnior, Brescia, Queriniana, 1982; R. Gibellini, "Religione e teologia in Max Horkheimer", in *Humanitas*, vol. 27, 1972, pp. 312-316; P. Addante, *La crisi della ragione e la nostalgia del totalmente altro nel pensiero di Max Horkheimer*, Naples, n.pr., 1996.

[23] See already Horkheimer's *Eclipse of Reason*, p. 14: "The divorce of reason from religion marked a further step in

echoes the statement in the *Dialectic of Enlightenment* about "the hopelessness of attempting to replace enfeebled religion by an intellectual motive" for acting morally (*DE*, pp. 66-7), but is expressed in much more outspoken terms. The obligation to respect and "to love one's neighbor" is binding only if grounded in "divine command". Without an "ultimate authority" there is only the uninhibited arbitrariness of "individual decisions"[24]. In short: "With the last vestige of theology gone, the duty to respect one's neighbor loses its logical foundation"[25]. This is a lesson to be learned from National Socialism, which Horkheimer incidentally calls "national atheism"[26]. Again, such a statement could have been made by Rauschning as well.

4. *Conclusion*

The thesis that reason is incapable of establishing moral norms and leads to a breakdown of moral standards, one of the central claims of Horkheimer's contribution to the *Dialectic of Enlightenment*, is based on two pillars: First, on a critical assessment of Enlightenment moral theories. However, it is apparent that his treatment of Enlightenment moral philosophy is both selective and superficial. Apart from Spinoza (who is discussed to a certain extent), the only author considered in detail is Kant, who according to Horkheimer's idiosyncratic reading was the spiritual father of the Marquis de Sade. Due to this tunnel-vision-like obsession with Kant, ethical theories such as contrac-

the weakening of its [reason's] objective aspect and a higher degree of formalization, as became manifest later in the period of the Enlightenment". See also pp. 17-8: "The philosophers of the Enlightenment attacked religion in the name of reason; in the end what they killed was not the church but metaphysics and the objective concept of reason itself […]. [The] history of reason and enlightenment from its beginnings in Greece down to the present has led to a state of affairs in which even the word reason is suspected of connoting some mythological entity. Reason has liquidated itself as an agency of ethical, moral, and religious insight."

[24] Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. XIV, p. 301: "Verbindlich ist aber letzten Endes […] nur das göttliche Gebot: Liebe deine Nächsten. Wenn keine letzte Autorität da ist […], dann bleibt alles der Willkür der persönliche Entscheidung überlassen".

[25] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 273: „Mit der letzten Spur der Theologie verliert der Gedanke, daß der Nächste zu achten […] sei, das logische Fundament". See also "Theism and Atheism", p. 221: "Without reference to something divine, a good deed like the rescue of a man who is being persecuted unjustly loses all its glory." – *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 184: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. […] Ohne die Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie, es sei denn, sie entspräche dem Interesse eines Kollektivs […]. Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit". See Jürgen Habermas's critical comments in his essay "Zu Max Horkheimers Satz 'Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel'", in: Id., *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 110-126.

[26] M. Horkheimer, "Theism and Atheism", p. 220.

tualism or utilitarianism are almost entirely ignored; even Hume, whom he called the "father of modern positivism" was swiftly swept aside[27]. No wonder, therefore, that the picture of Enlightenment moral philosophy presented in the *Dialectic of Enlightenment* is a grossly distorted caricature. Moreover, Horkheimer's claim is based on a topos of traditional religious apologetics, which accused Enlightenment rationality of paving the way to moral nihilism. This is what Rauschning assumed and what before him conservative ideologues of 19th-century romanticism had insinuated[28]. The parallels between some of the central ideas of the *Dialectic of Enlightenment* and Rauschning's views are patently obvious: The disaster of the Occident is not just an accident of history. Indeed, it is the result of an inevitable dialectical process, whose roots can be traced back to the challenging of tradition by early modern and Enlightenment rationalism. The decline of religion plays an important role in this development. Like in the *Dialectic of Enlightenment* Rauschning's critique of rationality is ingrained in a theory of fascism and National Socialism. Of course there is a fundamental difference between Rauschning and Horkheimer. Whereas the one explicitly encouraged restoring Christian tradition, the other endorses a negative theology[29] inspired by Jewish messianism[30]. Nevertheless, this theonomous conception of morality, i.e., the claim that morality is entirely reliant on religion, is a relapse behind the principle achievements of Enlightenment[31].

Some claims made by Horkheimer in the excursus on *Enlightenment and morality* foster the suspicion that his critique of rationality is, at least in part, theology in disguise[32]. This suspicion is confirmed by Horkheimer's late writ-

[27] M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 18: "Hume, the father of modern positivism". See also Horkheimer, "Religion and Philosophy", p. 245: "David Hume, among the greatest of that period of the English bourgeoisie, remitted morality to rationally neutral human love, and reduced religion to a mere convention."

[28] See W. Schröder, *Moralischer Nihilismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, pp. 125 ff. [²Stuttgart, Reclam, 2005, pp. 137ff.].

[29] E. Mendieta, "Religion as Critique", in: Id. (ed.), *The Frankfurt School on Religion*, pp. 1-17, cit. p.10: "Critical theory's theology can only be a form of 'negative theology'"; G. Cosi, "Religiosità e teoria critica. La 'teologia negativa' di Max Horkheimer", in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, vol. 72, 1980, pp. 452-474; J. Swindal, "Critical Theory, Negative Theology and Transcendence".

[30] E. Mendieta, "Religion as Critique", p. 11. – On messianism "and its secularized form, the Marxist utopia" see Horkheimer, "Religion and Philosophy", p. 250.

[31] See J. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[32] According to Rüdiger Bittner, Horkheimer's and Adorno's critique of rationality developed in the *Dialectic of Enlightenment* indeed rests on religious assumptions; "Does *Dialectic of Enlightenment* Rest on Religious Foundations?", in M. Kohlenbach & R. Geuss (eds.), *The Early Frankfurt School and Religion*, Basingstoke & New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 157-170.

ings with their overt religious assertions. They reveal that his denunciation of rationality is, at its core, a religious *credo*, a credo of political theology. To be sure, there still are representatives of Critical Theory who are of the opinion that "religion offers […] the conceptual and epistemological elements with which to criticize a world that has made humanity disconsolate"[33]. The idea that political and social critique has to be independent of religious premises has prominently been challenged by Wendy Brown, Judith Butler and others[34]. However, from a philosophical point of view, Horkheimer's religious motivation undermines his views as a rational critique of the Enlightenment concept of reason, since they express a *commitment* instead of presenting arguments. Furthermore, his views are hardly distinguishable from the Counter-Enlightenment ideology of conservatives like Hermann Rauschning. Therefore it is questionable whether Horkheimer's critique of enlightened reason deserves the credit and appreciation it still enjoys today.

[33] E. Mendieta: "Religion as Critique", p.10. See also E. Mendieta & J. VanAntwerpen (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011; R. J. Siebert, "The Future of Religion", in M. R. Ott (ed.), *The Dialectics of the Religious and the Secular. Studies on the Future of Religion*, Leiden & Boston, Brill, 2014, pp. 11-37.

[34] T. Asad, W. Brown, J. Butler & S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 2009. See esp. W. Brown's "Introduction" to this volume: "[The] Enlightenment presumption that the true, the objective, the real, the rational, and even the scientific emerge only with the shedding of religious authority or 'prejudice', [which] reaches an apex in the Kantian dictum that everything must submit to critique" has to be dismissed as "uncritical secularism" (pp. 10-11).

Razionalità e storia nella prospettiva della teoria critica

Stefano Petrucciani

La questione del nesso tra razionalità e storia è forse il nodo centrale di tutto lo sviluppo della teoria critica. In questa sede, più che approfondire qualche singolo aspetto, vorrei tentare di ripercorrere i modi in cui la questione si pone nei diversi modelli paradigmatici che sono stati storicamente sviluppati nell'ambito della tradizione teorico-critica. Proverò dunque, molto schematicamente e sinteticamente, a distinguere quattro declinazioni del nesso razionalità-storia nella teoria critica, quattro possibili paradigmi: il primo Horkheimer, la *Dialettica dell'illuminismo*, la prospettiva di Habermas e la teoria honnethiana della lotta per il riconoscimento.

1. *Ragione ed emancipazione nello Horkheimer degli anni Trenta*

La tesi che Horkheimer sviluppa negli anni Trenta è nella sostanza molto chiara. Il significato fondamentale della razionalità è la conquista dell'autonomia, cioè la possibilità che gli individui umani superino le forme di eteronomia alle quali sono soggetti e possano essere padroni del loro mondo e della loro vita. Ma la contraddizione fondamentale che nasce da questa constatazione è che, mentre la razionalità scientifica, o la teoria tradizionale, opera guidata da un interesse condiviso, quello di assicurare agli uomini il controllo sui processi naturali, quello che fin qui è mancato è invece il controllo degli individui sulle dinamiche del loro mondo sociale. Per questo Horkheimer può scrivere che «l'idea di una organizzazione sociale razionale, corrispondente alla generalità»[1], è *immanente al lavoro umano*, ovvero consegue da

[1] M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. II, Torino, Einaudi, 1974, pp. 135-186, p. 158.

quell'interesse al superamento dell'eteronomia che appartiene alla stessa natura dell'uomo come essere che lavora. «[…] Il pensiero critico oggi è motivato dal tentativo di andare realmente oltre la tensione, di superare l'antitesi tra consapevolezza del fine, spontaneità, razionalità insite nell'individuo da una parte e le relazioni del processo di lavoro fondamentali per la società dall'altra. Il pensiero critico implica un concetto dell'uomo che contrasta con se stesso finché questa identità non è realizzata. Se l'agire determinato dalla ragione fa parte dell'uomo, la pratica sociale data, che forma l'esistenza fin nei particolari, è disumana, e questa disumanità reagisce su tutto ciò che si compie nella società»[2]. Ne consegue che l'interesse al superamento dell'ingiustizia e delle forme della dominazione sociale non appartiene soltanto a una classe o a una parte, ma è *un interesse della ragione stessa*, poiché solo in una società diversa potrà attuarsi quello che è il *telos* della ragione, cioè l'autonomia, la liberazione degli uomini da ogni forma di dipendenza eteronoma.

A me sembra perciò che, al di là della differenziazione tra teoria tradizionale e teoria critica, il concetto di ragione sviluppato nella prima fase della teoria critica sia un concetto sostanzialmente unitario e, per così dire, iscritto dentro il paradigma del lavoro: la ragione mira «all'autonomia, al dominio degli uomini sulla propria vita oltre che sulla natura»[3]; ma il problema è che, se nella storia che si è dipanata fino al presente si sono sviluppate forme di razionalità limitate e parziali, ora finalmente la razionalità deve permeare pienamente di sé il mondo degli uomini, come appunto accadrà, secondo Horkheimer, in quella forma di organizzazione che egli chiama la «società razionale»; cioè quella che si può compendiare nella formula della autodeterminazione del genere umano, ossia di una situazione in cui le sue azioni non risultano più dall'operare di un cieco meccanismo, ma dalle decisioni consapevoli degli individui; decisioni che dovranno essere prese, Horkheimer non manca di sottolinearlo, attraverso un accordo reale e democratico: «la dipendenza di tutte le situazioni controllabili dall'uomo da un reale accordo, in breve il grado di sviluppo dei momenti essenziali della democrazia e dell'associazione reali rientra nel contenuto del concetto di socializzazione»[4]. Perciò Horkheimer può compendiare la sua riflessione scrivendo che «l'obiettivo di

[2] Ivi, p. 156.
[3] Ivi, p. 168.
[4] M. Horkheimer, *Appendice* al saggio di H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, in M. Horkheimer, *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 187-195, p. 193.

una società razionale, che oggi certo sembra preservato solo nella fantasia, è realmente radicato in ogni uomo»[5].

2. *La critica della ragione strumentale nella* Dialettica dell'illuminismo

Se negli anni Trenta Horkheimer sottolinea l'insufficienza di una ragione che si esplica nel controllo del mondo-ambiente naturale, ma che non riesce a permeare di sé il mondo sociale, e che perciò è limitata e contraddittoria, verso la fine del decennio, e soprattutto a partire dal saggio del 1941-42 su *Ragione e autoconservazione*[6] (frutto anche della collaborazione con Adorno) questa prospettiva viene radicalizzata e trasformata. La razionalità del dominio sulla natura non è più semplicemente limitata e parziale, come veniva considerata nel primo Horkheimer e già nel Lukács di *Storia e coscienza di classe*, ma è stretta da un nesso intrinseco con il dominio e con la repressione, perché – questa è la tesi di *Dialettica dell'illuminismo* – solo il dominio sociale ha reso possibile l'instaurazione di quell'ordine della repressione pulsionale e del lavoro comandato che a sua volta ha consentito la liberazione dei soggetti dalla soggezione alle potenze della natura e quindi il dominio tecnico sulla natura. Dominio sociale e di classe, repressione pulsionale (cioè dominio sulla natura propria) e dominio sulla natura esterna costituiscono dunque un perverso nesso circolare; e ciò che ne consegue è la riduzione progressiva della ragione a ragione strumentale, cioè a razionale utilizzazione dei mezzi che esclude la possibilità di una razionale indagine sui fini.

Secondo Horkheimer e Adorno, però, la consapevolezza del fallimento dell'illuminismo, acquisita attraverso la presa di coscienza che esso ha prodotto in ultima istanza nuove forme di barbarie, e dunque è ricaduto nel suo opposto, nel mito, deve produrre la conversione della ragione strumentale in ragione emancipativa, cioè in una ragione che si rovescia da strumento di dominio sugli uomini e sulla natura in istanza di riconciliazione degli uomini tra loro e con il mondo ambiente. Si tocca qui un punto teorico complesso, sul quale può essere opportuno soffermarsi brevemente. Già nello Horkheimer degli anni Trenta la riflessione si strutturava intorno a una dicotomia perché

[5] Ivi, p. 194.
[6] M. Horkheimer, *Ragione e autoconservazione*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2003, pp. 89-119.

egli distingueva, o magari contrapponeva, la teoria tradizionale alla teoria critica; il concetto di ragione restava però sostanzialmente unitario e ancorato al paradigma del lavoro: obiettivo della teoria critica infatti, come abbiamo visto, non era altro che quello di portare sotto il controllo razionale degli individui quei processi socio-economici che fino ad oggi dominano su di essi.

Con la *Dialettica dell'illuminismo* il quadro subisce una mutazione significativa: al posto del concetto di «teoria tradizionale» subentrano ora quelli di «ragione soggettiva» o, più precisamente, di «ragione strumentale». Ma gli autori sentono anche il bisogno di ridefinire il rapporto tra ragione strumentale e ragione emancipativa. Essendo particolarmente sensibile al tema, Adorno ne sottolinea l'importanza quando si trova a discutere con Leo Löwenthal, che doveva occuparsi della rielaborazione delle lezioni horkheimeriane dalle quali sarebbe scaturito il volumetto *Eclisse della ragione*, una sorta di presentazione divulgativa dei concetti elaborati nella *Dialettica dell'illuminismo*. Ciò che bisogna chiarire, sostiene Adorno scrivendo a Löwenthal, è che non ci sono due modi di intendere la ragione che stiano l'uno di fronte all'altro, o l'uno contro l'altro (ragione soggettivo-strumentale e ragione emancipativa); se fosse così, la decisione a favore dell'uno o dell'altro sarebbe in ultima istanza arbitraria. Bisogna invece mostrare, utilizzando il metodo hegeliano, che «[…] la critica della ragione soggettiva è possibile solo sul piano dialettico, vale a dire mettendo in luce le contraddizioni del suo processo di sviluppo e superandole mediante la loro negazione determinata»[7].

Questo concetto è espresso ancora più nitidamente nell'importante saggio adorniano sul *Progresso*, incluso nella raccolta *Parole chiave*: «Soltanto la ragione, il principio – voltosi nel soggetto – del dominio sociale, potrebbe essere capace di annullare quest'ultimo […]. Il concetto di progresso è dialettico, nel senso rigorosamente non metaforico del termine, in ciò: che il suo organo, la ragione, è unità; che nella ragione non sono giustapposti uno strato che domina sulla natura ed uno che si concilia con essa, bensì entrambi ne condividono le determinazioni. *L'un momento si capovolge nel suo altro* solo perché letteralmente si riflette, perché la ragione applica la ragione a sé stessa e nella sua autolimitazione si emancipa dal demone dell'identità»[8]. L'autentica emancipazione, quindi, non passa attraverso l'affermazione di un principio

[7] Cfr. la lettera di Adorno a Löwenthal del 3 giugno 1945, citata in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 343.

[8] Th. W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, Sugar, 1974, p. 50 (traduzione modificata, corsivo mio).

altro rispetto a quello della ragione strumentale: si sviluppa piuttosto attraverso la negazione determinata di questa. Restando nel linguaggio hegeliano, si potrebbe dire che la ragione strumentale deve solo appropriarsi consapevolmente di quella esperienza della coscienza che essa stessa ha compiuto, e cioè che non basta lo sviluppo esponenziale di tutti gli strumenti del dominio tecnico sulla natura per liberare effettivamente gli individui dalla sottomissione e dalla paura, dal mito e dall'eteronomia.

Vi è però una singolare e ben riconoscibile unilateralità nel modo in cui l'intera questione viene pensata nella *Dialettica dell'illuminismo*. La modernità viene letta secondo una linea univoca, quella della crescita illimitata dei mezzi di dominio e di manipolazione tecnico-scientifica sulla natura e sugli uomini, mentre vi è un'altra linea della modernità che resta completamente fuori questione: quella per cui la modernità è segnata dal riconoscimento di una fondamentale eguaglianza tra gli individui, quindi dei diritti dell'uomo, più tardi della democrazia. In altre parole: l'illuminismo che Horkheimer e Adorno sottopongono a critica è tutto baconiano e scientista, mentre resta completamente fuori l'altro versante, quello che s'incarna nella grande tradizione del giusnaturalismo moderno. Il contradittorio potenziale emancipativo della modernità viene preso in esame solo per un suo aspetto, quello appunto dell'emancipazione attraverso il dominio tecnico-scientifico sulla natura, mentre si lascia completamente da parte laltro aspetto, e cioè quello dell'emancipazione attraverso una fondamentale assunzione di eguaglianza tra gli uomini (assunzione che sta alla base del pensiero politico della modernità, già in Hobbes e poi in Rousseau, in Kant, in Hegel e così via). Perciò, volendo semplificare, la questione potrebbe anche venire riassunta con una secca ma precisa battuta di Jürgen Habermas: «Sul piano della teoria politica, i vecchi Francofortesi non hanno mai preso molto sul serio la democrazia borghese»[9].

3. *L'abbandono del paradigma del lavoro e la dualizzazione habermasiana della razionalità*

È proprio su questo punto che si innesta, dunque, la critica habermasiana. Il processo storico non è segnato solo dall'avanzamento della razionalità

[9] J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Milano, Unicopli, 1983, p. 227.

tecnica «dalla fionda alla megabomba»[10], come scrive Adorno nella *Dialettica negativa*, ma bisogna indagare sulla possibilità di leggere il corso storico alla luce di un concetto di progresso morale o, per dirla in altri termini, di progresso nella dimensione della ragion pratica. La critica habermasiana della teoria critica di prima generazione passa per una ri-articolazione duale del concetto di ragione, che si trova già nella polemica antipositivistica sviluppata negli scritti dei primi anni Sessanta.

Esponendo a modo nostro quello che ci sembra il punto fondamentale del suo ragionamento potremmo dire che la moderna ragione strumentale è vittima di una fallacia astrattiva, perché pensa di poter stare in piedi da sola e non si accorge che si basa in realtà su un'altra dimensione della ragione (la ragione comunicativa) che è la condizione di possibilità – rimossa e occultata – della stessa ragione strumentale.

La razionalità del comprendersi dialogando (col suo implicito contenuto valoriale o, per dirla più nettamente, con i suoi impliciti presupposti morali) non può essere elusa da parte della razionalità scientifica, anzi è rispetto ad essa complementare, nel senso che non sarebbe neppure possibile la razionalità della ricerca scientifica se non nell'orizzonte di una razionalità discorsiva del dialogo e dell'intesa secondo buoni argomenti. C'è scienza perché gli scienziati, oltre a condurre ricerche ed esperimenti su una realtà oggettiva da manipolare e controllare, si intendono tra loro su cosa possa valere come una prova, su quali criteri debba soddisfare una teoria per poter essere accettata, su quali requisiti debba possedere una buona ricerca. Ma se è vero, dunque, che non vi è neppure scienza senza il libero confronto dialogico mirante all'intesa, allora ne consegue che è proprio questa la dimensione normativo-razionale più profonda e fondamentale, fuori dalla quale non sarebbero possibili né la ricerca cooperativa della verità nell'impresa scientifica né la costruzione di assetti sociali legittimi in quanto suscettibili di essere giustificati argomentativamente di fronte a ciascuno. Per dirla in una parola, la ragione dialogico-morale è la occultata condizione di possibilità della stessa ragione tecnico-strumentale.

Ma questa articolazione interna del concetto di ragione deve essere messa a frutto, superando il marxismo e il francofortismo di prima generazione, anche nella comprensione delle dinamiche storiche.

[10] «Nessuna storia universale conduce dal selvaggio all'umanità, ma ce n'è una che conduce piuttosto dalla fionda alla megabomba» (Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2004, p. 286).

L'evoluzione sociale viene letta pertanto, nella prospettiva di Habermas, come risultante dall'intersecarsi di due processi di razionalizzazione che rispondono ciascuno a una logica propria e che si sviluppano secondo dinamiche che sono certamente interdipendenti, senza però che vi sia (come accadeva invece nel materialismo storico tradizionale) una dipendenza dei mutamenti sul piano del sapere pratico-morale da quelli che si verificano nella sfera della produzione. La razionalizzazione come potenziamento dell'agire razionale rispetto allo scopo si traduce fondamentalmente in aumento delle forze produttive; sul piano dell'agire comunicativo, invece, razionalizzazione significa «cancellazione di quei rapporti di violenza che, penetrati impercettibilmente nelle strutture comunicative, impediscono con blocchi sia intrapsichici sia interpersonali della comunicazione che i conflitti vengano sostenuti consapevolmente e regolamentati in modo consensuale». Perciò i progressi della razionalizzazione, in questa prospettiva, non si misurano «sulla soluzione di compiti tecnici», ma «sul conseguimento libero da violenza di un'intersoggettività dell'intesa, cioè sull'allargamento della sfera di agire consensuale […]»[11].

Per quanto riguarda questa dimensione della razionalizzazione dell'agire, e in particolare lo sviluppo del sapere pratico-morale cui essa è riconducibile, Habermas ritiene in una prima fase che i differenti stadi di sviluppo che questo sapere conosce nella storia della specie umana possano essere scanditi e studiati prendendo come termine di riferimento gli stadi evolutivi della coscienza morale nel processo di sviluppo dell'individuo analizzati da Lawrence Kohlberg: dallo stadio *preconvenzionale*, in cui il bambino comprende le nozioni di giusto e sbagliato ancora solo nei termini delle conseguenze fisiche o edonistiche dell'azione, e cioè delle punizioni e delle ricompense; a quello *convenzionale*, in cui il buon comportamento è inteso non più in base alle conseguenze positive o negative ma come conformità alle regole date dalla famiglia o dalla società (orientamento del «bravo ragazzo», e poi orientamento «legge e ordine»); e infine a quello *postconvenzionale*, dove ciò che conta non è più l'obbedienza alle regole di fatto vigenti, ma l'orientamento in base a valori o a principi morali universalistici[12]. I tre livelli kohlberghiani possono essere utilizzati, secondo Habermas, non solo per scandire il processo di formazione della coscienza morale individuale, ma anche come filo conduttore per trac-

[11] J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, a cura di F. Cerutti, Milano, Etas libri, 1979, pp. 35-36.
[12] Ivi, pp. 60-61.

ciare le linee di un progresso morale a dimensione macro-storica, che investe le modalità di azione, le immagini del mondo e le istituzioni sociali del diritto e della morale.

Nella *Teoria dell'agire comunicativo* questo tema viene sviluppato attraverso l'idea di «razionalizzazione del mondo della vita», che deve essere intesa come una progressiva differenziazione dei distinti ambiti che costituiscono il mondo della vita (cultura, società e personalità) e come dialogizzazione di essi. Un mondo della vita razionalizzato si caratterizza in primo luogo per il fatto che le tre componenti strutturali che lo costituiscono (cultura, società e personalità) sono segnate da processi di differenziazione tra di esse e all'interno di ciascuna di esse. Le immagini del mondo (cultura) non fungono più da immediate legittimazioni dei sistemi istituzionali nei quali si compie l'integrazione sociale (società); «nel rapporto tra *personalità e società* la differenziazione si manifesta nell'estensione del margine di contingenza per l'istituzione di relazioni interpersonali. Nel rapporto tra cultura e personalità la differenziazione si manifesta nel fatto che il rinnovamento delle tradizioni diventa sempre più dipendente dalla disponibilità alla critica e dalla capacità innovativa degli individui»[13]. La differenziazione, peraltro, rende possibile anche quella che potremmo definire la progressiva «dialogizzazione» di ogni singolo ambito, nella quale è da vedersi proprio il carattere più importante di una *Lebenswelt* razionalizzata. «In prospettiva – scrive infatti Habermas – questi *trend* evolutivi significano per la cultura uno stato di revisione permanente di tradizioni fluidificate, divenute riflessive; per la società uno stato di dipendenza degli ordinamenti legittimi da procedimenti formali della statuizione e della fondazione normativa; e per la personalità uno stato di stabilizzazione continuativamente autoguidata di un'identità dell'Io altamente astratta»[14]. Razionalizzata e differenziata, inoltre, è quella *Lebenswelt* dove le diverse componenti strutturali vengono riprodotte attraverso sistemi d'azione corrispondentemente diversificati: sistemi culturali d'azione (con la separazione sottolineata da Weber di scienza, diritto ed arte), procedure democratiche di formazione discorsiva della volontà collettiva, processi educativi pedagogizzati e attuati in apposite istituzioni, diverse dalla chiesa e dalla famiglia[15].

[13] J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986, vol. II, p. 740.
[14] Ivi, pp. 740-41.
[15] Ivi, pp. 741-42.

Non si tratta più, dunque, di rovesciare dialetticamente la razionalità strumentale in ragione emancipativa; il problema del rapporto tra razionalità e storia diventa piuttosto, per dirla in termini estremamente sintetici, quello di assicurare uno sviluppo armonico e bilanciato delle diverse sfere di razionalità, contrastando l'imperialismo della ragione tecnico-strumentale-sistemica e la sua tendenza immanente a colonizzare gli spazi della ragione comunicativa. Si può dire dunque che, fin dalle sue formulazioni più antiche, la teoria critica habermasiana si configura come la critica di una razionalizzazione squilibrata, cioè di processi di razionalizzazione sociale che non avanzano in modo armonico e bilanciato, ma che sono invece caratterizzati da una sorta di ipertrofia della razionalità tecnico-strumentale che comprime gli spazi della razionalità dialogico-comunicativa.

4. *Honneth: razionalità come sviluppo dei rapporti di riconoscimento*

Di Habermas Honneth conserva nella sostanza l'idea del progresso morale. Rispetto al suo predecessore compie però due passi in avanti che a mio avviso sono molto significativi: in primo luogo respinge il rigido dualismo habermasinao tra sistema e mondo della vita[16], sostenendo che i rapporti di riconoscimento riguardano non solo i mondi vitali, ma anche quegli ambiti sistemici che Habermas aveva consegnato a delle logiche autonome e non dialogiche. In secondo luogo, per Honneth quello che possiamo chiamare con le sue stesse parole «progresso morale»[17] consiste nel mostrare come sia all'opera nei processi storici «una logica generale di estensione delle relazioni di riconoscimento»[18] che in linea di principio non mi sembra qualcosa di troppo diverso dalla habermasiana razionalizzazione dei mondi vitali, se non per il fatto che è pensata (molto più hegelianamente, si potrebbe dire) come dispiegantesi attraverso processi di negazione e di negazione della negazione; e che inoltre non lascia affatto intoccati gli ambiti che Habermas aveva considerato come sistemi autonomi. Per Honneth, nuovi e più inclusivi rapporti di riconoscimento si sviluppano attraverso la dolorosa presa di coscienza di forme di misconoscimento che ap-

[16] Cfr. ad esempio A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas,* presentazione di F. Riccio, postfazione di S. Vaccaro, Bari, Dedalo, 2002, p. 342.
[17] Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 197.
[18] *Ibid*.

paiono non più tollerabili; e dunque attraverso processi conflittuali che danno luogo a nuovi rapporti di riconoscimento più inclusivi (nelle diverse sfere in cui questi rapporti si articolano); ma questi nuovi rapporti, a loro volta, potranno essere percepiti come limitati e insoddisfacenti suscitando nuove esperienze di ingiustizia e nuove dinamiche di conflitto. Ciò costituisce a mio avviso, al di là della distinzione hegelianeggiante delle tre sfere di riconoscimento (amore-diritto-solidarietà), che non risulta del tutto convincente e che lo stesso Honneth ha più volte rimaneggiato, una proficua concretizzazione della lettura habermasiana del progresso morale, e dunque un punto d'arrivo interessante per quanto riguarda il tema che qui intendevamo indagare, e cioè il rapporto tra razionalità e storia nella teoria critica.

Per dirla con le stesse parole di Honneth, nella prospettiva teorica così delineata «gli accadimenti storici non appaiono più come meri eventi» ma (suscitando inevitabilmente il ricordo della formula hegeliana della storia come «progresso nella coscienza della libertà») «come stadi di un processo conflittuale di formazione, che conduce a una graduale estensione delle relazioni di riconoscimento»[19]. Superando il negativismo adorniano le dinamiche storiche possono essere lette, riprendendo e modificando quella che era stata già l'indicazione habermasiana, come un «processo di apprendimento morale», che si dispiega sia attraverso la differenziazione tra le sfere e le modalità del riconoscimento, sia attraverso l'acquisizione e la conquista, in ogni singola sfera, di rapporti di riconoscimento più inclusivi[20].

[19] Ivi, p. 199.
[20] Ivi, p. 198.

Sezione VII
Ragione e razionalità nel dibattito contemporaneo

Prolegomeni a una critica della ragion semiotica

Riccardo De Biase

Sono passati esattamente quarant'anni da quando Umberto Eco scriveva: «la semiotica deve dunque avere il coraggio di definire i suoi limiti di applicabilità, attraverso una sua, sia pur modesta, "*Kritik der semiotischen Vernunft*"»[1]. E proseguiva lumeggiando una distinzione che si rivelerà essenziale anche per il ragionamento che di qui a tra un po' andrò a sviluppare: la semiotica, e il suo esser sottoposta al tribunale della ragione, «non può essere una tecnica operativa e una conoscenza dell'Assoluto allo stesso tempo. Se è tecnica operativa deve rifiutarsi di raccontare *cosa* avviene all'origine della comunicazione. Se è conoscenza dell'Assoluto non può dirci *come* funziona la comunicazione»[2]. Mi sembra fin troppo evidente che qui lo studioso italiano stia tratteggiando la classica dicotomia kantiana tra il come della conoscenza e il cosa della conoscenza stessa. Cosa che del resto lo studioso italiano faceva, con minor rilievo attribuito a Kant, già diversi anni prima[3], quando, a proposito del chiarimento della molteplicità dei codici da impiegare nella ricognizione semiotica del rapporto emittente-fonte di un messaggio[4], si trovava, e ci portava, di fronte alla dicotomia tra giudizi fattuali e giudizi semiotici[5]. E senza poter entrare qui nel merito di questa opposizione, ecco che immedia-

[1] U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Milano, Bompiani, 1980, p. XXIV. È vero che il libro usciva in prima edizione nel 1968, ma Eco antepone una nuova *Introduzione* nel 1980, da cui cito il passo in questione. Più o meno contemporaneo all'uscita di questa nuova *Prefazione* dello studioso italiano, il saggio di M. L. Santaella Braga, *Semiotics: Science or Method?*, in «Dispositio», VI, 17/18, 1981, pp. 109-117, si incaricava, in poche ma efficaci pagine, di presentare lo stato dell'arte sul tema al sorgere di una nuova tensione degli studi semiotici, dopo la stagione strutturalistica. È, io credo, un serio documento di un processo di graduale acquisizione dell'autonomia della semiotica sia dalle matrici linguistiche saussureane, sia da quelle strutturalistiche di metà Novecento.

[2] U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, cit., p. XXIV.

[3] Cfr. U. Eco, *Le forme del contenuto*, Milano, Bompiani, 1971.

[4] Cfr. ivi, pp. 84-92.

[5] Cfr. ivi, p. 87.

tamente dopo la menzione di quella dicotomia, Eco scrive: «ciò ci permette di tornare a una vecchia distinzione filosofica, ampiamente discussa dalla logica e dall'analisi del linguaggio. Quella tra *giudizi analitici* e *giudizi sintetici*»[6]. Il ragionamento di Eco non può essere riportato qui nella sua completa articolazione. La conclusione però sì: «perché allora per Kant *tutti i corpi sono estesi* è analitico e *tutti i corpi sono pesanti* è sintetico? Ma semplicemente perché Kant si riferiva al "patrimonio di pensiero" che presumeva noto ai contemporanei», ossia quello in base al quale e grazie a una secolare tradizione concettuale, voleva «l'estensione come una qualità essenziale […] mentre il peso era una qualità accessoria […]. *I giudizi sono analitici o sintetici in riferimento ai codici esistenti e non a presunte proprietà naturali degli oggetti*»[7].

Ora, per cominciare a mettere in chiaro i riferimenti e le linee seguendo le quali tenterò di sviluppare il mio discorso, non si può prescindere da un punto fisso: quello che intende far risalire all'eredità kantiana la possibilità stessa di una critica della ragion semiotica, almeno nelle sue fasi preliminari, cosa che qui mi riprometto di fare nei limiti e nelle forme concesse a un contributo siffatto. Il presupposto trascendentale, infatti, rappresenta nella mia lettura un tassello insostituibile e un basamento irrinunciabile. Ne va della coerenza stessa della proposta; ne va della continuità della mia ricerca in questi territori, una strada che è percorsa da qualche anno e che ora, in questa importante occasione, trova degna occasione di un primo riscontro pubblico. Certo, non potrò trattenermi testualmente su Kant, né discutere troppo a lungo le congruenze o le affinità con chi si è impegnato, in modo più o meno rilevante, con questi presupposti teorici[8].

L'altro presupposto è l'assunzione di responsabilità di tentare una sintesi tra modelli apparentemente diversi: quello propriamente semiotico e uno di

[6] Ivi, p. 89.

[7] *Ibid*.

[8] Cfr. naturalmente tutta l'opera di Apel che ha sottolineato vigorosamente e a mio avviso in modo sufficientemente convincente l'intima relazione tra la filosofia trascendentale e la semiotica pragmatista: K. O. Apel, *From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Transcendental Logic*, in *Proceedings of Third Kant Congress*, ed. by L. W. Beck, Dordrecht, Springer, 1972, pp. 90-104; Id., *Trascendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or quasi-Peircean Answer to a recurrent Problem of post-Kantian Philosophy*, in *Peirce and the contemporary Thought*, ed. by K. L. Ketner, New York, Fordham University Press, 1995, pp. 366-397. Più recentemente, si vedano i contributi di A. M. Lafaia Machado Abranches, *Kant, Peirce e a Hipótese*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», LIII, 4, 1997, pp. 529-550; G. Maddalena, *Peirce, l'anti-kantismo e l'intenzione sintetica del pragmatismo*, in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, a cura di M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi e S. Zingale, Milano, Bompiani, 2015, pp. 69-78 che, pur in un quadro sensibilmente diverso dal mio, non può mancare di sottolineare (ivi, p. 72) che lo "scopritore" della semiotica «vuole superare Kant ma ne utilizza gli strumenti».

natura prettamente personale, quello che vuole intendere la filosofia come un alcunché di utile alla vita, mantenendosi il più lontano possibile dallo sciagurato, per me, monito heideggeriano: «forse c'è un pensiero che esula dalla distinzione tra razionale e irrazionale, più disincantato ancora della tecnica scientifica […], *senza effettività* e tuttavia avente una sua propria necessità»[9]. O, ancora più chiaramente, come veniva già detto nel 1937/38 da Heidegger che «*la filosofia è il sapere dell'essenza delle cose, sapere immediatamente inutile, benché sovrano*»[10]. Altro che la fatticità degli anni friburghesi, altro che svolta: quella di Heidegger fu una vera e propria caduta (non so né mi interessa se premeditata o "casuale") dalla prospettiva "pragmatista" di *Essere e tempo* in un baratro misticheggiante e supponente. Ed è proprio nominando la pragmatica filosofica che termino qui le mie partigiane prese di posizioni, sottolineando la strettissima parentela che intercorre tra una critica della ragion semiotica e l'atteggiarsi proprio di un modello pragmatista di pensiero a mio avviso fecondo e ancora per certi aspetti da vagliare con la dovuta serietà.

Ciò detto, vale la pena anticipare direttamente i passaggi concreti che questo mio tentativo attuerà: 1) una introduzione generale al problema; 2) la divaricazione tra "due semiotiche", una bipartizione assunta come tale solo per motivi di sobrietà di ragionamento e a partire dalle ragioni della mia preferenza per una di queste due vie; 3) la definizione del "campo semiotico"; 4) una sintesi efficace di tutto ciò, ben rappresentata, a mio avviso, da alcuni felici momenti della filosofia di Charles Sanders Peirce.

1. A dispetto del titolo indubbiamente altisonante che ho scelto per il mio contributo, l'intento autentico è di darmi una qualche occasione di verifica pubblica dei miei attuali studi. E mi sembra quanto meno appropriato indicare in questa sede una prospettiva del tutto peculiare rispetto al gran tema della ragione che, infatti, si dice in molti modi. Ecco, vorrei provare a dire un modo di dire "ragione" che non sempre ha trovato cittadinanza nelle stanze di

[9] M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1991, pp. 169-187, p. 187 (corsivo mio). Non posso né voglio trattenermi sulla "storia" della mia lettura di Heidegger, primo, perché poco interesserebbe; e poi perché non la potrei sufficientemente motivare. Ammetto che forse l'aggettivo 'sciagurato' è abbastanza forte, ma se ripenso ai vari "heideggerismi" modaioli di qualche tempo fa e ai danni che questi hanno generato sia in ambito strettamente accademico che nel cerchio più ampio del contesto culturale degli ultimi decenni, non riesco a "perdonare" ad Heidegger di aver innescato tutto ciò col suo indubbio carisma, accompagnata peraltro da una relativa onestà intellettuale.

[10] M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezioni di "problemi" della "logica"*, a cura di U. Ugazio, Milano, Mursia, 1990, p. 11.

discussione dei filosofi. Non so bene il perché, non credo di averlo ancora del tutto capito, ma ho l'impressione che la semiotica non sempre faccia la parte della coprotagonista nelle occasioni di dibattito filosofico con altre "discipline" e tradizioni filosofiche. Forse, ma è solo un'ipotesi, la semiotica sconta l'ancora vivo pregiudizio di venir continuamente sovrapposta alla (e talvolta identificata con la) "filosofia del linguaggio" (sia essa di stampo "analitico" o "continentale", con tutti gli enormi limiti di questa ormai inservibile, almeno per me, distinzione di tradizioni di pensiero)[11]. O con la linguistica. Anche se bisogna ammettere che «non è facile stabilire i confini tra filosofia del linguaggio e semiotica»[12] nella misura in cui si intende la prima non come una tra le tante settorializzazioni del sapere filosofico, ma come ciò che si occupa dei fondamenti stessi della trasmissione di quello. Nel caso che lo fosse, nel caso che la filosofia del linguaggio possa aspirare a un sapere teorico dotato di enunciati protocollari nomologici, allora si porrebbe su un piano epistemologico almeno equivalente alla semiotica, quando questa risultasse essere un alcunché di «natura filosofica»; e ciò «perché [la semiotica] non studia un sistema particolare ma pone delle categorie generali alla luce delle quali sistemi diversi possono essere comparati. E per una semiotica generale il discorso filosofico non è né consigliabile né urgente: è semplicemente costitutivo»[13].

Forse, ed è un altro possibile motivo del poco *appeal* che la semiotica sembra suscitare, quel po' di negligenza che si avverte dalle parti delle accademie nei confronti della semiotica può dipendere delle "solite" emarginazioni che si attuano negli "horti conclusi" delle nostre istituzioni, accademiche e non, e non si tratterebbe in questo caso di una contrarietà specifica, consapevolmente diretta contro *quella* e non contro un altro sapere.

Personalmente, e dal punto di vista della legittimità della mia operazione, a me basta quanto scriveva Umberto Eco nel 2007 come introduzione a una raccolta di suoi saggi più datati. Eco qui raccomandava «di intensificare gli

[11] Per dirla in maniera più diretta, non sono affatto convinto delle ragioni che hanno mosso M. Friedman, *La filosofia al bivio: Carnap, Cassirer, Heidegger*, Milano, Cortina, 2004 a indicare nell'incontro di Davos del 1929 tra Cassirer e Heidegger, un «crocevia intellettuale fondamentale» (ivi, p. 147) dove la strada dei "continentali" si divide radicalmente – e per sempre – da quella degli "analitici". Ovvio che non possa trattenermi troppo su questi temi: rimando perciò, come introduzione generale al tema, a F. D'Agostini, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Cortina, 1997; a T. Rockmore, *On the Structure of Tweintieth-Century Philosophy*, in «Metaphilosophy», 35, 4, 2004, pp. 466-478, che retrodata rispetto a Friedman il momento della scissione ai primissimi anni del Novecento; F. Coniglione, *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, Catania, C.U.E.C.M., 2002, pp.141-145.

[12] A. Ponzio e S. Petrilli, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio*, Perugia, Guerra, 2016, p. 43.

[13] U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, pp. XI-XII.

studi storici sulle varie teorie del segno e della semiosi nel corso dei secoli»[14]. Ciò perché da un lato questa intensificazione veniva giudicata da Eco come «un contributo necessario alla storia della filosofia nel suo insieme», e dall'altro perché lo studioso era convinto che «per fare semiotica oggi occorresse conoscere come la si era fatta ieri, sia pure e spesso mascherata sotto altre guise»[15]. Del resto, e cito ancora da Eco, ma da un saggio meno recente, basta scorrere l'elenco anche solo abbozzato che qui propone il da poco scomparso studioso italiano, per mostrare con adamantina trasparenza quanto sia fuorviante separare con rigidità filosofia e semiotica: «tutti gli autori che hanno esplicitamente parlato di "semiotica" l'hanno definita come *dottrina dei segni*: Locke, Dalgarno, Lambert, Husserl, Peirce, Saussure, Morris, Jakobson e Barthes»[16]. Non bastasse già questa "vertiginosa lista"[17], ecco che, subito dopo si aggiungono nomi e tradizioni forse ancora più frequentate nei nostri corridoi: «del segno come esplicito oggetto di ricerca filosofica hanno parlato da Aristotele e Agostino, dai due Bacone e Ockham, a Hobbes, sino a Cassirer, e oltre»[18].

Credo che da siffatte ammissioni si possa agevolmente dedurre un gruppo di altre proposizioni utili alla definizione di cui sono alla ricerca: 1. se uno dei pionieri italiani (e forse europei) della semiotica sostiene che è bene che la "scienza dei segni" supporti e sostenga le indagini storico-filosofiche, credo di potermi fidare; 2. se nello stesso giro di periodi viene pure detto che l'edificio *odierno* di una sistematica semiotica si può edificare solo con la conoscenza di ciò che è stato fatto e detto sui segni nel corso della storia e che, 3. "quello che è stato detto sui segni" durante il decorrere delle varie epoche della riflessione filosofica, può esser potuto apparire in varie e talvolta mimetiche manifestazioni, tutto ciò, mi pare, va decisamente in direzione di una non illecita "urbanizzazione" della semiotica (*juxta propria principia* habermasiani)[19] nelle cittadelle filosofiche più rilevanti della nostra epoca. Il fatto è che pur potendo rappresentare un momento utile all'analisi scoprire i motivi di questa provincializzazione della semiotica – così forse si capirebbero meglio i *perché* essa vada invece studiata –, non posso qui sostare troppo a lungo. Per cui vale

[14] U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani, 2007, p. 11.
[15] *Ibid.*
[16] U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani, 1985, pp. 301-333, p. 301.
[17] Cfr. U. Eco, *Vertigine della lista*, Milano, Bompiani, 2009.
[18] U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, cit., p. 301.
[19] Cfr. J. Habermas, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in «aut-aut», 217-218, 1987, pp. 21-28.

ora la pena provare a delineare brevemente un orizzonte di prospettive, non esaustivo né approfondito, delle tradizioni semiotiche che a me paiono meglio offrire quelle caratteristiche di sistematicità e di generalità che, teste ancora una volta Kant, ogni sapere critico deve ambire a possedere, sottoponendosi al suo stesso tribunale.

2. Dopo questo primo passaggio, indispensabile per fondare il mio tentativo, entro ora nel merito della questione. In effetti, si tratta di passare dal perché la semiotica sia legittimo oggetto di ricerca filosofica, al come questa legittimità può esser dimostrata in maniera univoca. E il primo argomento da discutere è quello della *portata* dell'indagine semiotica: di che cosa, di quali "oggetti" deve occuparsi la semiotica? Quanto larga è la banda di ricezione della semiotica rispetto al campo della ricerca conoscitiva?[20] E qui va fatta una prima, radicale distinzione.

È fin troppo noto che sul piano storiografico sono state individuate da lungo tempo le *due vie della semiotica*, un bivio certo discusso e discutibile in quanto separazione assoluta, ma certamente un elemento importantissimo e insostituibile in ogni ricognizione che voglia dirsi minimamente completa[21].

In questo senso, optare per una delle due vie, è già indicare una prospettiva precisa e partigiana. Ma, appunto, si tratta di dimostrare che l'una è più fruttuosa dell'altra. E ciò su un piano epistemologico e attuativo, una preferenza

[20] Si tratta, in fondo, di quanto con chiarezza scriveva Emilio Garroni già nel 1977 a proposito della domanda «se la semiotica sia sufficiente a se stessa» (E. Garroni, *Ricognizione della semiotica*, Roma, Officina, 1977, p. 13). E la risposta richiedeva a sua volta un'altra precisazione: se la semiotica intende essere scienza autonoma, bisogna tuttavia e urgentemente toglierle ogni pretesa di diventare «scienza totale di ogni totalità» (*ibid.*). La questione vera, insomma, è quella di comprendere «*con che cosa abbiamo a che fare, se con una teoria scientifica (e fino a che punto), suscettibile, o se con una teoria filosofica (e fino a che punto consapevole di essere tale e fino a che punto approfondita come tale)*» (ivi, p. 18). Altro contributo critico, meno noto ma più recente, è quello di B. Hoxha, *Sui limiti della semiotica. La soggettività opposta all'oggettività*, in «EC», 2, 2005, pp. 1-12. Non è mia intenzione qui entrare nel merito della questione avanzata da Garroni e dal giovane ricercatore di origine albanese, ma le loro domande, dal mio punto di vista, non hanno alcun senso. Ovvero, credo che la semiotica e la sua storia pongano problemi non diversi, in assoluto, da quelli posti tra fine Ottocento e inizi Novecento sulla legittimità epistemologica delle *Geisteswissenschaften*. E se si rimane a questo livello di indagine, del tutto simile a quella proposta da Garroni, non si fa un solo passo avanti in direzione di una critica della ragion semiotica. Se questo è vero, il problema autentico non è quello di definire o no la semiotica scienza propriamente detta, quanto trovare uno spettro di possibilità e dei parametri oggettivi, o oggettivabili, per rendere omogeneo un campo di "fatti" altrimenti indistricabili. Il compito di una critica della ragion semiotica, almeno in bozze, è proprio questa delimitazione di campo.

[21] Limitandoci al solo panorama italiano, peraltro del tutto all'altezza da questo punto di vista nel confronto con la ricerca internazionale, vanno ricordati qui S. Traini, *Le due vie della semiotica. Teorie strutturali e interpretative*, Milano, Bompiani, 2006; M. A. Bonfantini, *Breve corso di semiotica*, Napoli, E.S.I., 2008; *Storia della semiotica. Dai percorsi sotterranei alla disciplina formalizzata*, a cura di G. Bettetini, Roma, Carocci, 2009.

che non si appoggia, o cerca di non farlo, ad un fattore unico e meramente "estetico" e soggettivo, ma che si sforza di selezionare – certo, non in base a criteri assoluti e fissati per l'eternità – una consapevole e robusta serie di ragioni per imboccare una traiettoria invece di un'altra.

Le due vie, è presto detto, sono quella strutturalistico-saussureana e quella ermeneutico-pragmatica. Quali sono le caratteristiche primarie dell'una e dell'altra, quali le differenze immediatamente percepibili – perché a queste soltanto potrò limitare l'attenzione – in merito ai loro apparati disciplinari?

Nel secondo capitolo del suo *Corso di linguistica generale*, Saussure si chiedeva quali fossero «la materia» e il «compito» della linguistica nei suoi «rapporti con le scienze connesse»[22], e rendeva questa ricerca più articolata, ma pure più evidente nella sua strutturazione genetica, in alcuni scritti postumi[23]. Qui viene detto che per trovare la «verità della linguistica», «ci sono […] cinque o sei verità fondamentali che sono talmente legate tra loro che si può partire indifferentemente dall'una o dall'altra e che si arriverà logicamente a tutte le altre»[24]. Quel che però bisogna assumere come punto insieme cruciale ed iniziale, è che «è falso (ed è impraticabile) opporre la *forma* e il *senso*» nella fondazione epistemologica della linguistica. Quale sarà allora l'opposizione decisiva per tale compito? «Ciò che invece è giusto è opporre la *figura vocale* da un lato, e la *forma-senso* dall'altro»[25]. Nella sua formalizzazione disciplinare, la linguistica non può esonerarsi dal caratterizzarsi come struttura di opposizioni binarie, anche quando si tratti di definire il principio dell'identità linguistica. Essa ultima, «implica l'associazione di due elementi eterogenei» e, prendendo analogicamente a prestito il caso dell'aria in quanto «miscuglio di azoto e di ossigeno nell'aria che respiriamo», visto che sono elementi che solo "casualmente" possono essere analizzati nella loro connessione data la loro profondissima eterogeneità atomica[26], il compito del linguista sta invece nel comprendere che mentre per la chimica degli elementi si tratta di una dualità «dell'ordine materiale», quella della lingua si trova «nell'ordine spirituale»[27]. Tutto ciò, per di più, implica per Saussure che «non soltanto la significazione ma anche il segno è un fatto di *coscienza pura*»[28]. Assumiamo perciò due

[22] F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Bari, Laterza, 2003, p. 15.
[23] Cfr. F. de Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Bari, Laterza, 2005.
[24] Ivi, pp. 5-6.
[25] Ivi, p. 6.
[26] Cfr. ivi, pp. 7-8.
[27] Ivi, p. 8.
[28] Ivi, p. 9 (corsivo mio).

elementi importantissimi: il primo è che la linguistica – e la realtà stessa, in quanto "specchio" della prima – si costituisce su una struttura duale, su una coppia di opposti dalla cui continua divaricazione si generano ulteriori coppie opposizionali. L'altra nota significativa, è rappresentata proprio dalla nozione di segno come fatto puro di un alcunché-che-pensa, di una "mente" o, in ogni caso, come la realtà proveniente da qualcosa che nulla ha da spartire con esso. Il segno (linguistico), in quest'ottica è sì un "fatto", ma è la fattualità a mio avviso sbiadita ed evanescente – e proprio su un piano epistemologico – di un pensare coscienziale deprivato della radicale relazione col segno stesso. Impressione suffragata ancor di più quando Saussure si chiede: «la linguistica incontra dinanzi a sé come oggetto primo e immediato un oggetto *dato*, un insieme di cose che cadono sotto i sensi, come è il caso per la fisica, la chimica, la botanica, l'astronomia etc.?». Mai e poi mai, risolve Saussure, dal momento che «essa si colloca all'estremo opposto delle scienze che possono partire dal dato dei sensi»[29].

Questa brevissima disamina delle origini della semiotica strutturalistica non può e non deve far dimenticare la ricca filiazione della semiotica strutturalistica e le conseguenti differenziazioni teoriche risultate da uno spazio di interessi e di proposte in ogni caso assai vitale[30]. Ma non è inopportuno lasciare questo momento della mia analisi con la convinzione che «per Saussure la funzione segnica del segno non si fonda su un legame naturale» – pur con tutti i limiti e le precauzioni da assumere, nel nostro contesto, dell'aggettivo "naturale" –, visto che «il segno linguistico è arbitrario», ma che «il significato di un segno è l'effetto di una pura relazione differenziale a un altro segno»[31].

Cos'è che invece caratterizza, e lo differenzia dal primo, l'altro sentiero della semiotica, quella di stampo ermeneutico-pragmatista? È perfettamente evidente che non posso enumerare tutti gli aspetti che distanziano questa dalla semiotica strutturalista, ma in virtù del mio interesse relativo al presente saggio, mi preme metterne in evidenza soltanto uno, uno soltanto ma, dalla

[29] Ivi, pp. 9-10.

[30] Per ragioni di semplicità, mi limito a ricordare soltanto le linguistiche di Jakobson, Hjelmslev e Barthes, ben consapevole delle profonde diversità tra queste e quella di Saussure. Ma in un saggio non è possibile entrare troppo in dettagli tematici. Resta, dal mio punto di vista, un'aria di famiglia che pone a proprio elemento discriminante la forte convinzione dell'esistenza di uno iato profondo, ossia "puro", tra il segno linguistico (ma anche iconico, per Bartehs) e i parlanti (e indicanti).

[31] A. Scheffczyk, *Zeichenkonzeptionen in der Allgemeinen Philosophie vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, in *Semiotics. A Handbook of the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, ed. by R. Posner, K. Robering and T. A. Sebeok, voll. I-IV, Berlin-New York, De Gruyter, 1998-2003, vol. II, pp. 1428-1465, p. 1464.

mia prospettiva, assolutamente determinante. Questo insuperabile valico in base al quale si dovrebbe fare il "salto" – o che almeno io ho fatto – verso la semiotica di impronta peirceana è il suo stigma tutt'altro che *puro*. È anzi proprio la congenita "impurità" delle prassi semiotiche che mi ha convinto a divenirne partigiano. E pertanto proverò qui a spiegarmi meglio.

In primo luogo, non si scopre nulla di originale quando si sostiene, come pure si è acutamente ripetuto assai di recente, che mentre «per Peirce la temporalità sta al cuore della semiosi in quanto processo», per Saussure, «nel dominio de *la langue* non c'è sequenza temporale»[32]. E neppure vale la pena insistere specificamente sul fatto che la «definizione peirciana [della semiotica] offre qualcosa in più» di quella di Saussure: «essa non richiede, come condizione necessaria per la definizione del segno, che esso sia emesso INTENZIONALMENTE e prodotto ARTIFICIALMENTE»[33]. Se a ciò si aggiunge l'altrettanto risaputa distinzione tra l'esclusivo carattere di linguisticità del segno in Saussure e la quasi interminabile classificazione dei segni da parte di Peirce, ecco che, unendo queste diversità, non può che configurarsi una frattura assai vasta sul piano propriamente categoriale ed epistemologico tra l'una e l'altra via. Ma col dir ciò, non si è ancora del tutto captato il reale profilo della semiotica pragmatistica. Se ho parlato, in fondo, di una sorta di "elogio dell'impurità" come spunto di dibattito per una critica della ragion semiotica, è perché sono convinto che il problema della delimitazione del campo semiotico non possa esaurientemente porsi senza prima circoscrivere la questione di quale e come sia fatto il tribunale di fronte al quale la semiotica deve sottomettersi per diventare ed essere *realmente* campo.

Fedele pertanto alle ingiunzioni e talvolta disordinate e geniali osservazioni di Peirce rispetto alla caratterizzazione della semiotica come un alcunché di utile alla vita[34], mi accingo dunque a discutere la *misura* del campo semiotico e in che senso provando ad individuarla, si fa un servigio al "criticismo semiotico".

[32] R. J. Parmentier, *Signs and Society. Further Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2016, p. 45.

[33] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano, La nave di Teseo, 2016, p. 38.

[34] Su cui ritornerò al termine di questo contributo. Ma, come mi sono preoccupato più volte in passato, non posso non far notare quanto questo aspetto dell'utilità della riflessione filosofica per la vita, è un tratto tipicamente cartesiano. Peirce, e non solo lui, ha avuto sempre gran cura nell'evitare questo "scoglio" teorico fondantesi precipuamente sui testi del pensatore francese, probabilmente perché un po' troppo accecato dalla sua furia iconoclasta nei confronti di Descartes.

3. Quale è, dunque, il limite inferiore e quello superiore oltre i quali la semiotica depone le sue competenze epistemiche per lasciar dire altre discipline? È, appunto, la gran questione della «soglia inferiore e superiore della semiotica […] dagli stimoli percettivi ai più elaborati costrutti culturali»[35]; e poi, in seguito: esiste un modello di azione filosofica in grado di soddisfare le esigenze poste da questo "campo" indistinto e da distinguere? Cos'è un "campo semiotico", un dominio semiotico, una sfera semiotica, in relazione al loro esser disciplina separata da altri oggetti disciplinari?

Una buona approssimazione della difficoltà di definire quest'oggetto la si può ricavare dal fatto che, ad esempio, «l'astronomia, la più antica disciplina scientifica, è oggi intesa per lo più come una subdisciplina della fisica: l'astrofisica»[36], e che, per osservare un altro caso, «la fisiologia, da sempre parte della medicina, diviene disciplina autonoma a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo»[37]. Ed ulteriore elemento di complessità può essere ben rappresentato dalle pionieristiche riflessioni di Charles Morris, che già nel 1946[38] enumerava «linguisti, psicologi e sociologi interessati allo studio di quel tipo di segni che cadono sotto il loro oggetto specifico di disciplina»[39], per poi proseguire sequenziando «filosofi», «logici e matematici […]; artisti e uomini di religione […]; educatori e psichiatri», «politici» e coloro che oggi chiameremmo *influencer*[40]. Tutte queste discipline, sostiene Morris, discutono e talvolta si accapigliano intorno ai loro "campi semiotici" loro propri.

Insomma, a partire dalle origini della fondazione "ufficiale" della semiotica fino alla più recente attualità, questa strana materia ha girovagato per tutti gli ambiti del sapere alla ricerca affannosa di una sua identità tematica. E ciò, come dicevo appena su, rende ancora più complessa una sintesi sistematica e esaustiva[41]. Tanto più nel breve spazio di un saggio.

Ed ancora una volta, perciò, sarà bene fin da subito "schierarsi", sarà bene prendersi in carico la responsabilità di decidere a monte quale delle due vie

[35] U. Eco, *Dall'albero al labirinto*, cit., p. 2.

[36] R. Posner, *The relationship between individual disciplines and interdisciplinary approaches*, in *Semiotics. A Handbook of the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, cit., vol. III, pp. 2341-2374, p. 2341.

[37] *Ibid*.

[38] Cfr. C. Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, George Braziller, 1946.

[39] Ivi, p. 1.

[40] *Ibid*. Il termine usato da Morris è «propagandists».

[41] Basta scorrere semplicemente l'indice dei lavori collettanei più recenti, dove le varie applicazioni della semiotica vanno dalla zoosemiotica, alla semiotica dello sport, dalla semiotica della «comunicazione extraterrestre» (*sic*) alla gerontosemiotica (cfr. *Semiotics. A Handbook of the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, cit., in part., vol. IV).

porti più lontano in merito ai tre criteri fondamentali che, io credo, debbano sostanziare e definire un "campo". Questi ultimi sono (a) la coerenza interna: tutte le parti del campo devono integrarsi e diventare "sistema"; (b) la quantità degli "oggetti" da prendere legittimamente in considerazione come appartenenti al campo. In altre parole, quanti e quali sono i segni (segnali, stimoli, input, output, etc.) propriamente coltivabili nel campo semiotico; (c) l'apparato storico-culturale in base al quale i segni divengono effettivamente (ossia pragmaticamente) patrimonio di una comunità.

Naturalmente – e per motivi persino ovvi – i tre criteri su elencati, vanno intesi come coordinati o coordinabili in un'ulteriore quadro di tollerabilità epistemologica, quello che, appunto, deve essere prescelto come campo delle «*frequenze culturali delle interpretazioni*» che possono essere pragmaticamente usate, secondo quegli «*abiti di risposta*» volti alla progressiva determinazione e specificazione dell'agire sociale[42]. È evidente che quanto vada dicendo rappresenti un implicito riferimento al problema del criterio di demarcazione[43], dal momento che definire un campo significa per forza di cose discriminare ciò che è scientificamente "logico" e ciò che non lo è[44]. E dunque, con la piena consapevolezza che «non c'è alcun accordo sulla definizione dello statuto scientifico della semiotica, se sia una scienza tra le altre, l'*organon* delle scienze, una disciplina, un'attitudine mentale, una teoria»[45], mi assumo la responsabilità di indicare il primo passo verso una più completa critica della ragion semiotica, nella delineazione della soglia inferiore della stessa. Non mi illudo che con siffatto gesto si sia compiuto un chissà quale notevole progresso in quella direzione. Mi basta per ora aver tracciato sulla mappa il punto di partenza.

[42] U. Eco, *Pesci, segni e bottoni*, cit., p. 323. Su ciò, ma da prospettive diverse, si veda A. Schütz, *Fenomenologia del mondo sociale*, a cura di E. Melandri, Bologna, Il Mulino, 1968.

[43] In merito a ciò, l'importante lavoro di E. Prodi, *Quale metodo per la scienza?*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

[44] Su ciò che può esser considerato logicamente assumibile come scientifico e come no, si veda il libro di G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, Milano, Bompiani, 1977. Questo lavoro è in piena sintonia con le mie attuali posizioni relative alla logica della scoperta scientifica (ma si veda, e proprio in relazione a Peirce e al metodo euristico dell'abduzione, l'appena richiamato E. Prodi, *Quale metodo per la scienza?*, cit., pp. 108-109). Ritornerò al termine del mio contributo più dettagliatamente su questi aspetti. Ma qui anticipo qualcosa, permettendomi di rimandare a un mio lavoro del 2017: *Charles Sanders Peirce, o dell'orgogliosa vaghezza della logica*, in Id., *Scritti contraffatti*, Napoli, Farella, 2017, pp. 81-111. Lì mi consentivo di proporre una versione della logica peirceana della scoperta che a me pareva – e ancora pare – la più fertile per una filosofia alla ricerca della propria identità; soprattutto mi industriavo, ancora per timidi tentativi, ad aprire un filone di ricerche che oggi si oggettivano nel presente saggio.

[45] A. Eschbach, *Prolegomena of a possible Historiography on Semiotics*, in *History of Semiotics*, ed. by A. Eschbach and J. Trabant, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1983, pp. 25-38, p. 28.

L'assunzione di una certezza assai probabile, ossia il darsi del «tessuto ineludibile del reale»[46], il presentarsi irrifiutabile di un «Qualcosa-che-ci-prende-a-calci»[47], obbliga pertanto a operare, ancora, una selezione ed a dare profilo a questo campo. Ma la difficoltà forse ancora maggiore sta nell'accettare che la scelta-di-campo è anche e immediatamente la "credenza" che il campo si dia. E che si dia, propriamente, in tutto ciò che possiamo umanamente dire attorno alla realtà; e ciò perché, anche dal mio punto di vista, «logica e semiotica coincidono anche a livello umano»[48]; e però questo vuol dire anche pensare che deve esistere un "luogo" dove i «rapporti tra inferenza e significazione sono molto anteriori ai modi di scambio umani. Le radici delle situazioni logico-semiotiche attuali, che ci caratterizzano come esseri culturali» – quel che ho su elencato come terzo criterio della plausibilità scientifica di una ragion semiotica – «non vanno rintracciate nella "classe specifica" dell'ambiguo e dell'oscuro, come misterioso affioramento dalle tenebre di un essere quasi divino e nuovo e misteriosamente primitivo»[49].

Ecco, forse il primissimo passaggio da operare è liberarsi dalla concezione misteriosofica della riflessione filosofica e non porsi (troppe volte) domande sull'essenza, sulla sostanza, sul dove esse siano e perché siano così o diversamente. La straordinaria eredità delle grandi domande filosofiche, men che lasciarci lì ad eternamente roteare attorno ad esse, devono invece indurci ad imboccare strade che prendano atto della loro gloriosa irrisolvibilità, nel senso di una loro "verità", e che invece le usiamo per andare meglio e più avanti nella ricerca, riconoscendo che esiste una «correlazione [*partnership*] tra percezione e credenze di fondo [*background belief*], nel senso che le nostre *credenze* su ciò che vediamo, udiamo etc. non sono affette solo da ciò che vediamo e udiamo, ma anche da credenze già sempre incorporate su come le cose sono»[50]. E non rappresenta più un grande salto tematico, una volta attrezzatici, rimandare a Peirce e a quello scritto illuminante del 1877 in cui si sostiene che è necessario che l'autentico della scienza sia quello secondo il quale le nostre credenze, per essere conformi al vero, «debbono essere causate non da fattori umani ma da qualche uniformità esterna, da qualcosa su cui il nostro pensiero non ha effetto»[51].

[46] G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, cit., p. 44.
[47] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997, p. 5.
[48] G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, cit., p. 45.
[49] Ivi, pp. 45-46.
[50] S. Haack, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1993, p. 110.
[51] C. S. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Torino, UTET, 2005, pp. 185-203, p. 199.

Fondare la possibilità di una critica della ragion semiotica (peirceanamente intesa) non può che partire allora a mio avviso dalla considerazione che in Peirce «si incrociano due prospettive, diverse ma mutuamente dipendenti: quello metafisico-cosmologica e quella cognitiva»[52]. Dire questo significa che «se non la si legge in chiave semiotica, la metafisica e la cosmologia di Peirce rimangono incomprensibili; ma altrettanto si dovrebbe dire della sua semiotica rispetto alla sua cosmologia»[53]. Ecco un primo spiraglio: una messa in questione della semiotica *come* campo deve prendersi in carico la responsabilità dell'intransitabile, della non oltrepassabile trama del reale. Men che mai esser qualificata come teoria astratta, disciplinarizzata e modellata sui paradigmi classici dell'epistemologia, la semiotica, se si deciderà – come per certi aspetti sembra essersi già decisa – a lasciar perdere «i vari rompicapi tecnici scorporati da analisi generali che non sono state coronate da successo», e se abbandonerà definitivamente «quella sorta di giochi intellettuali che trovano così tanto spazio sulle riviste»[54]; se farà ciò la semiotica dovrà prendere atto, pena la sua stessa esistenza, che le sue categorie fondamentali, quelle più volte limate e rimasticate da Peirce, e infine da tutti conosciute come *Firstness*, *Secondness* e *Thirdness*, «non definiscono solo dei *modi significandi* e cioè delle modalità di conoscenza del mondo: sono anche *modi essendi*, modi in cui il mondo si comporta»[55].

Dunque, il *campo* che la semiotica deve aver cura di delimitare – e di essere essa stessa questo campo – deve contenere come suo fondamento «il *Feeling* […], la conoscenza passiva di una qualità senza riconoscimento o analisi»[56]. Detto conoscitivamente e categorialmente, si tratta della *Firstness*, quel «qualcosa senza genesi»[57] che, senza essere un'intuizione[58], è «ciò che è semplice-

[52] U. Eco, *Peirce e l'iconismo primario*, in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, cit., pp. 12-38, p. 35.
[53] *Ibid*.
[54] P. Kitcher, *Verso una filosofia della scienza pragmatista*, in *Pragmatismo e filosofia della scienza*, a cura di R. Gronda, Pisa, Pisa University Press, 2017, pp. 25-87, pp. 43-44.
[55] U. Eco, *Peirce e l'iconismo primario*, cit., p. 35.
[56] C. S. Peirce, *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and Nature*, in Id., *Writings of Charles S. Peirce*, ed. by Peirce Edition Project, voll. I-VI, VIII, Bloomington, Indiana University Press, 1982-, vol. V, pp. 242-247, p. 246.
[57] C. S. Peirce, *Notes on Categories*, in *Writings*, vol. V, cit., pp. 235-241, p. 238.
[58] È notissima la costante polemica antintuizionista e anticartesiana di Peirce. Tuttavia, non sono assenti, a mio avviso, degli elementi di indagine per mostrare quanto il Descartes che Peirce leggesse, fosse in realtà quello della più retriva e "pigra" lettura, tipica della storiografia francese (e inglese) tra Ottocento e Novecento. E che probabilmente gli sforzi del filosofo nordamericano erano quasi esclusivamente dedicati a sradicare le posizioni cogitocentriche, quelle sì metafisiche in senso proprio, del Descartes del *Discours de la methode*, dove effettivamente si tocca con mano l'aporeticità dell'apparizione del penso-dunque-sono da una mera e inspiegata intuizio-

mente presente a se stesso, impudente, immediato, gratuito, spontaneo. Un alone rossastro assunto irriflessivamente. Indifferenziato. Ciò che Adamo ha per la prima volta visto del mondo, aprendo gli occhi senza esaminarlo»[59]. Ma da un punto di vista cosmologico, questo "fatto" durissimo e recalcitrante ad ogni inganno, si chiama *feeling*, puro *may be*. Cosa sia e soprattutto quali gli effetti di questa "sensazione insensata" sul problema della soglia inferiore della semiotica, lo spiega bene Umberto Eco: «un sentimento, in quanto sentimento» è la «qualità materiale di un segno mentale»[60]. Ma che significa questa definizione? Se non si assume la parola 'cane' come segno, ossia come un alcunché dotato di «espressione e contenuto, o significato e significante», ma soltanto nella considerazione della «fonazione *kane* quale può essere fisicamente registrata e ascoltata da qualcuno che non sa l'italiano», ecco trovarci di fronte alla «qualità materiale del segno (come a dire, la sostanza dell'espressione) ma non ancora di fronte al fenomeno semiotico sviluppato e conclusosi in una rappresentazione e in un atto di cognizione»[61].

Ecco dunque il limite inferiore della semiotica, la soglia al di qua della quale *non-ci-sono-più-segni*, ma *forse* solo segnali. È molto interessante quanto a questo proposito ha sostenuto un oncologo sperimentale come Giorgio Prodi, uno che la scienza *l'ha fatta* nei laboratori maneggiando codici (DNA, RNA etc.) e sistemi di "comunicazione" tra le basi acide dei filamenti molecolari delle mappe genetiche: «la delimitazione dell'area semiotica rappresenta un punto cruciale […], Peirce [rispetto a Saussure] caratterizza una situazione generale che può anche essere non-umana, perché il processo di semiosi avviene ovunque vi sia una mediazione tra un interprete e una cosa attraverso un interpretante»[62]. Lo scienziato italiano, da buon "realista", radicale ma

ne intellettuale. Ho cercato di mostrare, e mi permetto di rimandarvi, quanto invece Descartes rimanga davvero poco "cartesiano" negli scritti posteriori al '37, nel mio *Contributi a una nuova immagine di Descartes*, Napoli, La Quercia, 2014.

[59] C. S. Peirce, *One, Two, Three: Kantian Categories*, in *Writings*, vol. V, cit., pp. 294-295.

[60] U. Eco, *Peirce e l'iconismo primario*, cit., p. 34.

[61] Ivi, p. 35.

[62] G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, cit., pp. 157-158. La posizione dello scienziato italiano è, detto in breve, quella di sostenere sì l'ipotesi semiotica peirceana, pur con la riserva di adottare allo stesso titolo segni e segnali, cosa che invece Peirce si guarda bene dal fare. Peraltro, è lo stesso Eco che risponde e in parte conviene con Prodi: «con tutte le cautele del caso: non sto affatto ripudiando la distinzione (che rimane basilare) tra segnale e segno, tra segni diadici di stimolo-risposta e processi triadici di interpretazione, così che solo nella piena espansione della triadicità emergono fenomeni quali significato, intenzionalità, interpretazione (comunque si voglia considerarli). Sto però ammettendo, con Prodi (1977), che per comprendere i fenomeni culturali superiori, che evidentemente non nascono dal nulla, occorre assumere che esistono delle "basi materiali della significazione", e che tali basi stanno proprio in questa disposizione all'incontro e all'interazione che possiamo vedere come la

intelligente, non condivide la posizione di Peirce secondo la quale «l'unico dominio possibile di questa semiosi è umano, o almeno l'interpretazione viene configurata in modo antropomorfico e antropocentrico»[63]. Ma riconosce con, appunto, sagacia, che se semiosi è possibile per l'uomo, la «dimensione storica del sistema» è rappresentata inevitabilmente da «un metabolismo dei suoi singoli elementi, cioè dei segni e delle loro relazioni»[64].

Il limite inferiore del campo semiotico è perciò tutto quanto si può dire e disdire, fare e disfare, tutto quello che, per richiamare ancora il *Trattato*, «*può essere usato per mentire*»[65], sia esso attraverso verbalizzazione oppure no. E la parola-chiave – per venire all'ultima parte del mio contributo – non è ora *scienza*, *campo* o *epistemologia*, bensì *uso*.

4. «Poiché non si possono avere i *vantaggi* e il *conforto* della società senza la comunicazione dei pensieri, era necessario che l'uomo trovasse qualche segno esterno sensibile, mediante il quale potessero essere rese note agli altri le idee invisibili di cui i suoi pensieri sono composti»[66]. Era il Locke del *Saggio* del 1690 e, come ho cercato di indicare col segno grafico, si tratterà ora di questionare su quello che a mio avviso è l'altro criterio fondamentale per il quale si può fare scienza della semiotica.

Il primo, lo abbiamo visto, è la delimitazione del campo di interessi su cui la semiotica può dire la sua; il secondo deve aver a che fare con l'inevitabilità del ricorso ai segni, linguistici o meno, nella determinazione di un abito di risposte a un problema. Quando Peirce, nelle sue continue elucubrazioni sulla fondazione di una logica della ricerca scientifica, pone come primo scalino «l'irrequietezza e l'insoddisfazione»[67] del dubbio, la continuità del flusso dei ragionamenti abduttivi come metodo intermedio e come punto di arrivo la formazione attenta[68] di una credenza, che fissandosi – mai rigidamente, mai eternamente – dà origine a un abito, egli sta, a mio avviso, proponendo quella

prima apparizione (non ancora cognitiva e non certo mentale) dell'iconismo primario». U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 97.

[63] G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, cit., p. 158.

[64] Ivi, p. 158.

[65] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., p. 26.

[66] J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, UTET, 1971, p. 475.

[67] C. S. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 191.

[68] Ha scritto una volta Peirce – e mi limito qui nei rimandi assai numerosi che il pensatore statunitense fa all'idea di attenzione – che quest'ultima è la «capacità della nozione *enfatizzata* di produrre un effetto sulla memoria o di influenzare in altro modo un pensiero successivo». C. S. Peirce, *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 107-143, p. 131.

mirabile nozione di *logica utens* che è la vera e propria radice del "sistema" semiotico di Peirce, e, pertanto l'elemento di analisi "fattuale" del campo della ragion semiotica su cui mi sono intrattenuto in precedenza. Una logica, quest'ultima, che, come aveva già sostenuto Montaigne, deve contribuire a formare non già una testa «ben piena», bensì una «ben fatta»[69], un modello di uso agente della ragione del quale «non possiamo concludere mai che è assolutamente corretto, ma solo che assomiglia moltissimo alla verità»[70]. Vediamo allora se si può condensare in poche battute quel che Peirce dice a proposito di questa logica e di quanto incidano queste sue posizioni nella determinazione della fondazione della ragion semiotica, una ragione che, se la intendiamo come un altro nome per quello di pragmatismo e diamo ragione ad Antiseri, è, tutto insieme, «una filosofia del linguaggio, una filosofia della scienza, una teoria dell'esperienza, una teoria del significato», una «metodologia, nel senso moderno di analisi sistematica delle effettive procedure razionali del pensiero»[71].

E dall'esperienza parto, dalla «nostra grande maestra»[72], la cui pedagogia usa un metodo «fatto di scherzi, più crudeli sono meglio è. Per descriverlo in modo più esatto: l'Esperienza insegna sempre per mezzo di *sorprese*»[73]. Quante volte ci capita di restare allibiti e senza apprezzabili parole davanti a un fenomeno inatteso, di fronte all'Inaspettato? Quando questo accade, l'esperienza ci in-segna attraverso delle *ferite*, delle *lacerazioni* nel nostro tessuto vitale, una sorta di traccia mnestica che, per quanto labile e soggetta a "guarire", incide sensibilmente nelle esistenze dei singoli e delle comunità. Ma quanto incide? Se il grado di incidenza dell'esperienza dipendesse soltanto dall'intensità specifica della sorpresa che ci ferisce, o dall'ampiezza "fisiologica" che la ferita lascia sulla nostra anima, ben poco riuscirebbe ad insegnarci. Dopo la sorpresa tocca a noi, così come fa un detective, legare insieme gli indizi e ricostruire *come sono andati i fatti* e come *potrebbero* andare ancora, mappare i segni e le ferite nella nostra anima, cercando di dar loro quel senso di cui, di fatto, non abbiamo alcuna garanzia precostituita. Sta a noi, faticosamente, non senza ulteriore dolore, con perseveranza, tenacia e soprattutto attenzione, far sì che l'esperienza non abbia

[69] M. E. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, p. 269.
[70] C. S. Peirce, *La logica dell'abduzione*, in *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai* Collected Papers, a cura di M. A. Bonfantini, R. Grazia e G. Proni, Milano, Bompiani, 1984, p. 271 (legg. mod.).
[71] D. Antiseri, *Introduzione* a C. S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, Brescia, La Scuola, 2012, pp. 7-92, p. 9.
[72] C. S. Peirce, *I sette sistemi della metafisica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 495-519, p. 518.
[73] *Ibid*.

parlato invano. Così, avremo un «uomo più triste e più saggio, al quale appartiene il fenomeno nuovo»[74], una mente attenta che «dà un particolare valore e una particolare enfasi ad alcune rassomiglianze; tali accentuazioni consistono in questo, che quando una qualità emerge in modo vivido alla coscienza, altre qualità, qualcuna di più e qualcuna di meno, vengono immediatamente accresciute nella loro vividezza»[75]. Si capisce abbastanza bene, pur con tutti gli enormi limiti della sua sintassi spesso faticosa, che qui Peirce sta esprimendo degli stati d'animo che, appena appena ci si soffermi, non sono estranei ad alcuno. Chi di noi non ha mai fatto esperienza di un rincorrersi di pensieri, idee, valutazioni, e poi, alla fine, del sentirsi soddisfatti di quel "nuovo" raggiunto: ecco, in quel momento, toccando una realtà che non ci era nota fino a qualche attimo prima, e che con l'attenzione di un segugio abbiamo ricostruito, alla luce delle sorprese che l'esperienza ci aveva donato, abbiamo dismesso l'abito vecchio e indossato un vestito del tutto differente, *diventiamo* un alcunché di differente: «così un'idea […] diventa vivida e quest'idea composita può essere chiamata un'*idea generale*. Non si tratta propriamente di un *concetto* […], ma è un *abito*»[76]. Ma la progressione dell'acquisizione cognitiva ed esperienziale non è ancora terminata, il processo – ché di processualità si tratta, mai riposata del tutto, mai acquietata indefinitamente, proprio perché la realtà è già dietro l'angolo con nuove sorprese – della vestizione dell'"uomo nuovo" non è del tutto ancora finito: «l'occorrenza ripetuta di un'idea generale e l'esperienza della sua *utilità* hanno come esito la formazione o il rafforzamento di quell'abito che è il concetto; o, se il concetto è già un abito costituito, l'idea generale è il *contrassegno* dell'abito»[77].

L'utilità della nuova condizione nella quale il "detective" (filosofo, scienziato o comunque investigatore che sia) si trova, è il metro di giudizio che ora va osservato. Ma in quale senso va declinata ora questa nozione?

Non certo in quello dell'utilitarismo benthamiano, quello della tradizione; ma neppure nel senso di un cieco e incostante *anything goes*, un indifferentismo che se non lo si vuole predicare come 'etico', certo lo è stato come epistemologico[78].

[74] Ivi, p. 519.
[75] C. S. Peirce, *Abito*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 363-391, p. 382.
[76] *Ibid*.
[77] Ivi, pp. 382-383.
[78] Su ciò, P. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, a cura di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1987.

Utile, utilità, per Peirce, sono parole che alludono sempre a significati logici, alla "bontà" del ragionare, finanche alla gioia di guadagnare qualcosa di "più perfetto" e somigliante alla verità. Mi pare molto significativo, a tal proposito, quanto Peirce scriva nella sua tarda maturità sulla fecondità del ben ragionare: «l'autore ha scoperto da solo, lungo la sua lunga vita [che] ci sono molte probabilità che un ragazzo diventi un uomo infelice […] perché non ha lavorato abbastanza in gioventù sul proprio sviluppo e sul proprio autocontrollo»[79]. E dunque, nientemeno che una porzione di felicità è quel che l'esercizio nella *logica utens* promette, ed è l'utilità dell'arte di ragionare «il motivo per cui molti uomini felici e di successo hanno avuto umili origini», avendo grazie all'esperienza constatato che «ciò che è vero per loro è vero anche per i più nobili di nascita, cioè che l'educazione e l'esercizio devono essere un lavoro personale, dovuto alla finezza delle loro osservazioni, alla loro strenua attenzione, ai loro sforzi e al loro coltivare abiti *vantaggiosi*»[80]. Sembra la sceneggiatura del susseguirsi e alternarsi di scherzi atroci e di piccole felicità, conquiste minori ottenute con sforzo e attenzione: il mondo che Peirce sta descrivendo non ha alcun profilo di arida logicità perché è il ragionamento stesso che si perpetua e arricchisce a partire da un continuo variare delle forme dell'esperienza, da un mutare irresistibile delle occorrenze della vita. Fin da quando si è bambini, prosegue il filosofo in un altro scritto coevo al precedente, c'è un momento in cui si «diventa coscienti di sé». Da quel momento in poi il bambino è «lui stesso che deve addestrarsi». Naturalmente, pur nell'autonoma e faticosa ricerca della verità che questi deve perseguire da solo, non può essere sottovalutata la portata del maestro. Ma quali caratteristiche deve avere quest'ultimo? «Il miglior maestro che egli può avere è quello che ha la capacità di insinuare il sospetto sulla mancanza di significato e sulla presenza di frasi sbagliate, di suggerire le domande che hanno davvero un significato reale e di metterlo sulla strada della loro soluzione pratica»[81].

Ecco cos'è dunque la *logica utens*, l'arte del ragionamento vantaggioso: è un *servizio* che si dà alla comunità, non certo e non soltanto limitata alle congreghe scientifiche, ma a «COMUNITÀ senza limiti definiti e capace di un indefinito incremento di conoscenza»[82]. È la manifestazione meno equivoca del fatto che, forse, se è pur vero che noi apprendiamo e conosciamo il mondo

[79] C. S. Peirce, *Delucidazione sull'arte di ragionare*, in *Scritti scelti*, cit., pp.673-690, p. 685.
[80] *Ibid*. (corsivo mio).
[81] C. S. Peirce, *Uno schizzo di critica logica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 691-707, p. 695.
[82] C. S. Peirce, *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 140.

attraverso la libera e autonoma lettura dei fatti, esistono fatti che "servono" meglio di altri. «Sostenere che non esiste nessuna *Ding an sich* e che la nostra conoscenza è situazionale, olistica e costruttiva, non significa che quando parliamo non parliamo di qualcosa. E dire che questo qualcosa è relazionale non significa che non stiamo parlando di una relazione *data*»[83]. Non c'è dubbio: viviamo in un'epoca di piatta liquidità, di calanti uniformità e di "uno-vale-uno". A me pare però ragionevole pensare «che è possibile stabilire alcuni limiti oltre i quali si possa dire che una data interpretazione è cattiva e forzata. Forse come criterio quasi popperiano è troppo debole, ma è tuttavia sufficiente a riconoscere che *non è vero che qualunque cosa va bene*»[84].

Soglia inferiore, logica del ragionevol meglio. È solo un primo, timido passo in direzione di un progetto assai ambizioso. Quella, l'ambizione, devo riconoscere che non manca. Spero di avere il tempo per proseguire.

[83] U. Eco, *Replica*, in *Interpretazione e sovrainterpretazione. Un dibattito con Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose*, a cura di S. Collini, Milano, Bompiani, 1995, pp. 167-181, p. 172.
[84] *Ibid*.

«Il più commovente dei tradimenti»? Critica ed etica nel dibattito contemporaneo sulla ragione illuminista

Carmelo Colangelo

Nel maggio del 1984 il mensile «Magazine littéraire» pubblicò un lungo estratto del corso universitario su *Le gouvernement de soi et des autres* tenuto l'anno precedente da Michel Foucault presso il Collège de France. Si trattava di una lezione quasi interamente dedicata al saggio kantiano *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* di cui allora ricorreva il bicentenario. L'anticipazione editoriale della interpretazione foucaultiana di uno tra i testi filosofici più universalmente noti di (auto)definizione di natura e compiti della ragione illuminista suscitò grande interesse, non solo per la sua carica di innovatività, ma anche per il modo in cui vi era qualificato il rapporto che il pensiero contemporaneo ha intrattenuto con l'esperienza intellettuale settecentesca. Questo passaggio della lezione attirò particolarmente l'attenzione dei primi lettori (tra i quali Jürgen Habermas, che commentò prontamente, e con una certa risonanza, le considerazioni foucaultiane)[1]:

> L'*Aufklärung*, inteso sia come evento singolare che inaugura la modernità europea, sia come processo permanente che si manifesta e si traduce nella storia della ragione (nello sviluppo e nell'instaurazione di forme di razionalità e tecnica, nell'autonomia e nell'autorità del sapere), non è per noi semplicemente un episodio nella storia delle idee. È una domanda filosofica iscritta, dal XVIII secolo, nel nostro pensiero. Lasciamo alla loro devozione coloro che vogliono che sia mantenuta viva e intatta l'eredità dell'*Aufklärung*; questa devozione è sicuramente il più commuovente dei tradimenti. Non si tratta di preservare i resti dell'*Aufklärung*, ma di tenere realmente presente il problema stesso di questo evento e del suo senso (il problema della storicità del pensiero dell'universale), mantenendolo come ciò che è necessario che sia pensato[2].

[1] Cfr. J. Habermas, *Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart gezielt. Zu Foucaults Vorlesung über Kants Was ist Aufklärung?*, in «Die Tageszeitung», luglio 1984, pp. 12-17; trad. it. in «Il centauro», 11-12, 1984, pp. 237-242.

[2] M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, «Magazine Littéraire», n° 207, mai 1984: poi in Id., *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 1505-1506, mia traduzione. L'edizione integrale del corso riporta solo la prima frase del brano (cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Gros, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 29).

È certo un passo complesso, in cui è in causa una peculiare qualificazione dell'Illuminismo, che integra e per più di un verso supera quanto lo stesso Foucault aveva potuto affermarne in *Le parole e le cose* (1966), all'atto della discussione dell'"analitica della finitudine"[3]. Il passo citato parla del paradosso di un «tradimento» dei Lumi – di un'infedeltà per così dire "patetica" e sostanzialmente inconsapevole – dovuto a una sorta di aderenza aproblematica al loro lascito, a qualcosa come una tendenza melanconica a restarvi fedeli sottraendone «i resti» a ogni alterazione. Foucault pone il problema del senso stesso del progetto razionale settecentesco, e al contempo quello del possibile rapporto del pensiero contemporaneo ad esso – un rapporto magari meno "fedele", ma più veritiero. Ma cosa vuol dire che la volontà di devozione ai Lumi, nelle forme in cui è avvenuta, si sarebbe tradotta appunto in un loro «tradimento» patetico? E se la *boutade* foucaultiana è effettivamente ricevibile, in che modo andrebbe poi pensata una forma di "vera" continuità con il progetto razionale illuminista? Nell'osservazione di Foucault si potrebbe vedere il punto di arrivo – e di rilancio – di una linea ermeneutica che ha visto impegnato il pensiero contemporaneo in una riconsiderazione totale dei Lumi: in un confronto ad ampio raggio con la loro proposta complessiva, teso a superare la valutazione che l'Ottocento ne aveva forgiato in base alle sue esigenze teoriche, etiche, socio-politiche, spesso attribuendo alla cultura illuminista una immagine della "ragione" e dei modi del suo esercizio razionale tutt'altro che congruente con ciò che l'*Aufklärung* aveva effettivamente elaborato[4].

A un intensificarsi dell'interesse teorico per i Lumi si assiste, è noto, fin dall'ultimo scorcio del XIX secolo: del 1897 sono le valutazioni di Troeltsch nella sua voce enciclopedica sull'*Aufklärung*, lucide, anche se certo appena tratteggiate[5]. Nel 1901 Dilthey pubblica il suo studio su *Il secolo XVIII e il mondo storico*, tutto teso a sottrarre la ragione illuminista all'accusa d'insensibilità

[3] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, a cura di E. A. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 2009[9], pp. 366 sgg.

[4] Si vedano in proposito: G. Ricuperati, *La storiografia sull'illuminismo dagli anni Trenta a oggi*, Torino, Tirrenia, 1973; M. S. Anderson, *Historians and Eighteenth-Century Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1979; A. Santucci, *Interpretazioni dell'illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 1979.

[5] Cfr. E. Troeltsch, *Die Aufklärung* (1897), in Id. *Gesammelte Werke*, IV, hrsg. v. H. Baron, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, pp. 338-374; trad. it. in Id., *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Napoli, Bibliopolis, 1977, pp. 177-212. Tagliapietra individua nell'articolo troeltschiano, con la sua qualificazione dei Lumi come «una vera e propria rivoluzione in tutti campi della vita» (ivi, p. 338; trad. it. cit., 178), l'inizio stesso della «rivalutazione della cultura illuminista» dopo il discredito in cui l'idealismo l'aveva lasciata cadere: cfr. A. Tagliapietra, *Sapere aude! Il coraggio e la viltà dell'illuminismo*, in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di A. Tagliapietra, Milano, Mondadori, 2000, pp. XIII-XIV.

nei confronti della concretezza dell'accadere storico-culturale. È poi divenuto pressocché invalso indicare nel grande lavoro di Cassirer su *La filosofia dell'Illuminismo* (1932) un'accelerazione decisiva del processo di riesame della ragione settecentesca, reso possibile dalla sua precisa cartografia delle diramazioni, delle suddivisioni, degli innesti, delle contaminazioni che, connotando alla radice il pensiero europeo dei Lumi, raccolsero l'eredità razionalista del XVI secolo, modulandola e trasformandola profondamente. Con modalità e intenti assai differenti, in questi testi per più di un verso paradigmatici ciò che si trovava posto in dubbio era la pertinenza del *cliché* dell'astrattezza del modello di esercizio razionale proposto dai Lumi. Uno stereotipo caratterizzato peraltro da una certa persistenza, se tuttora nella manualistica filosofica e storica non è raro trovare il termine "Illuminismo" coniugato all'idea di un intellettualismo più o meno banale, dedito a uno svilimento aprioristico della tradizione culturale e votato alla promozione acritica di un tipo di ragione calcato sui tratti della razionalità tecno-scientifica. Luoghi comuni che in parte non trascurabile restano debitori (non di rado inconsapevoli) delle leggende interpretative germogliate nel XIX secolo tanto dalle tradizioni filosofiche di marca idealista – a partire dall'antefatto hegeliano (nella *Fenomenologia dello Spirito*, lo si ricorderà, la figura del "delirio della presunzione" è calcata sui tratti dell'*Aufklärer*, sull'atteggiarsi di una ragione finita, parziale, che produce un dover-essere cieco alla "spiritualità" intrinseca del reale) – quanto dalle inquietudini di quei conservatori che, da De Maistre a Lamennais fino a De Bonald, nell'enfatizzare nei Lumi la presenza di un antitradizionalismo astratto, accreditarono l'equiparazione tra ragione illuminista e Terrore (accostamento presente talvolta anche negli scritti dei liberali alla Constant o Guizot, inclini, certo, ad apprezzare nell'illuminismo lo spirito di libera ricerca razionale, ma ugualmente propensi a scorgervi la radice degli "eccessi" del 1793). E del resto di una attitudine interpretativa nei confronti dell'*Aufklärung* certo diversa, ma nei suoi effetti non così eterogenea a quelle appena evocate, è stata portatrice la stessa prospettiva marxiana, così pronta a leggere in esso l'ideologia razionalista della classe borghese nella sua fase progressista, ideologia di cui rilevava che, dopo aver contribuito al superamento delle istituzioni feudali, era stata impiegata al servizio di forme sociali e politiche prive di contenuto emancipativo. Infine va anche richiamata la tenace tendenza generale degli interpreti (assai diffusa, con rare eccezioni, per tutto il XIX secolo e fino almeno al secondo dopoguerra) ad attestarsi sulla divisione del lavoro intellettuale tra i filosofi, gli storici e i critici delle arti, divisione che ha impedito a lungo una considerazione articolata dello stile specifico con cui le idee e l'esercizio razio-

nale illuminista si sono manifestate, e al contempo dei significati complessivi ravvisabili nelle forme della cultura e dell'evenemenzialità storico-sociale settecentesche – con il risultato di favorire schemi ermeneutici pregiudizievoli di una reale comprensione della logica delle teorie e delle rappresentazioni, nel loro reciproco rapporto come nel loro quoziente d'incidenza.

Non si è mancato di chiedersi quali siano state le ragioni di fondo del nuovo sguardo che, particolarmente a partire dagli anni Trenta del secolo scorso e poi con crescente intensità dopo il 1945, è stato rivolto alla razionalità illuminista. Quali motivi spinsero a una più accurata verifica critica della mitologia ottocentesca intorno ai Lumi e a una revoca, parziale o totale, dei suoi elementi più persistentemente convenzionali? La posta in gioco nei tentativi di restituire il modello illuminista di ragione alla sua problematicità, alla sua complessità, alla sua capacità di declinarsi in relazione alle più varie forme culturali, ai suoi rapporti con l'esercizio delle altre facoltà umane – dalla sensibilità all'immaginazione alla memoria – va cercata evidentemente nell'urgenza di riflettere sull'apporto che quel modello poteva offrire per inquadrare il presente e affrontare il futuro, nel bisogno di interrogare l'irrazionalismo (o l'ambiguo iperrazionalismo) che aveva percorso la società e la politica europee negli anni dell'affermazione dei totalitarismi e di esaminare le dinamiche che avevano potuto condurre alla messa in causa del complessivo progetto moderno. In modo ora latente, ora manifesto, le varie declinazioni della ricerca storica e teorica si proposero un esame rinnovato dei modi della razionalità illuminista in vista della possibilità di rinvenirvi elementi di orientamento per una contemporaneità avvertita come enigmatica, affatto inquietante. A voler compendiare in una formula l'attitudine che ha percorso studi di impostazione, ispirazione e metodologia molto diverse, ma tutti accomunati dall'interesse per un più attento riscontro del modello razionale settecentesco, si potrebbe dire che la domanda che li sottende sia stata in definitiva questa: la crisi politica ed etica del mondo contemporaneo era da imputare ai Lumi, a qualcosa come una desertificazione del reale dell'io e del mondo a cui avrebbe messo capo l'applicazione della critica razionale a ogni campo del sapere e della vita? Oppure, al contrario, era stata precisamente l'eclissi dei Lumi – persino in coloro che se ne erano considerati i continuatori o i rappresentanti autorizzati – a essere disastrosa? La progettualità nata con l'*Aufklärung* si era completamente, sinistramente realizzata nella gestione repressiva del potere (fino all'amministrazione "razionale" della morte nel *Lager*), oppure la crisi era scaturita precisamente dall'abbandono di quella progettualità, dal suo esser rimasta interrotta, sospesa, incompiuta?

La modernità – un progetto incompiuto è, lo si ricorderà, il titolo di una celebre conferenza di Habermas che, tenuta nel settembre 1980 in occasione del conferimento del premio Adorno, fu poi rivista e sviluppata in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, edito cinque anni dopo. È utile qui rievocarne il principale nucleo teorico, elaborato precisamente in riferimento al rapporto che il pensiero contemporaneo intrattiene con il modello illuminista di ragione. Habermas sosteneva che il progetto razionale settecentesco, nei due secoli seguiti alla sua prima elaborazione, era stato al tempo stesso *proseguito e negato*, meglio: proseguito *in quanto* negato, attraverso gli strumenti offerti dall'idea di una "dialettica dell'illuminismo" che dai romantici a Hegel, fino a Marx, Nietzsche ed Adorno, sarebbe stata una delle regole basilari attraverso cui la filosofia si sarebbe messa in cerca di una rinnovata definizione di sé, delle proprie possibilità e del proprio campo. Il tempo successivo ai Lumi sarebbe cioè stato un tempo in cui il modello di ragione critica da essi proposto è sempre di nuovo chiamato al banco degli imputati, accusato di volta in volta di essersi tradotto in una schematica intellettuale inadeguatamente definita, in razionalità individualistica e strumentale, in una nuova mitologia, ritornata sotto le spoglie di discorso coerente. L'accusa denuncia che la "luce della ragione" ha respinto l'oscurità del pregiudizio gnoseologico, etico, politico, si è opposta alle forme della falsità e dell'inganno, si è impegnata a giudicare le apparenze e a "smascherarle", solo per mettersi al loro posto e imporre i suoi più rigidi sistemi di irretimento, controllo e misconoscimento delle cose stesse[6]. La critica si sarebbe cioè appuntata sulle cecità e i limiti della ragione illuminista, per affermare che con essa una soggettività razionalmente orientata, elevata a principio supremo, traduce la sua ricerca di verità e giustizia in una pratica essenzialmente repressiva, vieppiù insidiosa perché capace di celarsi nella sua natura di mera domanda di dominio. Secondo Habermas, insomma, nei suoi tratti maggiori il discorso filosofico contemporaneo è stato una *critica della critica*, più precisamente una critica delle maschere della ragione criticante, ovvero un discorso che ha invitato a vedere le maglie della rete che quest'ultima costruisce per cose e uomini nel

[6] Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985; trad. it. *Il Discorso filosofico della modernità*, a cura di E. Agazzi, Bari, Laterza, 1987, p. 57: nel discorso della modernità contro l'Illuminismo «l'accusa è diretta contro una ragione che si fonda nel principio della soggettività; ed afferma che questa ragione denuncia e scalza tutte le forme esplicite dell'oppressione e dello sfruttamento, della degradazione e dell'estraneazione, soltanto per installare al loro posto il più inattaccabile dominio della razionalità stessa. […] L'opacità della gabbia d'acciaio di una ragione divenuta positiva svanisce nel chiarore splendente di un palazzo di cristallo perfettamente trasparente».

momento in cui si sforza di accreditarsi come potenza di affrancamento da ogni sortilegio e schiavitù.

In questo modo di determinare il limite di fondo della razionalità illuminista Habermas individua una «contraddizione performativa»[7] fondamentale. La critica della ragione critica settecentesca – il pensiero di una "dialettica dei Lumi", dichiarati portatori di un'ombra radicale nel seno stesso delle loro imprese chiarificatrici – continuerebbe in realtà a muoversi nello spazio di quello stesso modello di ragione, a parlare una lingua simile a quella che attribuisce all'intenzione illuminista contro cui si rivolge, e con ciò a compiere essa stessa un atto di smascheramento. Evidentemente anzitutto in riferimento a Horkheimer e Adorno e alla loro *Dialectik der Aufklärung* (dove si diagnosticava la persistenza delle potenze mitiche in quella stessa razionalità illuminista che si presenta come loro superamento: «il mito è già Illuminismo e l'Illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia», era la celeberrima clausola posta in premessa)[8], Habermas mostra non solo che il pensiero contemporaneo ha sostenuto che le verità a cui il modello di ragione settecentesco ha dato spazio sono ancora parvenze colpevolmente ingannevoli, ma anche che quel pensiero riesce a sostenere tale tesi solo perché concepisce se stesso come critica razionale, e perciò in realtà continua a confidare nelle capacità emancipatrici di un tipo di razionalità che nella sua analisi essa dà per illusorio o mistificante[9].

Ora, ciò che della proposta interpretativa di Habermas è importante sottolineare è che essa è animata da una persuasione di fondo tutt'altro che evidente (e non sempre adeguatamente rilevata dai commentatori della sua lettura del "discorso filosofico moderno"): la pertinenza di una considerazione della razionalità illuministica in base al paradigma della *demistificazione*. Egli assume, cioè, in modo pressocché aprioristico, non solo che il modello settecentesco di ragione si sia concretato come un generale progetto di smascheramento, tanto sul piano gnoseologico che su quello etico-politico – e che dunque sia da leggere anzitutto a partire da tale mira –, ma anche che in definitiva la stessa critica dialettica dell'illuminismo non sia altro che uno

[7] Ivi, p. 122.

[8] Cfr. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklarung. Pholosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1966, p. 8.

[9] Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico*, *op*, *cit*., p. 122: «La ragione, come ragione strumentale, si è assimilata al potere, ed ha quindi rinunciato alla propria forza critica – questo l'*ultimo* svelamento di una critica dell'ideologia applicata a se stessa. Senza dubbio, questa descrive, in un modo paradossale, l'autodistruzione della capacità critica, perché nell'istante della descrizione deve ancora fare uso della critica, che era già stata data per morta. Essa denuncia il divenire totalitario dell'Illuminismo con i mezzi che gli sono propri».

smascheramento dell'originario progetto di smascheramento. Per un verso, *Il discorso filosofico della modernità* avvalora l'idea che la razionalità promossa dal pensiero illuminista sia tale nella misura in cui è essenzialmente una procedura di svelamento delle apparenze illusorie e di delegittimazione dei discorsi ingannatori, intesa a far emergere una verità misconosciuta. Si sarebbe cioè trattato di una ragione la cui azione, piuttosto che cogliere la specifica consistenza delle realtà concrete prese di volta in volta in esame, sarebbe consistita in un esercizio inteso a spingersi oltre ciò che appare, in vista del ristabilimento di una positività profonda, coperta e negata. Per l'altro, lo studio habermasiano sostiene che lo smascheramento dello smascheramento di cui lo stile filosofico contemporaneo si rende protagonista nel suo assumere, criticandola, la razionalità illuminista, sia stato foriero dell'impossibilità di rinvenire dietro le apparenze e i fenomeni immediati nient'altro se non errori e inganni, finendo così col non poter raggiungere alcun nucleo consistente, col non riuscire a promuovere alcun perseguimento di una verità effettuale dell'io e del mondo, così rendendoli evanescenti, in certo senso introvabili come tali.

Ci si può chiedere però se una simile identificazione tra Lumi e smascheramento, tra ragione critica e disvelamento (e poi tra critica della critica e performatività negativa del pensiero) non possa essere considerata riduttiva, e forse ancora non del tutto depurata dalle scorie della "leggenda" ottocentesca sull'*Auklärung*. In effetti, a voler servirsi delle lenti offerte da altri filosofi e storici che, nel secondo Novecento, si sono rivolti con predilezione al discorso settecentesco – non a caso, forse, filosofi che sono stati anche storici, e storici che sono stati anche filosofi: mi riferirò, a titolo di esempio, allo stesso Foucault per il primo caso, a Jean Starobinski per il secondo –, non è improbabile che l'identificazione inesplicitamente promossa da Habermas possa risultare meno cogente di quanto il valore euristico della sua proposta interpretativa possa aver portato a credere.

Negli scritti di Foucault, specialmente quelli redatti a partire dalla fine degli anni Settanta, ma non solo, non è difficile riscontrare che la sostanza del modello di esercizio razionale promosso dai Lumi non è affatto identificata a un'intenzione critica di disvelamento. Per Foucault l'idea di ragione promossa nel quadro dell'*Auklärung*, assai prima che in un progetto di smascheramento, consiste in una complessiva riconsiderazione delle relazioni di sapere e di potere. Simpatizzante delle proposte francofortesi, egli però se ne distanzia precisamente (oltre che sul portato dei concetti di "repressione" e

"disalienazione")[10] riguardo l'idea di una logica intrinseca al progetto razionale settecentesco che lo avrebbe portato ad alterarsi e che poi – a forza di "critica della critica" – avrebbe condotto il pensiero contemporaneo a una prassi generalizzata di "negativizzazione". «Fare il "processo" alla ragione? A mio avviso non c'è nulla di più sterile»[11]. Il modello razionale illuminista non implica un semplice sforzo di rivelazione di quanto d'"irrazionale", o "erroneo" o "ingiusto" abiterebbe i fenomeni, tanto sul piano della conoscenza quanto su quello etico-politico. Per Foucault esso consisterebbe in una attitudine sistematica di considerazione della contingenza, intesa a indagare non solo e non tanto le condizioni di apparizione della verità, ma soprattutto quelle di produzione di cambiamenti e d'invenzione di rinnovate pratiche morali. A suo avviso, insomma, il vero portato della ragione illuminista starebbe nelle forme del suo applicarsi alla molteplicità dei campi di esperienza, delle concrete pratiche conoscitive, etiche, politiche, e ai modi specifici in cui soggetti e oggetti si formano e modificano l'uno in rapporto all'altro, tanto sul piano del sapere che su quello del potere[12].

Se non è qui possibile mostrare i modi della diffusa presenza, nella riflessione di Foucault, di una tale lettura della ragione illuminista, si possono però evocare in proposito alcuni aspetti dei testi che egli ha dedicato a Kant. Si tratta di lavori di grande interesse per il tema in questione, e che pur avendo risvegliato l'attenzione di più di un interprete, ancora attendono una piena valorizzazione nel quadro del problema generale degli esiti novecenteschi del confronto con il modello di ragione sorto con i Lumi[13].

Già il lavoro che tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta Foucault dedicò alla prolungata riflessione antropologica kantiana testimonia di come egli si sia sforzato di ridefinire l'intera problematica relativa all'idea illuminista di *ratio*. Nella *Tesi complementare* dedicata all'*Antropologia dal punto*

[10] Cfr. M. Foucault, *Conversazione con Michel Foucault*, in «Il Contributo», 4, n° 1, gennaio-marzo 1980; poi in Id., *Dits et Écrits II 1976-1988*, cit., pp. 860-914.

[11] M. Foucault, *«Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique*, in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. II, ed. by P. E. Dauzat, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981; poi in Id., *Dits et Écrits II 1976-1988*, cit., p. 954.

[12] Cfr. M. Florence [M. Foucault], *Foucault*, in *Dictionnaire des philosophes*, édité par D. Huisman, Paris, PUF, 1984; poi in Id., *Dits et Écrits II 1976-1988*, cit., p. 1454.

[13] Cfr. V. Ferrone, *Il mondo dell'illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, p. 31. Una fondamentale introduzione complessiva alla lettura foucaultiana dei Lumi e di Kant resta il volume di M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli, La Città del Sole, 1997 (poi rivisto e aggiornato, Napoli, Paparo, 2013). Si veda inoltre l'utile ricostruzione di R. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017.

di vista pragmatico e ai suoi antefatti nella cultura settecentesca affiorano nuclei problematici di grande rilievo, organizzati in definitiva intorno all'ipotesi della presenza prevalente, nell'*Aufklärung*, di un'idea di ragione intesa come istanza in grado di rivolgersi al movimento vitale dell'esistenza incarnata, alla sua forma concreta, al multiforme annodarsi, in essa, della polarità ricettiva con quella spontanea, da considerare entrambe elementi originari e irriducibili della vita finita della soggettività, nella sua capacità di trovarsi "affetta da sé stessa", di modificarsi e trasfigurarsi. Nel discutere l'intreccio di empirico e trascendentale sotteso alle nozioni antropologiche di "senso interno" o di "animo" (*Gemüt*), Foucault mostra come con Kant la *ratio* illuminista miri a una gestione del binomio umano passività-attività in grado di far sì che alla soggettività risulti conservata una «adeguata mobilità»[14], una dinamicità in grado di proteggerla da ogni determinazione univoca e tenerla aperta alla «pienezza dell'esperienza»[15]. Agli occhi di Foucault, la "ragione antropologica" messa a fuoco dal più consapevole degli illuministi chiama l'uomo a un quotidiano esercizio di sé su se stesso, che presuppone una tensione vivificante tra ciò che egli è e la possibilità di fare di sé qualcosa di diverso. Con ciò, in questo suo primo sondaggio del pensiero kantiano, Foucault finisce con l'invitare la riflessione contemporanea a riconsiderare la questione stessa della finitudine e a porsi in ascolto del pensiero del XVIII secolo per cogliervi un sollecitazione decisiva a discriminare tra i modi che la catturano o la sclerotizzano e quelli che possono consentirle di tenersi aperta, in contatto con il suo intimo potenziale trasformativo.

Gli affondi ermeneutici che circa venti anni dopo Foucault proporrà in relazione a *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* sottolineeranno poi ancor più esplicitamente nel più celebre dei saggi brevi kantiani la presenza di una modalità inedita di esercizio della razionalità e di promozione del suo dispiegarsi: quella che la rende capace di articolare una diagnosi attiva del presente, mirata alla produzione di un "essere-altrimenti". Una diagnosi rispetto alla quale lo stesso sforzo di individuazione delle condizioni di una conoscenza vera (l'«analitica della verità», che Foucault aveva indagato nel corso del suo tentativo di "archeologia delle scienze umane") andrebbe pensato come una sorta di preambolo. Come dire che la "copertura" logico-trascendentale

[14] M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (1961), in E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, a cura di M. Bertani e G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, p. 34.

[15] Ivi, p. 44.

dell'empirico sarebbe lungi dall'essere la prestazione maggiore della ragione nella sua accezione più ampia e autentica. Questa sarebbe piuttosto da intendere come facoltà di interrogazione del presente, capace di porre il problema dell'esercizio di una libertà in grado di modificare il rapporto con se stessi, con gli altri, con le cose. La ragione illuminista, cioè, sarebbe una potenza al servizio del cambiamento da operare su di sé in relazione alla attualità della storia, in quanto luogo di eventi imprevedibili e vivente presentarsi del singolare. Così, legata all'uso illuminista della razionalità non sarebbe anzitutto una disposizione demistificante o un'intenzione di svelamento, bensì un vero e proprio *ethos* della trasformazione[16], che si concreterebbe nel cogliere nella «contingenza che ci ha fatto essere ciò che siamo, la possibilità di non essere, di non fare, di non pensare ciò che siamo, pensiamo e facciamo»[17].

Non c'è da sorprendersi se sulla base di questa prospettiva Foucault ritiene necessario sottrarsi a ciò che chiama «il "ricatto" all'*Aufklärung*»: la coazione storico-filosofica novecentesca a porsi «a favore o contro l'*Aufklärung*», ovvero a presentare «l'alternativa semplicistica e autoritaria: o accettate l'*Aufklärung*, e restate nella tradizione del suo razionalismo […]; o lo criticate e allora tentate di sfuggire a questi principi di razionalità» ("ricatto" a cui, precisa, non si può sfuggire semplicemente introducendo «sfumature "dialettiche"»)[18]. Se un rapporto produttivo del pensiero contemporaneo ai Lumi potrà esserci, esso non dovrà consistere né nell'assunzione, né nella ricusazione di un loro preteso «nucleo essenziale di razionalità», bensì in una comprensione adeguata della loro interrogazione critica dell'attuale e della relazione cangiante che la soggettività può intrattenere con esso[19].

È significativo che le questioni della cura di sé e del presente, della responsabilità soggettiva, della necessità di una considerazione più radicale dello statuto della finitezza ricorrano anche nelle modalità che contraddistinguono il

[16] Cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?* in *The Foucault Reader*, ed. by P. Rabinow, New York, Pantheon Books, 1984; poi in Id., *Dits et Écrits II 1976-1988*, cit., p. 1387: la modernità illuminista andrebbe considerata anzitutto come un'«attitudine», ovvero «una maniera di pensare e sentire, e anche una maniera di agire e condursi, che segna un'appartenenza e al contempo si presenta come un compito. Forse un po' come ciò che i Greci chiamavano *ethos*». Al termine del suo studio Foucault ribadisce poi che l'ontologia critica kantiana va concepita come un'«attitudine, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di ciò che siamo è al contempo analisi storica dei limiti che ci sono posti e messa alla prova del loro possibile superamento».

[17] Ivi, p. 1393.

[18] Ivi, pp. 1590-1591.

[19] Cfr. *ibid*.

lungo confronto di Starobinski con l'idea di ragione promossa dalla cultura settecentesca.

Nel recensire la prima traduzione francese della cassireriana *Filosofia dell'Illuminismo*, Foucault, dopo aver sottolineato importanza e originalità di quella capitale ricerca d'insieme sul «discorso-pensiero» dei Lumi, formulava anche una interessante osservazione critica. Cassirer avrebbe accordato alla filosofia e alla riflessione un primato eccessivo, trascurando l'analisi della «scienze particolari», la considerazione dell'«opera d'arte», l'esame delle «istituzioni»: una considerazione effettiva di senso e portato delle modificazioni a cui i Lumi sottopongono l'idea di ragione avrebbe dovuto avvantaggiarsi della volontà di cercarli «in tutte le cose o i gesti muti che [ne] danno una figura positiva»[20]. Si può dire che le ricerche di Starobinski – marcate come sono da un'acuta consapevolezza dell'assenza, nella cultura settecentesca, delle successive partizioni tra scienze, filosofia, letteratura, arte – si siano sviluppate precisamente nella direzione che, secondo Foucault, avrebbe potuto prolungare e rilanciare utilmente il lavoro di Cassirer[21]. L'esame delle metaforiche condivise e anonime, la ricerca di veri e propri "emblemi della ragione illuminista"[22], le grandi analisi delle pratiche estetiche e letterarie, lo studio delle diffuse progettualità di "vita nuova" etica e politica hanno visto Starobinski impegnato in un intenso sforzo d'integrazione e ampliamento della lettura dell'*Auklärung* maturata nel corso della prima metà del Novecento.

Si tratta di una circostanza tanto più significativa in quanto anche la riflessione interpretativa di Starobinski non insiste sulla presenza, nella critica razionale illuminista, di una prioritaria intenzione di "svelamento", e appare con ciò anch'essa disomogenea ai modi e allo stile della "critica della ragione critica" di cui parla Habermas. Per Starobinski, certo, «l'*Aufklärung* europea è un 'progetto incompiuto'»[23], e parte della sua interpretazione è segnata dalla discussione dei momenti in cui nel XVIII secolo l'esame razionale delle apparenze, lasciando emergere le sue potenzialità distruttive, ha mostrato di non

[20] M. Foucault, *Une histoire restée muette*, in «La quinzaine littéraire», n° 8, juilliet 1966; poi in Id., *Dits et Écrits I 1954-1966*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 575-576.

[21] Sui rapporti di continuità e discontinuità tra Foucault e Starobinski, cfr. C. Colangelo, *«L'histoire des idées ou l'archéologie du savoir…»*, in J. Starobinski, *Les approches du sens. Essais sur la critique*, édité par M. Comte e S. Cudré-Mauroux, Genève, La Dogana, 2013, pp. 380-384.

[22] Cfr. J. Starobinski, *1789: Les Emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1973; trad. it. *I sogni e gli incubi della ragione*, a cura di S. Giacomoni, Milano, Garzanti, 1981, pp. 5-7.

[23] Cfr. H. R. Jauss, *Jean Starobinski et l'archéologie de la modernité*, in *Jean Starobinski*, édité par J. Bonnet, Paris, Pandora, 1985, p. 127.

essere soltanto un vettore di conoscenza ed emancipazione. Ma ciò che qualifica il suo discorso sul modello razionale settecentesco, più che in questa eco dell'idea di una "dialettica dell'Illuminismo", sta nel rilievo di quanto di quel modello eccede senz'altro la mera intenzione di demistificazione del reale. Se Starobinski non ha rinunciato a indicare in quali luoghi specifici la cultura del Settecento, avendo voluto «costruire un regno esclusivo della ragione», non ha saputo «dare all'irrazionale il suo spazio»[24], ciò che però soprattutto caratterizza la sua lettura è la volontà di mostrare in quali gesti teorici e pratico-morali nell'esperienza complessiva dei Lumi la «linea di divisione» tra il razionale e il suo opposto si riveli connotata da «una precisione ammirevole»[25], posta a partire da una salda coscienza delle virtualità del sensibile e dell'immaginazione, da un pensiero del riconoscimento della realtà fenomenica del mondo, da un'etica del riconoscimento alla finitezza. Ciò che Starobinski rileva nella cultura settecentesca è la presenza di un modello di ragione marcato dalla consapevolezza dei suoi legami con le virtualità dell'esistenza incarnata e rivolto a un'accettazione critica delle apparenze sensibili.

Molti sarebbero in proposito i testi a cui riferirsi. Qui ci si può limitare a richiamare alcuni aspetti della pregnanza teorica delle letture starobinskiane di Montesquieu e di Diderot. Quanto alla prima, Starobinski sottolinea come in Montesquieu il potere razionale di rifiuto critico, pur denunciando le falsità della realtà morale, sociale e politica, non si trovi in nessun caso ipostatizzato. Il Montesquieu di Starobinski sa che «se lo spirito assolutizzasse il proprio potere di negazione, vedrebbe perire la propria libertà a causa dei suoi eccessi. La negazione, allora, non possiede altro che il proprio niente. Nel processo che istruisce alle apparenze, ciò che svela smascherando l'apparire, non è l'essere, ma il non-essere»[26]. In Montesquieu emergerebbe così una ragione che, nel restare legata ai valori sensibili, mette capo a un modello conoscitivo articolato sulla presenza continua del corpo e al contempo sul movimento di trasformazione della coscienza che in quel corpo sempre si trova implicata. Starobinski individua in Montesquieu un'idea di ragione intesa come ricerca e affermazione dell'universale in grado di tener conto del legame che essa, proprio in quanto è una simile affermazione, intrattiene con il piano delle singolarità viventi. Una ragione che sa che ciò a

[24] J. Starobinski, *Réponse*, in *Feuille centrale de Zofingue. Prix Rambert* 1965, Genève, 1965, p. 29.
[25] *Ibid.*
[26] J Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Seuil, 1953 (ed. rivista e accresciuta: *Montesquieu*, Paris, Juillard, 1989 e 1994); trad. it. *Montesquieu*, a cura di G. Coletti, Genova, Marietti, 1989, p. 70.

cui è chiamata è l'esercizio di una valutazione responsabile delle condizioni effettive in cui si trova ad esplicare le proprie potenzialità. Non per niente Starobinski considera che tra i più interessanti aspetti del pensiero dell'autore dello *Spirito delle Leggi* vi sia l'attenzione per la pluralità e la diversità, caratteristica che produce un'attitudine descrittiva capace di rilevare legami multipli tra i fenomeni, rinunciando alle concatenazioni lineari e stabilendo relazioni causali simultanee e concorrenti. Precisamente questa moltiplicazione degli angoli visuali, questa cura per la specificità del modo con cui i fenomeni si offrono allo sguardo, sono ciò che avrebbe condotto Montesquieu all'elaborazione di un'idea di libertà politica che, nel suo fondarsi sul presupposto delle «disparità e delle differenze salvaguardate, mantenute», non si alimenta di alcuna «mitologia messianica» e non reclama per sé né amore né sacrificio[27].

Ma anche la lettura di Diderot è sicuramente indicativa del rinvenimento, nei Lumi, di una ragione che, proprio nella misura in cui si espone a qualcosa che le resta altro, sa divenire ancor più e ancor meglio ragione. Negli studi su Diderot – elaborati a partire dagli anni Settanta, ma raccolti in volume solo nel 2012 – Starobinski interroga anzitutto il senso del frequente ricorso alla forma dialogica, scorgendovi un modo per promuovere una considerazione del fatto contingente, latore di contraddizione, non conforme al piano della ragione intesa come mera attività dimostrativa[28]. La forma dialogica costituirebbe in Diderot il tramite di una rinuncia alla monodia delle concatenazioni del discorso coerente[29]. Nell'enciclopedista, Starobinski sottolinea poi la costante attenzione ai messaggi della percezione sensoriale. È che Diderot, osserva, è persuaso che «l'uomo è corpo da parte a parte, fin nei suoi sentimenti e nelle sue affezioni», e ciò conduce il *philosophe* a elaborare un'idea di verità come relazione inscindibile tra fenomeno ed essenza: il vero sta sia nell'effettività degli istinti sotto le maschere illusorie della civiltà, sia in queste stesse maschere in quanto tramiti necessari per la soddisfazione sociale delle pulsioni[30]. Su questa via per Starobinski il materialismo di Diderot conduce a una profonda rielaborazione tanto del problema della pensabilità di un giudizio etico, quanto di quello di una soggettività libera perché capace di modificare se stessa. L'opzione determinista porta Diderot sulla soglia dell'idea «di una

[27] Cfr. ivi, pp. 107-110.
[28] Cfr. J. Starobinski, *Diderot, un diable de ramage*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 249-273.
[29] Cfr. J Starobinski, *Diderot*, in «Cahiers du Chemin», n° 20, pp. 129-142, qui pp. 140-141.
[30] Cfr. J Starobinski, *Diderot, un diable*, cit., pp. 79-82, 117-138 e 182-200.

nuova responsabilità»[31]: il fatto che gli uomini sappiano di essere determinati dalle leggi del dinamismo materiale comporta per loro un'intensificazione della presenza al mondo. È nella precisa misura in cui essi scoprono i limiti del loro potere di autodeterminazione che si pone la necessità di un senso accresciuto della responsabilità di rispondere, al di là di ogni garanzia, dei discorsi e delle azioni[32].

In definitiva Starobinski articola il suo confronto con l'illuminismo intorno al fuoco problematico della ricerca di un'etica adeguata alla scoperta moderna dei poteri critici della ragione[33]. A suo avviso quella settecentesca è stata una ragione che si è pensata ed esercitata non considerandosi affatto estranea al campo delle apparenze a cui ha rivolto i propri sforzi di discriminazione, e proprio per questo è stata capace di riformulare il problema dei modi per riconoscere, assumere e dare responsabilmente forma alla finitezza.

Se esemplato su autori come Foucault e Starobinski, l'esito teorico della lettura secondo-novecentesca della idea illuminista del razionale, è una rinuncia ad attribuirle una prevalente intenzione demistificante, rinuncia che porta con sé una interrogazione sulla possibilità, per il nostro tempo, di un'attitudine in grado di promuovere relazioni che, nel loro carattere multiforme, irregolare, imprevedibile, possano offrire una possibilità rinnovata di senso.

[31] Ivi, p. 79.
[32] Cfr. ivi, p. 80.
[33] Ho tentato una prima complessiva ricognizione di questo aspetto della riflessione di Starobinski in C. Colangelo, *Il richiamo delle apparenze*, Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 145-201.

Razionalità e immaginazione radicale. La critica di Castoriadis

Sonja Lavaert

Secondo un'idea diffusa e superficialmente intesa come razionalità moderna, la causa del male nel mondo sta nella mancanza di controllo razionale e nell'eccesso di sentimenti e immaginazione. Il rimedio al male va quindi ricercato nella ragione. Nella *Dialettica dell'Illuminismo* Horkheimer e Adorno sostengono invece che la radice del male è la ragione stessa, soprattutto nella sua forma strumentale calcolatrice e nella sua cieca credenza nelle curve di crescita e progresso[1]. Secondo la loro analisi la connessione tra ragione strumentale e potere si traduce in un cocktail mortale, che ha portato ai peggiori eccessi e catastrofi del Novecento. Questa diagnosi, condivisa da molti, è stata di fatto fondante per la filosofia critica contemporanea. Bisogna però domandarsi quanto l'analisi della "ratio strumentale" e delle fonti storico-filosofiche su cui i francofortesi tracciano la genealogia dialettica sia accurata[2]. Bisogna chiedersi cosa significhi la loro critica del progetto dell'Illuminismo per il concetto moderno di razionalità e per la ragione *tout court*. Per quanto le intuizioni dei francofortesi possano essere fruttuose, già a prima vista appare un elemento problematico: la critica al progetto dell'Illuminismo sembra formulata a partire dallo stesso motivo al fondo del progetto criticato, cioè la preoccupazione di rivelare strutture di oppressione e sfruttamento, e quindi la critica e l'oggetto della critica usano lo stesso concetto di filosofia/ragione come critica radicale[3]. Un altro problema che si pone è che, con la loro im-

[1] M. Horkheimer & Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, Frankfurt am Main, Fischer, 1984.

[2] Per uno studio sull'accuratezza delle analisi delle loro fonti storico-filosofiche si veda il volume S. Lavaert & W. Schröder (hrsg. von), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018.

[3] Per il concetto di ragione/filosofia come critica, si pensi alla *Vorrede* della *Erste Auflage* del 1781 della *Kritik der reinen Vernunft* di I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Band IV, Preussische Akademie der Wissenschaften (AA IV), Berlin, Reimer, 1903, pp. 7-14, o all'articolo famoso che Kant pubblicò nel numero di dicembre 1784 della

magine riduttiva della ratio moderna, i francofortesi finiscono per trovarsi in compagnia di pensatori romantici, controrivoluzionari e contro-illuministici[4]. C'è poi da porsi l'ovvia domanda se la critica in termini di dialettica non abbia un effetto paralizzante e se la demolizione di un concetto critico di demistificazione non porti necessariamente al conformismo.

Questi interrogativi legittimano lo spostarsi della nostra attenzione su un'altra analisi basata sui medesimi motivi, quella di Cornelius Castoriadis. Anche il filosofo franco-greco ha elaborato una teoria critica che trascende le discipline e, come i due francofortesi, si è concentrato su economia politica, sociologia, strutture di potere, filosofia classica e moderna, psicoanalisi, arte e linguaggio. Nella sua prospettiva a partire dal XVIII secolo si è sviluppato, parallelamente al progetto critico di autonomia dell'Illuminismo, un progetto opposto e contrario, cioè quello del capitalismo, ossia un progetto di dominazione razionale dell'altro attraverso la ragione. La tesi è molto simile a quella di Horkheimer e Adorno, con la differenza che Castoriadis non mette in discussione l'Illuminismo come progetto di conoscenza critica e di autonomia per tutti. Egli pone gli stessi accenti, critica lo stesso male fatto di alienazione, sfruttamento e dominazione. Spostando però lo sguardo verso il processo di degenerazione della razionalità moderna e di distruzione della sua funzione critica, che si traduce in un conformismo generalizzato. In quanto segue ci soffermeremo su tre saggi: *L'époque du conformisme généralisé* (1989); *La découverte de l'imagination* (1978); *L'imaginaire comme tel* (1968)[5].

1. Nel primo saggio, *L'époque du conformisme généralisé*, scritto per ultimo, nel 1989, e pubblicato nella terza puntata di *Les carrefours du labyrinthe*,

«Berlinische Monatschrift», *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AA VIII, Berlin, Reimer, 1912, pp. 33-42. Si veda anche M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1381-1397. Lo stesso concetto di ragione come critica si ritrova in molti testi di Th.W. Adorno, come per esempio il saggio che dà titolo al volume *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 133-147. Ovviamente questo stesso concetto è alla base della "teoria critica" sin dal primo saggio in cui ne scrisse M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 4, *Schriften 1936-1941*, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, fino alla *Dialektik der Aufklärung*, cit.

[4] Anche se si esprime poco sulla *Dialettica dell'Illuminismo* e, quando lo fa, in margine e in modo piuttosto consenziente, lo storico Z. Sternhell ha mostrato come il contro-illuminismo e il romanticismo, con la loro immagine distorta dell'illuminismo e la loro difesa dell'irrazionalità, stiano alla base di una tradizione che condusse al fascismo e al nazismo, sostenendo così una tesi opposta rispetto a quella dei due francofortesi: *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Gallimard, 2006.

[5] C. Castoriadis, *L'époque du conformisme généralisé*, in *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, pp. 11-29; *La découverte de l'imagination*, in «Libre», n° 3, 1978, poi in *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, pp. 409-454; *L'imaginaire comme tel* (1968), texte établi, annoté et présenté par A. Tomès, Paris, Hermann, 2007, pp. 145-158.

Le monde morcelé (1990), Castoriadis si interroga sulle orme di Kant sul significato dell'Illuminismo. La domanda viene posta in relazione alla sua attualità caratterizzata dal cosiddetto "postmodernismo". Mentre nella sfera economica la parola "post" ha una consistenza precisa riflettendo una realtà effettiva, quella del postindustriale, il postmoderno è problematico[6]. Deve prima essere chiarito il significato della modernità, e Castoriadis discute due tentativi attuali di darvi un contenuto definito, vale a dire quelli di Foucault (che parte da Kant) e di Habermas (che fa riferimento a Hegel). Entrambi i tentativi sono considerati inadeguati. Foucault sostiene che la modernità comincia con Kant, che per primo s'interessa al presente storico effettivo, relazionandosi a esso non più in termini "longitudinali" di comparazione di valore, ma concependolo in una "relazione sagittale" con la propria attualità[7]. La storicità della propria epoca è però sempre stata chiara ai filosofi: si pensi a Platone o Tacito. E i confronti di valore sono massicciamente presenti in Kant, secondo cui la storia può essere pensata solo in termini di progresso[8]. Il tentativo di Habermas è altrettanto discutibile visto che Hegel rappresenta l'opposizione totale alla modernità, seppure «au sein de la modernité»[9]. Del moderno/postmoderno Castoriadis propone perciò una nuova periodizzazione basata sui seguenti principi: l'individualità di un periodo va ricercata nella specificità dei significati immaginari che crea e che lo dominano; il modo migliore per farlo è quello di collegare tale specificità con il progetto di autonomia sociale e individuale che, quando emerge, costituisce la rottura con il periodo pre-

[6] C. Castoriadis, *L'époque du conformisme généralisé*, cit., pp. 11-13.

[7] Ivi, pp. 14-15: Castoriadis si riferisce a due articoli del 1984 in cui M. Foucault interpreta il testo sull'Illuminismo di Kant: il già citato *Qu'est-ce que les Lumières?* e un estratto da *Un cours inédit* (del 5/1/1983) apparso nel «Magazine littéraire», n° 207, nel maggio 1984, con lo stesso titolo, *Qu'est-ce que les Lumières?* (poi in *Dits et écrits II, 1976-1988*, cit., pp. 1498-1507).

[8] C. Castoriadis, *L'époque du conformisme généralisé*, cit., p. 15. Per il concetto kantiano di storia: I. Kant, *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, AA VIII, pp. 15-32.

[9] C. Castoriadis, *L'époque du conformisme généralisé*, cit., p. 16; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1983), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 13. A partire da questa pubblicazione, in cui Habermas si confronta con le tesi di Castoriadis sulla psiche e l'immaginario, che rappresentano una sfida per la sua teoria della ragione comunicativa, è nata una discussione tra i due filosofi: ivi, p. 79; pp. 368-373; pp. 380-389. Si veda anche J. M. Bernstein, *Praxis and Aporia. Habermas' Critique of Castoriadis*, in «Revue européenne des sciences sociales», vol. 27, n° 86, *Pour une philosophie militante de la démocratie*, 1989, pp. 111-123; J. Whitebook, *Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche. Habermas and Castoriadis on the Unconscious*, in M. Passerin d'Entrèves & S. Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on* The Philosophical Discours of Modernity, Cambridge MA, The Mitt Press, 1997, pp. 172-196. Castoriadis stesso ripubblicò il suo contributo al volume della «Revue européenne des sciences sociales» (e quindi la risposta alla critica di Habermas, ed anche di Honneth e Heller) in C. Castoriadis, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, pp. 9-98. Un altro saggio in cui si confronta con Habermas è *Individu, société, rationalité, histoire*, in *Le monde morcelé*, cit., pp. 47-86.

cedente, il Medioevo. Su questa base, distingue tre periodi. Il primo è quello della costituzione dell'Occidente e va dal XIII al XVIII secolo: è in questa fase che emerge e si risveglia l'autonomia, grazie alla graduale perdita di sacralità della tradizione e dell'autorità e al fatto che il nuovo è visto come qualcosa di positivo. Il secondo è il periodo critico (ovvero moderno) e va dal 1750 al 1950: il progetto di autonomia è radicalizzato, la critica e la rottura con la teologia si realizzano radicalmente, ma questo movimento crea allo stesso tempo una nuova realtà socioeconomica, il capitalismo. L'epoca moderna ha due significati immaginari: autonomia e controllo razionale dell'altro. Tale controllo avviene secondo la logica «ensembliste-identitaire» incarnata nella quantificazione, che conduce all'alienazione, l'opposto dell'autonomia, e alla crescita in e per se stessa[10]. Obbedendo al postulato nascosto secondo cui l'unico oggetto dell'economia è produrre di più (output) impiegando di meno (input), nulla può impedire il processo di massimizzazione. Il capitalismo diventa un eterno movimento di una costante e cieca re-imposizione di mezzi pseudo-razionali a fini pseudo-razionali[11]. D'altra parte, la ragione dei movimenti storico-sociali impegnati nel progetto di autonomia distingue, contro la tradizione, tra fatto e diritto, e crea così la base per dar forma alla propria vita in maniera autonoma, come individui e collettivamente, ma allo stesso tempo convive con il processo storico contro cui agisce. Nell'epoca moderna, la ragione, da processo aperto di critica e illuminazione, si trasforma da un lato in calcolo meccanico e uniforme (capitalismo) e dall'altro in un sistema universale e chiuso (al centro della critica a Marx, e ai movimenti socialisti nella sua scia). Castoriadis critica sia il capitalismo, legato a una concezione lineare della storia (come quella di Kant, Condorcet, Comte, ecc.), sia il movimento rivoluzionario classico, fondato su una concezione dialettica della storia (come quella di Hegel e Marx)[12]. Entrambe le prospettive guardano alla storia come a un processo meccanico di progresso e crescita.

Il terzo periodo è l'attuale, che va dagli anni Sessanta ad oggi, ed è caratterizzato dal ritiro nel conformismo. Le due guerre, il totalitarismo, il declino del movimento operaio e il mito del progresso hanno inaugurato una nuova

[10] C. Castoriadis, *L'époque du conformisme généralisé*, cit., pp. 20-21. Sulla «logique ensembliste ou identitaire» si veda anche Id., *Science moderne et interrogation philosophique*, in *Les carrefours du labyrinthe* 1, Paris, Seuil, 1978, pp. 266-277.

[11] C. Castoriadis, *L'époque du conformisme généralisé*, cit., p. 27.

[12] Ivi, p. 21.

fase, quella dell'abbandono della critica e del conservatorismo[13]. Il postmodernismo è un conformismo generalizzato.

È importante sottolineare che, nonostante la reciproca contaminazione dei due significati immaginari antinomici che caratterizzano il modernismo (autonomia e controllo razionale), la critica alla realtà storico-sociale non si è mai fermata nell'epoca moderna. Proprio questa critica si sta invece perdendo ora, nel periodo del conformismo generalizzato. «L'évanescence du conflit social et politique dans la sphère "réelle" trouve sa contrepartie appropriée dans les champs intellectuel et artistique avec l'évanescence de l'esprit critique authentique»[14]. Tale spirito critico può esistere solo attraverso e nella impostazione di una distanza da ciò che è, un punto di vista che ignora ciò che è già stato dato[15]. Si tratta di un'opera di creazione, che presuppone immaginazione.

2. In *La découverte de l'imagination*, apparso prima nella rivista «Libre» nel 1978, poi nella seconda puntata di *Les carrefours du labyrinthe*, *Domaines de l'homme* (1986), Castoriadis legge e commenta il *De Anima* di Aristotele. Nella storia della filosofia, la ragione si connette sempre all'essere determinati o destinati ad un fine. Ciò che non può essere dedotto dalla ragione, il che vuol dire ciò che non è determinato/destinato, è considerato impensabile. L'indeterminatezza è vista come una mancanza, un deficit di determinazione, un essere assolutamente trascendente e inaccessibile. Tale concezione della ragione come determinata/destinata nasconde e copre l'alterità e la sua origine, cioè la rottura positiva con le determinazioni che sono già state date. Occulta la possibilità di considerare la creatività, in quanto non semplicemente indefinita ma autodeterminante, come luogo che crea nuove disposizioni. Tanto la filosofia tradizionale quanto la filosofia moderna e critica (per esempio di Kant e Marx) hanno nascosto l'immaginario radicale e anche, ciò che ad esso è legato, una visione del tempo come tempo della creazione e non della ripe-

[13] A partire dal 1950 i processi di creazione spirituale entrano in una fase di decadenza. In filosofia la formazione di concetti nuovi è soppiantata dal commento e dall'interpretazione testuale, conducendo alla glorificazione dell'eclettismo, a un atteggiamento servile verso quello che c'è semplicemente perché c'è e alla distruzione della critica. In questo movimento hanno svolto un ruolo importante il secondo Heidegger, l'ermeneutica, il decostruzionismo e il "pensiero debole": ivi, p. 23.

[14] Ivi, pp. 26-27.

[15] Perciò non basta dire che la modernità è un progetto incompiuto, come fa Habermas: ivi, pp. 27-28; si veda più avanti. Per un chiarimento sul concetto di "critica", si veda Id., *La révolution devant les théologiens. Pour une réflexion critique/politique de notre histoire*, in *Le monde morcelé*, cit., pp. 214-215.

tizione[16]. Ciò che costituisce la dimensione fondamentale della vita storico-sociale, l'immaginario radicale, è sempre rimasto celato.

In Aristotele Castoriadis ritrova la prima formulazione di una immaginazione radicale o creativa. Nel *De Anima* III.3 Aristotele tematizza l'immaginazione come la facoltà di generare immagini che accompagna le nostre sensazioni, ma che anche le distorce. Castoriadis la chiama «immaginazione secondaria»[17]. Fin dall'inizio, Aristotele colloca l'immaginazione tra le potenze attraverso cui «l'ame juge – sépare, *krinei* – et connaît un être quelconque»[18]. Afferma inoltre che «l'imagination est autre que la sensation et la pensée»[19]. Essa differisce dalla sensazione perché mentre la sensazione è sempre presente l'immaginazione non lo è, e i prodotti dell'immaginazione spesso errano. Si differenzia dal sapere in quanto non è conoscenza (*episteme*) poiché non è sempre vera, e non è opinione (*doxa*) dal momento che possiamo produrla come vogliamo e non è accompagnata da effetti inevitabili. L'immaginazione differisce da qualsiasi forma di sapere e allo stesso tempo da qualsiasi forma di sensazione. E tuttavia essa ha origine nella sensazione come atto, essendo determinata da una persistenza (*emmenein*) della sensazione, un'eco indebolita e distorta, una ritenzione di un'immagine che aggiunge solo un "negativo positivo", cioè una maggiore possibilità di errore[20]. Aristotele pone così le basi di come, in filosofia, l'immaginazione è sempre stata vista: come qualcosa che distorce la verità della realtà, qualcosa di irreale che crea una non-realtà fantastica, e quindi un negativo.

Tuttavia, alcuni capitoli più avanti, in III.7-8, Aristotele definisce anche un'altra immaginazione, considerata non negativa, ma condizione di ogni pensiero. Castoriadis la chiama "immaginazione primaria"[21]. Non si può concepire la realtà senza immaginazione primaria: per suo tramite si formano le rappresentazioni indispensabili a qualsiasi forma di conoscenza. L'immaginazione primaria precede quindi la rappresentazione della realtà. Non è riproduttiva o imitativa, non è negativa o d'impedimento, ma al contrario è creativa, crea qualcosa di nuovo. Non è determinata né destinata, ma essa stes-

[16] Castoriadis presenta una sintesi del saggio nell'*Avvertissement*: *La découverte de l'imagination*, cit., pp. 409-414. Analogo è l'approccio di Paolo Virno, che emerge ad esempio in modo sintetico nella sua *Prefazione* al libro di E. Garroni, *Creatività*, Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 7-37.

[17] C. Castoriadis, *La découverte de l'imagination*, cit., p. 411; p. 418.

[18] Ivi, p. 424.

[19] Ivi, p. 427.

[20] Ivi, pp. 424-425.

[21] Ivi, p. 411; p. 430.

sa determinante. Secondo Castoriadis, la tesi di Aristotele che «l'anima non pensa mai senza fantasia» polverizza le tesi convenzionali sull'immaginazione sviluppate in precedenza[22]. E c'è di più. Poiché noi uomini non smettiamo mai di pensare e l'anima non pensa mai senza fantasia, c'è sempre fantasia – immaginiamo sempre. Ma cosa significa che l'anima non pensa mai senza fantasia, e di che tipo di fantasia si tratta? A queste domande Castoriadis trova risposta in tre affermazioni di Aristotele: «Non è la pietra che è nell'anima, ma la sua forma»; «le fantasie sono come la sensazione, ma senza materia»; «ogni volta che si pensa è necessario considerare una fantasia allo stesso tempo»[23]. La fantasia è il surrogato della cosa sensibile. Ma è anche ciò che permette di discernere/separare e di assemblare/mettere insieme. Il pensabile consiste in forme pensabili, il pensiero del pensabile presuppone che tale forma sensibile sia data come distinta e separata, cioè come non è mai stata data nella realtà e nell'atto. In breve, l'analisi e la sintesi, l'astrazione e la costruzione presuppongono l'immaginazione.

Ciò che Castoriadis legge in Aristotele non è tanto la scoperta di una nuova potenza in quanto tale, ma piuttosto la scoperta del *luogo* dell'immaginazione e quindi del suo carattere poietico. L'immaginazione è primaria, precede il pensare. Non è determinata né destinata, all'inverso è lei a determinare e destinare, a mettere in moto (ed è proprio per questo che dobbiamo riconoscerla, tematizzarla, pensarla).

3. I passi più convincenti sul concetto di immaginario si trovano nel testo sul tema scritto per primo (nel 1968) da Castoriadis, ma da lui mai pubblicato: *L'imaginaire comme tel* (uscito poi con un commento e una introduzione da Arnaud Tomès nel 2007)[24]. Si tratta di un breve testo che sarebbe diventato un capitolo dell'opera mai compiuta, *Le fondement imaginaire du social-historique*. Sono pagine che mostrano come a quel tempo, nel 1968, Castoriadis si fosse distaccato definitivamente dall'influenza di Marx. Fin dalla fondazione della rivista «Socialisme ou Barbarie» (1949), l'intenzione era stata di aggiornare il marxismo concentrandosi sulla sua evoluzione e sull'emergere della

[22] Ivi, p. 431.
[23] *Ibid*.
[24] A. Tomès ha curato l'edizione di *L'imaginaire comme tel*, cit., con un'introduzione al pensiero di Castoriadis (pp. 11-87) e un commento sul testo (pp. 89-142). Si vedano anche A. Tomès, *Castoriadis. L'imaginaire, le rationnel et le réel*, Paris, Demopolis, 2015; N. Poirier, *Cornelius Castoriadis. Du chaos naît la création*, Lormont, Le bord de l'eau, 2019.

burocrazia nell'Unione Sovietica. Negli anni della rivista, Castoriadis giunse gradualmente alla convinzione che il progetto rivoluzionario deve basarsi non su analisi meccaniche scientiste e riduzioniste che ignorano la realtà fenomenica vissuta soggettivamente, ma piuttosto su pratiche di autonomia in cui l'immaginazione e il desiderio sono protagonisti[25]. Dopo la sospensione della rivista nel 1966, Castoriadis introduce esplicitamente la categoria dell'immaginario, che non è compatibile con il razionalismo marxista – ed è soprattutto l'esperienza della psicoanalisi che gli permette di scoprirne la potenza e l'importanza[26]. Anche le analisi storiche intraprese contribuiscono a condurlo all'idea della creatività storico-sociale come prodotto di un'immaginazione radicale. La tesi centrale del testo si legge già nelle prime righe: «Nous rencontrons dans l'histoire l'imaginaire comme origine continuée, fondement toujours actuel, composante centrale où s'engendrent et ce qui tient toute société ensemble et ce qui produit le changement historique»[27].

Castoriadis si pone due domande. La prima è: che cosa connette le diverse dimensioni di una società o, in altri termini, che cosa fa sì che una società sia società? La seconda: che cosa fa sì che ci sia cambiamento storico? La risposta a entrambi gli interrogativi è la seguente: è l'immaginazione che costituisce il fondamento sempre attuale della società. Il concetto dell'immaginario ha quindi due funzioni: dà la ragione d'esistenza di una società, è ciò che "tiene insieme" le differenti dimensioni di una società; dà la ragione d'esistenza di un cambiamento storico, del fatto che ci sia cambiamento piuttosto che eternità o ripetizione della stessa cosa[28]. L'obiettivo è trovare il fondamento di ciò che, senza fondamento, sarebbe incomprensibile, cioè l'esistenza dello storico-sociale. Tale fondamento deve essere rinvenuto senza abolire la contingenza della società e della storia, e non integrandola nella necessità della ragione. Castoriadis si interroga sulle due dimensioni fondamentali dello storico-sociale, il *rappresentare* e il *fare* individualmente e socialmente. Entrambi non possono essere pensati se si fa astrazione dall'immaginazione in senso forte, come *istituzione* o *creazione*. Ciò vale in particolare per la lingua, cui il filosofo dedica le ultime pagine del suo testo.

[25] Per una biografia, si veda F. Dosse, *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2018.

[26] Cfr. F. Dosse, *Castoriadis. Une vie*, cit., pp. 175-199; T. Tassis, *Human Creation, Imagination and Autonomy. A Brief Introduction to Castoriadis' Social and Psychoanalytical Philosophy*, in «Philosophica», vol. 37, 2011, pp. 197-213; A. Tomès, *Commentaire de l'*Imaginaire comme tel, in C. Castoriadis, *L'imaginaire comme tel*, cit., pp. 89-92; A. Tomès, *Castoriadis*, cit., pp. 26-31.

[27] C. Castoriadis, *L'imaginaire comme tel*, cit., p. 145.

[28] Ivi, p. 146.

Su un piano fondamentale, Castoriadis pone il problema in termini di "soggetto" – anche in polemica con lo strutturalismo allora in voga nelle scienze umane (soprattutto in Francia)[29]. Esaminando quali siano le condizioni generali per l'esistenza di un soggetto individuale o collettivo, si arriva all'immaginario. Secondo il filosofo ci sono due condizioni per l'esistenza di un soggetto: la prima è il dato di una realtà caratterizzata da una resistenza ai nostri desideri, non conforme alla nostra volontà o al principio di piacere (per usare le parole di Freud), una realtà inoltre caratterizzata da coerenza; la seconda è il fatto di qualcos'altro dalla realtà, una "a-realtà". Per il soggetto non è sufficiente che ci sia il reale, è necessario che gli esseri umani possano prendere le distanze da ciò che è. Hanno bisogno della facoltà di una visione del reale che non corrisponde a ciò che è in natura. Quando vedo che con questa pietra ho uno strumento con cui posso rompere un guscio o vincere una preda, allora non vedo più la pietra come una pietra. Tale facoltà non è puramente negativa, è la facoltà di fare ciò che non è già dato o di permettere l'esistenza del possibile.

La dimensione dell'immaginario è l'unica risposta che si possa dare alla domanda «qu'il [faut] répéter inlassablement à tous ceux – philosophes, sociologues, historiens, psychanalystes – qui tiennent un discours sur l'homme sous quelqu'angle que ce soit: qu'est-ce qui définit la frontière entre l'animalité et l'humanité, le décollage de l'histoire relativement à la nature?»[30]. In base a quale criterio possiamo distinguere esseri umani e animali, tra un essere naturale che non ha storicità e un essere naturale la cui condizione stessa è l'esistenza storica? La risposta è chiara: l'essere umano è l'essere che immagina e possiede immaginazione. È un essere con delle fantasie, capace di delirio e irragionevolezza, e in questo senso si distingue dagli altri animali. Anche gli animali hanno capacità cognitive, ma rimangono sempre soggette alla funzionalità, mentre l'immaginazione umana è *non funzionalizzata*[31]. Gli uomini

[29] Si veda C. Castoriadis, *L'état du sujet aujourd'hui*, in *Le monde morcelé*, cit., pp. 233-280. Proprio sull'enfasi accordata al soggetto e sul soggettivismo che ne segue si appunta la polemica di Habermas, il quale sostiene inoltre che Castoriadis condivide la sua teoria del soggetto con l'ermeneutica e lo strutturalismo (piuttosto che in opposizione a essi): «Wie je auf ihre Weise Heidegger, Derrida und Foucault geht auch Castoriadis davon aus, dass zwischen der Sprache und den besprochenen Dingen, zwischen dem konstituierenden Weltverständnis und dem konstituierten Innerweltlichen eine ontologische Differenz besteht» (*Die philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 371).

[30] C. Castoriadis, *L'imaginaire comme tel*, cit., p. 146. La stessa domanda viene sviluppata da G. Agamben in *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

[31] La caratteristica di non funzionalità del pensare/immaginare umano viene sottolineata anche da Agamben nell'opera già citata e chiaramente costituisce la base della critica di Horkheimer e Adorno alla ragione strumen-

sognano cose di cui non hanno bisogno. Hanno un'immaginazione che non è soggetta alla regola del bisogno, un flusso rappresentativo e incontrollabile che non serve a nulla.

In conclusione, Castoriadis lancia un appello per la filosofia intesa come ragione critica e politica. "Critica", derivato dal verbo *krinô*, significa «distinguere, separare e giudicare»[32]. "Politica" significa che abbiamo a che fare con istituzioni storico-sociali, invenzioni, creazioni[33]. La filosofia agisce come critica a livello fondamentale e generale, applicandosi a ogni ambito della conoscenza e delle pratiche. Il suo ruolo è quello di sfondare l'immaginario sociale istituzionalizzato e di rendere possibili decisioni e provvedimenti autonomi, vale a dire che si pongono attivamente e consapevolmente. Non basta affermare, come fa Habermas, che la modernità è un progetto incompiuto. Se la modernità incarna il significato dell'immaginario capitalista, l'espansione sfrenata dello pseudo-controllo pseudo-razionale, essa è più viva che mai, ed è «engagée dans une course frénétique conduisant l'humanité vers les dangers les plus extrêmes»[34]. Nella misura in cui lo sviluppo del capitalismo è stato reso possibile dallo sviluppo simultaneo del progetto di autonomia sociale e individuale, la modernità è davvero compiuta. Filosofia significa cercare di essere liberi nel campo del pensare. Dal momento in cui ci siamo liberati dagli dèi e ci siamo posti la domanda: che cosa dobbiamo pensare?, non c'è altra via d'uscita che la responsabilità, la scelta, la decisione. Da quel momento abbiamo deciso che vogliamo essere liberi – «et cette décision *est déjà* la première réalisation de cette liberté»[35].

tale. L'analogia tra le tesi di Castoriadis e Horkheimer/Adorno è abbastanza ovvia vista la fonte comune della psicanalisi e della "Praxisphilosophie", come dice Habermas, cioè «die verschiedenen auf Gramsci und Lukács zurückgehenden Versionen des westlichen Marxismus»: *Die philosophische Diskurs der Moderne*, cit., p. 79.

[32] C. Castoriadis, *La révolution devant les théologiens*, cit., pp. 214-215.

[33] Sull'aspetto "invenzione" delle istituzioni politiche, cfr. S. Lavaert, *Bartletby's Tragic Aporia*, in P. Gielen (ed.), *Institutional Attitudes. Instituting Art in a Flat World*, Amsterdam, Valiz, 2013, pp. 117-139.

[34] C. Castoriadis, *L'époque du conformisme généralisé*, cit., p. 27.

[35] C. Castoriadis, *Individu, société, rationalité, histoire*, cit., p. 86.

La critica della ragione strumentale come critica della differenziazione egemonica dei sistemi sociali*

Darrow Schecter

1. Per i teorici della prima generazione della teoria critica della Scuola di Francoforte, la critica della ragione strumentale risulta un concetto precipuamente filosofico. La distinzione tra *System* e *Lebenswelt* sviluppata dal giovane Habermas può essere considerata come il primo tentativo significativo di rifondare la teoria critica in chiave sociologica, volto a darle un maggior rilievo politico e pratico rispetto alle teorie di Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Fromm e gli altri rappresentanti della prima generazione. La teoria habermasiana del *System*/*Lebenswelt* è comunque inscindibile dal contesto degli anni postbellici di crescita economica, almeno fino alla metà degli anni 70, da una parte, e di consolidazione degli stati di benessere in Europa occidentale dopo la seconda guerra mondiale, dall'altra. Da allora in poi, la sua teoria politica (come la marcia della storia) ha conosciuto nuovi sviluppi e ha più volte cambiato direzione. Nel periodo recente, Habermas si è concentrato sulla teoria costituzionale nel quadro della globalizzazione e della democrazia transnazionale dell'Unione Europea. Ad ogni modo, rispetto all'evoluzione del pensiero di Habermas permangono interrogativi di fondo circa l'esito del suo progetto, nonché di altri simili propri di altri pensatori contemporanei, in particolare per quanto concerne il tentativo di ripensare la critica della ragione strumentale, e con essa la teoria critica degli ultimi decenni, in chiave sociologica.

Per riassumere un dibattito complesso in poche parole, si può dire che il teorico dell'azione comunicativa, insieme ad altri, ha cercato in diverse maniere di sganciare la teoria critica dall'idealismo negativo proprio, a suo giudizio, di Horkheimer e Adorno, e di renderla più aderente alle condizioni storiche e

* Desidero ringraziare tutte le ascoltatrici e tutti gli ascoltatori degli interventi ospitati nel pomeriggio del 28 novembre 2019 dal convegno "*Ratio* si dice in molti modi" tenutosi a Napoli. Tengo soprattutto a ringraziare Stefania Achella, Raffaele Carbone, Paolo Castaldo, Giuseppe Colarusso e Sonja Lavaert.

sociali legate all'evoluzione delle società post-belliche e allo stato di benessere. Lasciando da parte il fatto che quella di Habermas sia piuttosto una teoria della comunicazione intersoggettiva che non una teoria sociologica, va osservato che gli stati di benessere subiscono ovunque un processo di ristrutturazione dovuto all'attuale egemonia del neoliberismo e, contestualmente, alla crisi della politica economica keynesiana e della democrazia sociale. Il caso del partito socialista francese è forse l'esempio più emblematico di questa tendenza. Va sottolinenato anche che si rischia di fraintendere il valore tanto dello stato di benessere post-bellico, quanto del modello di cittadinanza ad esso legato ove li si assuma come un dato di fatto permanente o un prodotto naturale dell'evoluzione politica post-bellica. Lo stato di benessere post-bellico va visto invece come il risultato di un modo di pensare e praticare un tipo di integrazione normativa basata – almeno parzialmente – sul consenso, sul compromesso, su un equilibrio di forze collettive e sui diritti economici e sociali. Ciò significa che lo smantellamento di questa istituzionalizzazione di compromessi – tanto materiali quanto relativi ai valori sociali – non può che ripercuotersi sui nostri modelli di democrazia e sulla possibilità stessa di realizzare modi d'integrazione razionali. Si pensi anzitutto al fatto che, mentre veniva impiegato denaro pubblico per salvare alcune banche dal 2007/2008 fino ad oggi, nello stesso periodo vi sono stati tagli all'istruzione pubblica, alla sanità e in altri settori della spesa pubblica. La differenziazione tra il sistema politico e quello economico è perciò tutt'altro che neutrale, efficiente, giuridicamente coerente, o giovevole al bene comune. Quali effetti ha tutto ciò sulla teoria e sulla prassi della democrazia contemporanea?

Questo intervento intende offrire un contributo al dibattito sullo stato della democrazia attuale e sulle forme d'integrazione razionali da implementare affinché una società, oltre alle sue forme politiche, possa definirsi democratica in senso lato. Procedendo dialetticamente, conviene osservare che se i vari processi che compongono la società non sono strutturati democraticamente, uno Stato non può funzionare democraticamente in pratica. Questa ipotesi è valida a meno che non si accetti la tesi – poco plausibile – per cui basti che le istituzioni statali siano formalmente democratiche per far sì che le molteplici mediazioni tra Stato e società diventino *eo ipso* democratiche in atto. Da Aristotele a Machiavelli e Montesquieu, fino a Franz Neumann e Habermas nei secoli XX e XXI, numerosi pensatori concordano nel ritenere un pericolo per la democrazia l'assenza di una costituzione mista, capace cioè di andare ben oltre la dimensione formale del costituzionalismo.

Di fronte a tale constatazione e ai problemi delle democrazie contempo-

ranee, sembra difficile negare che queste siano caratterizzate da modalità di differenziazione tra i sistemi sociali di tipo disfunzionale. Naturalmente non in senso assoluto – a quanto pare i sistemi funzionano, si autolimitano fino ad un certo punto, e si riproducono. Tuttavia, come la ragione strumentale non coincide di per sé con l'irrazionalità forsennata, così la differenziazione disfunzionale non è paragonabile alla sottomissione della totalità dei sistemi sociali ad uno solo, come per esempio nel caso della religione. Constatare l'esistenza della ragione strumentale e dei suoi effetti sociali apre alla possibilità di altre pratiche della ragione. Parallelamente, constatare l'esistenza della differenziazione disfunzionale dei sistemi sociali consente uno studio istituzionale dei modelli di differenziazione alternativi a quelli che contrappongono la spesa pubblica all'efficienza economica, e, di pari passo, consente uno studio delle mediazioni dialettiche alla luce delle quali la contrapposizione risulta adeguata per il 'senso comune'. A prima vista, ciò sembra sottendere un paradigma esclusivamente speculativo, in assenza di modelli alternativi concreti realizzati finora. Tuttavia, non essendo la storia una mera cronologia di 'fatti', la circostanza per cui tali modelli non abbiano ancora visto la luce non significa che non siano possibili, altrimenti saremmo costretti ad accettare che vi sia un corso unico della storia, ovvero un solo modo di pensare il sistema economico e il suo rapporto con gli altri modelli sociali, e così via.

Questo approccio potrebbe offrire spunti utili per comprendere alcuni fenomeni recenti, come quello della democrazia illiberale e del populismo autoritario, le cui tracce si ritrovano oggi ovunque, tanto nelle forze politiche di governo quanto in quelle di opposizione. La tesi fondamentale che intendo sostenere in questo contributo è la seguente: se si vuole davvero ripensare la critica della ragione strumentale in chiave sociologica, operazione intesa come parte integrante del più ampio tentativo di rinnovare la teoria critica, occorre indirizzarla all'analisi della differenziazione funzionale dei sistemi sociali all'interno della *Weltgesellschaft*. La teoria sociologica avanzata ha giustamente individuato nella differenziazione funzionale dei sistemi sociali il tratto essenziale della società globale moderna, nonostante nella *Weltgesellschaft* permangano ancora alcuni elementi delle società nazionali.

Sotto questo profilo, non basta considerare la divisione dei poteri statali per conoscere bene la struttura dello Stato post-feudale, come non basta sapere che i sistemi sociali moderni non sono sottoposti al sistema della religione per conoscere a fondo le società moderne. Perciò non si tratta solo di aver presente la separazione costituzionale tra chiesa e Stato. Concetti come 'capitalismo', 'democrazia liberale', 'neoliberalismo', 'Stato democratico' possono trarre in

inganno se, anche nel loro uso comune, non si tiene conto del fatto che essi risultano dall'aggregazione di sistemi distinti in un blocco egemonico. In questo modo, la critica della ragione strumentale, la quale per certi aspetti agisce tanto come uno stimolo e un ricordo contro l'oblio, quanto come una messa in guardia contro le operazioni dialettiche autoritarie in seno al processo di *Aufhebung*, che costringe cose distinte a coesistere nello stesso concetto, può essere sviluppata in maniera proficua in direzione di una critica della differenziazione selettiva e strategica dei sistemi sociali. Come si è verificato con lo stato di benessere a partire dagli anni Settanta, un'aggregazione può essere scomposta e ricomposta in modi differenti a seconda dei vari elementi concettuali, giuridici, economici, pedagogici, politici, istituzionali e storici. La riscoperta della critica della ragione strumentale a guisa di una critica della reificazione concettuale può aiutare a distinguere tra lo *Stato*, troppo spesso passivamente percepito come una entità morta o, al limite, compiuta, e la *Staatlichkeit*, stante per un insieme continuo di processi sociali e costituzionali (formali e non) e di conflitti, alla cui produzione i cittadini partecipano attivamente. Si può infatti notare che mentre il sistema politico, il governo e l'esecutivo sono facilmente individuabili, lo Stato, in confronto, rimane teoricamente e istituzionalmente difficile da determinare.

2. Le società moderne sono caratterizzate da forme di comunicazione plurali, siano esse simboliche o codificate. Le loro funzioni e operazioni variano a seconda di campi assai diversi ma intrecciati tra loro, come la ricerca scientifica, i mass media, lo sport, l'educazione, il diritto, l'economia, l'arte, la religione, la sanità, i trasporti, gli alloggi, e così via. Oltre ad essere vari ma simultaneamente intrecciati, ogni sistema di rilievo cerca di sviluppare le sue capacità organizzative e gestionali in modo da espandersi, senza tuttavia alterare i confini da cui è definito e reso differente dagli altri, e che ne indirizza gli sviluppi ulteriori. Ne risulta perciò che, oltre ad essere funzionalmente differenziate, le società moderne tendono a sviluppare sistemi capaci di dirigersi e di comunicare secondo linee orizzontali. Sebbene dipenda da altri sistemi e non possa gestirsi in maniera totalmente autonoma, ciascun sistema resiste ai tentativi volti a centralizzarli ed amministrarli secondo una catena di comando verticale, che hanno il proprio culmine nei vari ministeri in capo al potere esecutivo dello Stato. Le reti di mutua dipendenza su cui si reggono possono generare strutture comunicative inter-sistematiche. Alcuni sistemi possono risultare strutturalmente uniti ad altri, come nel caso del sistema politico e di quello giuridico nell'articolazione della costituzione

statale, come rilevato da Niklas Luhmann ed altri[1]. Qui il punto più rilevante consiste nel fatto che, proprio come un blocco egemonico di sistemi non si scompone e ricompone in modo arbitrario, così tali reti vengono diffuse e raggruppate secondo una logica ben precisa. Insomma, sul piano metodologico occorre una dialettica decentrata in grado di comprendere questa dinamica orizzontale al di là delle tradizioni in capo ai singoli Stati o delle frontiere geografiche; invece sul piano pratico occorre una maggior coordinazione dei principali sistemi sociali senza ricorrere ad una istanza fondatrice o ad una gerarchia ministeriale.

Ad ogni modo, è impossibile analizzare la ricchezza e la complessità di tali reti di comunicazione ricorrendo alle tradizionali distinzioni tra Stato e società, tra sfera pubblica e sfera privata, tra base e sovrastruttura, o alla distinzione tra *Lebenswelt* e *das System*. Né la ragione né la teoria critica possono restare indifferenti alla complessità di questa situazione o alle nuove possibilità organizzative che ne derivano. Se l'esperienza del socialismo sovietico ha insegnato che un controllo centralizzato dei processi e delle operazioni in questione non è possibile, è altrettanto chiaro che neanche l'organizzazione gerarchica degli Stati liberali in capo ai singoli ministeri dell'esecutivo è in grado di dirigere tali processi o, dove necessario, di mutarne il corso – o comunque non appare più in grado oggi. La sfida consiste nel soddisfare il duplice bisogno di coordinare il corso dei principali sistemi sociali e di migliorare la comunicazione inter-sistematica, senza sopprimere oltremodo l'autonomia auto-poietica di ciascuno. Ci vorrebbe insomma un nuovo modello di pianificazione e di partecipazione inclusiva, capace di anticipare i problemi di coordinazione e non di reagirvi quando si siano già manifestati[2].

La crisi della legittimazione di cui scrisse Habermas negli anni Settanta rischia di diventare una crisi della governabilità, e di sfociare nell'accettazione di una duplice forma di liberalismo illiberale (ordoliberalismo digitale e rinascita di un nuovo Peronismo) al quale guardare come l'unico modello ancora capace di governare le società contemporanee. Occorre perciò ripensare le mediazioni tra i sistemi sociali contestualmente a una riconsiderazione della *Staatlichkeit*, facendo di quest'ultima una prassi collettiva in cui prendere ed eseguire decisioni in comune. Porre l'attenzione sui processi di mediazione

[1] Cfr. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Berlin, Suhrkamp, 1993, cap. 10.
[2] Cfr. H. Willke, *Dezentrierte Demokratie: Prolegemena zur Revision politischer Steuerung*, Berlin, Suhrkamp, 2016, cap. 2.

significa inoltre interrogarsi sul ruolo di una "dialettica decentrata" alla quale far corrispondere una possibile "democrazia decentrata", ovvero una democrazia costituzionalmente mista secondo modi qualitativamente nuovi, sia rispetto alle democrazie cosiddette popolari o sovrane, sia alle costituzioni miste del passato.

Qui non si intende mettere in discussione l'importanza delle innovazioni teoriche apportate da Habermas e dai suoi allievi. Resta però che nel passaggio dalla teoria critica della prima generazione, e nella fattispecie dalla critica della ragione strumentale, alla teoria habermasiana dell'azione comunicativa, viene meno in misura significativa l'aspetto metodologico relativo alla dialettica e alla mediazione. Lungi dal voler promuovere un mero ritorno alle posizioni degli autori della prima generazione della Scuola di Francoforte, va notato che alcuni di essi (soprattutto Adorno, Benjamin, e Sohn-Rethel) fanno un uso sottile della dialettica che permette loro di pensare la storia come movimento, conflitto, contraddizione, resistenza, con possibilità politiche, cioè possibilità di tradurre alcune delle idee filosofiche della prima generazione della teoria critica in cambiamenti concreti – magari talvolta difficili da individuare a prima vista. Il gran pregio metodologico di questo approccio alla dialettica è sia quello di analizzare tali movimenti come processi dinamici, sia di intravedere i nessi tra processi paralleli apparetemente disgiunti. In questo modo diventa possibile discernere le tensioni insite nel processo storico, senza l'obbligo di identificare e celebrare l'arrivo di un "salvatore" o di farne un feticcio antropologico nei termini personali di un soggetto collettivo. Ciò si è verificato, ad esempio, con la figura del *credente* ortodosso nelle dottrine religiose, col *popolo* nella teoria democratica tradizionale (sebbene in modo molto generico), con la *razza* nel nazionalismo autoritario e, spesso, nel populismo più o meno recente, con la *classe sociale* all'interno del socialismo cosiddetto reale, col *soggetto comunicativo* nella teoria dell'azione comunicativa o, più recentemente, con l'idea della *moltitudine*. Questo tipo di approccio alla questione della soggettività politica corre sempre il rischio di avvitarsi intorno all'interrogativo su chi sia il credente più puro (e chi l'eretico), chi sia il più popolare presso il popolo (e chi ne è il nemico), e così via. Forse occorre chiedersi se la questione davvero centrale per la democrazia consista non tanto nel *chi* (colui che la rappresenta), quanto nel *come* la si attua. Se la domanda intorno al *chi* ha di mira l'essenza, quella intorno al *come* cerca le forme possibili della sua realizzazione. Diventerà chiaro più avanti perché il confronto tra l'essenza/chi e la forma/come sia rilevante per una discussione sulla critica della ragione strumentale intesa da un punto di vista sociologico.

Per alcuni teorici della prima generazione della Scuola di Francoforte, la mediazione concettualmente "difettosa" tra l'essere umano, ridotto in larga misura a soggetto epistemologico, e la natura, ridotta ad un oggetto da manipolare, può generare vari tipi di gerarchie politiche e sociali sul piano pratico. Analogamente, si può indagare in quale misura la mediazione difettosa tra i sistemi contribuisca alla nascita di varie forme di esclusione sociale nonché d'integrazione di tipo gerarchico. Da questo punto di vista, la teoria critica aggiornata e sociologicamente informata potrebbe contribuire ad arricchire le ricerche sull'integrazione costrittiva condotte da Foucault e dagli esponenti della biopolitica.

La tesi che qui si intende sostenere è che la differenziazione funzionale della società moderna globale consista in un processo sociologico fondamentale, attraversato da conflitti e contraddizioni subdole apparentemente neutrali, spontanee, quasi naturali e quindi immutabili. Se così è, e se si vuole rivedere la critica della ragione strumentale oltre i limiti del quadro dell'azione comunicativa, occorrerebbe declinare tale critica come una critica della (s)differenziazione disfunzionale e strategicamente selettiva dei sistemi sociali.

3. Esiste una ricorrente concezione della sovranità democratica secondo cui il popolo esprime la sua volontà politica come un'unità mediata tra il cittadino, il governo, la legge e lo Stato. In linea di principio, se non ci fosse quest'unità mediata non sarebbe possibile realizzare, attraverso le istituzioni politiche e giuridiche, una rappresentazione razionale del cittadino all'interno dello Stato. In altri termini, se non ci fosse un'unità mediata tra cittadino e Stato, o entrambi non avrebbero modo di comunicare tra loro e dunque si troverebbero in un isolamento assoluto, e in questo caso ogni rappresentazione razionale risulterebbe *impossibile*, oppure diventerebbero una sola e medesima cosa, perciò ogni rappresentazione razionale sarebbe *superflua*. All'interno di questo quadro teorico, pertanto, la composizione e la qualità delle mediazioni rivestono un'importanza inestimabile.

Così articolata, l'unità mediata si distingue sia dalla separazione atomista, sia dalla fusione organica, e viene presupposta come il fondamento della democrazia politica nonché del potere costituente sovrano. Contrariamente alla presunzione di una tale unità democratica, però, la teoria costituzionale di stampo liberale ha stabilito che ci vorrebbe una divisione dei poteri statali (esecutivo, legislativo e giudiziario) al fine di evitare una politicizzazione della legge, la quale in uno Stato di diritto deve rimanere imparziale rispetto ai conflitti sociali. In questo contesto la politicizzazione della legge implicherebbe il

suo assoggettamento a una classe o a un gruppo sociale, di per sé non rappresentativi del popolo intero; la legge consiste in una norma giuridica universalmente valida e applicabile, non in uno strumento privato o nell'espressione della volontà parziale di un qualsivoglia soggetto politico – sia esso un partito o un movimento – impegnato nella lotta per la dominazione sociale o per il controllo informale di risorse politiche ed economiche.

In questa ottica è possibile individuare un duplice rapporto e, accanto a ciò, formulare una tesi. Da un lato vi è il rapporto tra l'unità mediata presupposta e le strutture della rappresentazione politica, dall'altro, e congiuntamente, quello tra il liberalismo e il formalismo giuridico. La tesi invece può essere espressa nel modo seguente: nella lotta contro le limitazioni dei poteri e dei diritti, il formalismo giuridico liberale dà forma all'essenza democratica del popolo organizzato nello Stato, e, conformemente ad esso, spetta al sistema giudiziario preservare la società democratica dalla strumentalizzazione soggettiva delle norme giuridiche. Va aggiunto comunque che è d'uso comune, da parte di esperti e non, contrapporre la democrazia e il liberalismo per poi ricongiungerle, così che 'la democrazia liberale', intesa come una particolare forma di Stato, viene spesso considerata come il compromesso istituzionalizzato tra l'unità, l'uguaglianza e la solidarietà democratica da una parte, e il rispetto per le norme di procedura e dei diritti individuali liberali dall'altra. Per questa ragione, la democrazia liberale sembrava, almeno fino a poco tempo fa, poter felicemente conciliare l'esperienza individuale e collettiva con la conoscenza politica e giuridica.

Per alcuni osservatori, la critica della ragione strumentale sembrerebbe poter essere accostata allo stato formale di diritto e all'obbligo di non politicizzare la legge nell'interesse di progetti politici particolari, potenzialmente dannosi per gli individui e le minoranze. Il legame tra il formalismo giuridico e la protezione dell'individuo sembra così completarsi nella messa in guardia contro i vari tentativi, da parte di piccoli gruppi, di politicizzare la legge per i loro scopi. Tuttavia, letta attraverso un'interpretazione rigorosa della critica della ragione strumentale, la questione dell'oggettività della legge e dei diritti inviolabili può anche essere vista come un monito a non raggruppare cose distinte nello stesso concetto e, di conseguenza, a non attribuire lo stesso codice[3] a processi sociali

[3] Il termine "codice" viene qui utilizzato perlopiù in termini luhmanniani: infatti, esso fa riferimento ai "codici binari" di Luhmann su cui, secondo il sociologo tedesco, si fonda la comunicazione, e che sono costituiti da due valori contrapposti, che escludono valori terzi. Si prendono le distanze, comunque, dal formalismo della versione luhmanniana della teoria dei sistemi sociali.

eterogenei. A prima vista il codice appare inerente al processo funzionalmente differenziato in questione, tale così da risultare in qualche misura obiettivo ed impersonale. Quindi il raggruppamento di diversi processi sotto un unico codice binario, ad esempio legale/illegale, capacità/incapacità di pagare, segnala la presenza di una struttura gerarchica di decisioni politiche ed interventi strategici in conflitto con la tendenza, da parte dei sistemi, di cercare linee di comunicazione orizzontali tra di loro. In questo senso si può sostenere che la differenziazione funzionale della società moderna globale sia attraversata da conflitti e contraddizioni politiche subdole.

Sembrerebbe cosa opportuna non politicizzare la religione, la legge, la pedagogia, la scienza, e così via. Ad ogni modo, non è per nulla evidente che l'economia, ad esempio, sia di per sé a-politica, o che il sistema economico non venga almeno in parte orientato dai codici di altri sistemi sociali. Ovviamente è impossibile fornire una spiegazione convincente del funzionamento di qualsiasi sistema rispetto ad altri se si prescinde dal periodo storico e da altri fattori contestuali. Ciò che occorre precisare con maggior chiarezza è la qualità e la composizione delle mediazioni tra i sistemi, al fine di stabilire in cosa potrebbe consistere, almeno sul piano teorico, un equilibrio tra i sistemi autopoietici che ne rispetti i relativi codici incommensurabili, ovvero, per estensione, un equilibrio inter-sistematico che rispetti la singolarità di ogni cittadino all'interno della comunità internazionale delle generazioni future. Sarebbe poi un esercizio potenzialmente fecondo ripensare i diritti individuali e l'autonomia condizionata della legge, nonché le possibilità per l'integrazione sociale consensuale degli individui, avendo già chiaro in mente un possibile equilibrio inter-sistematico. Ad ogni modo, è evidente che nella *Weltgesellschaft* contemporanea il sistema economico e i suoi imperativi di crescita e di mercificazione sfrenata godono di una priorità che minaccia il funzionamento dei sistemi politici, pedagogici, estetici e giuridici, i quali costituiscono il perno della costituzione mista e della democrazia.

Più o meno per i tre decenni successivi al 1945, se non altro nell'Europa occidentale, il compromesso istituzionalizzato tra la solidarietà democratica e i diritti individuali si rifletteva nelle posizioni politiche dei partiti tanto di sinistra quanto di destra, producendo un equilibrio all'interno del sistema politico corrispondente alla costituzione sociale mista intesa in senso più ampio: la democrazia liberale sembrò coincidere con la democrazia rappresentativa e, almeno parzialmente, inclusiva. Posto che una rappresentazione assolutamente inclusiva sia in sé una contraddizione, tale modello apparve come il vertice politico-istituzionale che era dato di raggiungere. In principio, quin-

di, la democrazia liberale fu politicamente stabile e legittima anche perché in qualche misura fondata da un punto di vista epistemologico, là dove poggiava su un compromesso razionale ed istituzionale capace di unire il *demos* e il singolo cittadino senza con-fondere l'uno con l'altro. In diversi Stati (si pensi ad esempio alla Svezia) la lezione delle due guerre sembrava fosse stata collettivamente appresa, al punto da poter definire la società democratica in senso lato.

Tuttavia, va ricordato che se il rapporto numerico tra maggioranza e minoranza è calcolabile in termini-percentuale, altrettanto non può dirsi del rapporto tra il popolo e la legge, o tra la democrazia come forma di Stato e il formalismo giuridico. Dopo la crisi della metafisica, cui contribuirono in maniera decisiva, tra gli altri, Simmel, Heidegger e Habermas, l'oggettività dei fenomeni nonché dei processi sociali non poteva che essere ricercata nella costituzione formale di questi ultimi, non già nella loro essenza noumenica. Questo non significa però che il formalismo sia in sé capace di risolvere o compensare il venir meno di tale essenza sia sul piano epistemologico, sia su quello politico. Ciò vale anche nel caso della democrazia, ovvero del popolo organizzato in uno Stato – la cui "essenza" sembra un concetto ormai diventato poco plausibile nella teoria, e manifestamente instabile e spesso populista nella pratica. Negli anni di crescita economica nel periodo postbellico, il problema si poté risolvere provvisoriamente attraverso il concetto di unità mediata e l'espediente lessicale di unire liberalismo e democrazia nell'idea di democrazia liberale. Ormai è più chiaro che il fatto che la legge non sia un mero strumento nelle mani di qualsiasi maggioranza elettorale o di un gruppo politico ristretto non è dovuto alla superiorità putativa del formalismo giuridico, né alla circostanza che il sistema giudiziario transnazionale attuale ne protegge l'integrità, come dimostra l'esempio della posizione egemonica del sistema economico nella *Weltgesellschaft*.

Tuttavia, richiamando le osservazioni sulla dinamica di aggregazione e disgregazione dei blocchi egemonici, va sottolineato che il sistema giudiziario non è una sovrastruttura o uno strumento del sistema economico trans-nazionale. Occorre una forte discontinuità teorica per riflettere sulle mediazioni inter-sistematiche all'interno di un quadro metodologico capace di indagare la pluralità di comunicazioni simboliche e codificate dei sistemi sociali. Come non è la superiorità formale del sistema giuridico a contraddistinguere la legge moderna, così non è la legge del profitto (spesso ritenuta eterna), o la capacità o incapacità da pagare, a caratterizzare il sistema economico moderno. Questi sistemi sono soggetti a una evoluzione continua, in direzioni che non dipendono né dalla natura né dal destino, quanto piuttosto dalla comunica-

zione inter-sistematica e dai codici che orientano ciascun sistema. I sistemi non sono completamente autopoietici, e allo stesso tempo rifiutano di essere eteronomamente guidati; dunque spetta ai cittadini dare avvio a un delicato processo di ri-codificazione che poco per volta spinga ciascun sistema ad auto-riformarsi. Certo, ad oggi è ancora insufficiente l'attenzione rivolta dalle istituzioni pedagogiche e tecniche per la realizzazione di questa pianificazione radicalmente decentrata; tuttavia, è chiaro che il problema attiene più al *come* e alla forma di attuazione che non a *chi* debba eseguirla[4].

Come ha dimostrato Simmel all'inizio del secolo scorso, le condizioni che rendono possibile la conoscenza della società si distinguono qualitativamente da quelle che rendono possibile la conoscenza di un oggetto o della natura da parte dell'uomo. Se Kant resta ancora oggi istruttivo rispetto alle operazioni della coscienza nell'ambito delle scienze naturali, occorre un altro approccio per cogliere i meccanismi che regolano la società. Tuttavia, per quanto distinte, queste metodologie interagiscono l'una con l'altra nella forma di una unità mediata, ovvero per il fatto che l'uomo può conoscere la natura in quanto da un lato non è unito né riducibile ad essa, dall'altro non ne è del tutto separato o estraneo. Più sopra abbiamo applicato questo argomento al rapporto tra il cittadino liberale e lo Stato democratico, e si è visto come, all'interno della teoria politica, esso tende a definire il tessuto testuale degli argomenti sulla libertà politica nonché sulla legittima autorità. La rottura metodologica dovrebbe aver luogo prendendo atto che, *per quanto dialettico*, il rapporto tra cittadino e sistemi sociali è necessariamente diverso dalla dialettica fruttuosa alla base della conoscenza della natura. Insistere su questa differenza consente di richiamare la tesi, esposta più sopra, secondo cui i sistemi non si scompongono o si ricompongono per ragioni arbitrarie. L'avvertimento di non confondere dialettiche distinte ricorda il lavoro di investigatore clandestino benjaminiano, in cerca delle mediazioni sparse e difficilmente rintracciabili mediante i metodi ortodossi.

Se ciò resta in qualche misura ancora valido, è lecito porre la domanda se esista la possibilità, almeno sul piano teorico, di una prassi di mediazione dialettica – non più basata sull'unità mediata – che tenga conto della complessità sociologica. Non si tratta di una mediazione tra la forma giuridica e l'essenza

[4] Sulla questione della realtà della forma nel contesto dell'arte povera, si veda L. Lavatori, *'Di là da Fontana: un metro cubo d'infinito'*, in *La resistenza nella cultura italiana da Dante al ventunesimo secolo*, a cura di A. Moroncini, D. Schecter, F. Vighi, Firenze, Franco Cesati Editore, 2019, pp. 237-244.

democratica, o tra la *Lebenswelt* e il sistema, e neppure di una mediazione tra unità e differenza, altrimenti vi sarebbe una serie di mediazioni continue eseguite in mezzo alla differenziazione plurale. A questo proposito, Simmel resta di notevole interesse da un punto di vista epistemologico là dove, come Adorno poco dopo, separa i concetti legati alla mediazione e alla dialettica dai presupposti antropologici, idealisti e razionalisti. In altri termini, egli avanza per processi continui senza ricorrere all'unità fondatrice costituente, e così facendo riesce a evitare quella logica che resta intrappolata nella polarità impossible/superfluo. La peculiarità del procedere simmeliano consiste nella non-identità mediata tra l'individuo e la pluralità dei sistemi sociali. Se da un lato il popolo risulta unito nel concetto di cittadinanza, dall'altro esso, all'interno della società globale, agisce come un'aggregazione dinamica e proteiforme di sistemi eterogenei. Ciò significa che la questione della cittadinanza non può più essere affrontata in termini strettamente nazionali, etnici, e neanche geografici. Se siamo ancora lontani dallo stabilire il carattere preciso della cittadinanza nella *Weltgesellschaft* contemporanea, è evidente che non possiamo tornare al concetto di unità mediata tra il popolo e la politica all'interno dello Stato, o tra il formalismo giuridico e la legittimità collettiva nella democrazia liberale. Questa particolare epistemologia della mediazione presuppone l'unità come punto di partenza, per poi sfociare nell'unità come risultato. Come l'esempio dei poli cerca dimostrare, l'argomento è fondamentalmente metafisico e tautologico.

Oggi come ieri, la risposta cosiddetta populista consiste nel dire, a grandi linee, che il concetto di normatività giuridica sia una fantasia liberale o kelseniana, e che, se non è lecito politicizzare la legge, non c'è né politica né democrazia. Vi sono indubbiamente numerose sfumature all'interno dell'orientamento populista, che non possiamo affrontare in questa sede. Tuttavia, esse hanno in comune il presupposto che l'essenza della legge e del diritto si esaurisca, di fatto, nel suo uso quantitativo di strumento malleabile e manipolatore nell'interesse dello Stato-nazione. Presto o tardi, però, dal punto di vista della sua esistenza come sistema sociale funzionalmente differenziato, la legge moderna resiste a tale uso, e afferma la propria qualità auto-poietica insieme alla sua capacità mediatrice. E lo fa indipendentemente da qualsiasi fondamento tautologico[5]. Se il socialismo reale non riuscì a sottomettere i sistemi giuridici, pedagogici, estetici ed economici a quello politico, il neoliberalismo

[5] Cfr. A. Supiot, *La gouvernance par les nombres: Cours au collège de France (2012-2016)*, Paris, Fayard, 2015, capp. 7-8.

non riuscirà nel lungo periodo a sottomettere i sistemi giuridici, pedagogici, estetici, e politici a quello economico.

4. La posizione di Habermas e di altri pensatori avveduti non consiste certo nel ridurre la legge alla sua potenzialità manipolatrice. Insieme a giudici come John A. G. Griffith, essi sostengono che storicamente la politicizzazione della legge ha spesso luogo in capo all'esecutivo dello Stato-nazione, come ad esempio con la legislazione secondaria nel sistema giuridico inglese. In questo caso come in molti altri, nella sua funzione di controllo la magistratura risulta essere quasi di ostacolo al potere esecutivo. Secondo questi pensatori, in una società moderna la giustizia collettiva assume necessariamente una forma legale, la quale è perciò qualitativamente distinta dalle consuete forme teologiche o personali delle società tradizionali. Il legame tra i rapporti personali di potere e la corruzione politica è sempre stato piuttosto frequente; nel corso dell'intervento strategico dell'esecutivo si osserva una spiccata ri-personalizzazione dei rapporti giuridici, accompagnata da trattative informali tra l'esecutivo e figure chiave appartenenti a diversi campi dell'industria, della ricerca, delle gerarchie religiose, della cultura e così via. Dal Marx autore de *Il 18 Brumaio* al Gramsci osservatore del trasformismo e teorico del blocco storico, fino ai più recenti studi di Benjamin Opratko e di Hans-Jürgen Bieling, si avverte una forte consapevolezza teorica di questo fenomeno[6].

In principio, i modelli correnti di democrazia su scala mondiale si fondano sui principi dell'unità democratica mediata, della divisione dei poteri dello Stato e della obiettività impersonale dello Stato di diritto. Tuttavia, è ben prima della crisi economica del 2007-2008 che questi principi vengono regolarmente smentiti nella prassi istituzionale. Ora, la maggior parte dei populisti dichiara che, in quanto vi è una mediazione solo parzialmente democratica in assenza di una unità sostanziale, occorre ristabilire quest'ultima. Sebbene tautologico, tale argomento risulta solo in parte falso, dal momento che non è del tutto sbagliato affermare che sia problematico insistere sulla non politicizzazione della legge o del sistema economico. Tuttavia, il punto non è riconquistare l'unità smarrita – argomento pressoché romantico e reazionario.

[6] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975, vol. II, Q. 11, pp. 1505-1506; B. Opratko, *Hegemonie*, Münster, Westfällisches Dampfboot, 2018, p. 179; e H. J. Bieling, *Die Konstitutionalisierung der Weltwirtschaft als Prozess hegemonialer Verstaatlichung*, in *Hegemonie gepanzert mit Zwang: Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, hrsg. von S. Buckel und A. Fischer-Lescano, Baden-Baden, Nomos, 2007, pp. 143-160.

Occorre piuttosto indagare i processi di mediazione con metodologie più adatte di quelle normalmente impiegate nel mondo accademico. La stessa espressione 'democrazia liberale', oppure il termine 'neoliberalismo' nascondono aspetti fondamentali dei processi di mediazione, di comunicazione e delle differenziazioni in atto nelle società moderne. Tuttavia non in senso letterale. Sarebbe più corretto dire che tende a 'non far vedere' anziché a 'nascondere', poiché non essere direttamente visibile ed essere nascosto sono due cose differenti. Andrebbe dedicato maggiore spazio ad analizzare i modi in cui le aggregazioni di sistemi distinti vengono semplificati dal vocabolario economico, politico e giuridico corrente allo scopo di limitarne la complessità e di ridurli a ordini fissi e definiti. Sono in molti casi vocabolari strumentali che non sollevano domande sugli attuali modelli della differenziazione funzionale egemonica, i quali non solo consentono salvataggi bancari ed altri fenomeni simili, ma in larga parte ne dipendono. In tale prospettiva, si intravede il legame tra la critica della ragione strumentale e quella della differenziazione selettiva e strategica.

Se da una parte la differenziazione funzionale dei sistemi sociali può essere considerata come un tratto fondamentale della società complessa e della modernità sociologica, dall'altra essa viene fraintesa ove la si assuma come un dato di fatto o il prodotto automatico dell'evoluzione naturale, come a volte sembra trasparire da alcuni degli scritti di Niklas Luhmann. La teoria dell'azione comunicativa habermasiana muove da una critica sia del liberalismo conservatore, sia di alcune delle posizioni di Luhmann. Benché Habermas accetti la differenziazione funzionale e la complessità sociale come tendenze storicamente ed empiricamente verificate, ed elabori la distinzione tra *Lebenswelt* e sistema in base a queste tendenze, ne rigetta le interpretazioni luhmanniane, le quali trascurano la soggettività politica e la capacità pratica dei cittadini di plasmare le istituzioni della democrazia trans-nazionale. Secondo la sua lettura della mediazione tra società civile, legge e politica, nella legge democratica moderna vi è sempre un'impronta fortissima della volontà popolare e civile. La critica di Habermas alla teoria weberiana della modernizzazione consiste nel fatto che essa attribuisce un'enfasi unidimensionale sulla razionalizzazione, la quale viene intesa come un processo esclusivamente tecnico e omogeneizzante. Per Habermas sono invece le diverse *Lebenswelte* razionalizzate a contribuire alla formazione di una opinione pubblica informata, discorsiva, e capace di incidere sui canali connessi ai centri legislativi.

Habermas respinge sia la pseudosoluzione populista, sia il formalismo di Kelsen e di Luhmann, sia l'astrattismo analitico di Rawls. Egli colloca la sua teoria dell'azione comunicativa entro una riflessione sulla costituzione mista e

il repubblicanesimo civico odierno, prospettando un'architettura costituzionale che vada ben oltre il principio liberale del diritto privato e la non-violazione reciproca, ma che allo stesso tempo rinunci a costruire una società pre-organizzata in vista di un particolare scopo politico, come l'uguaglianza o la giustizia sostanziale – alla maniera di Cuba o della Repubblica Democratica Tedesca. Habermas è convinto che l'autonomia della legge moderna vada preservata e protetta, ma è altrettanto convinto che l'indipendenza della magistratura e la non-politicizzazione della legge non siano sufficienti a garantire la stabilità o la legittimità democratica. Insieme ad altri, egli vede che accanto a una modernità politica, la quale consiste nella divisione dei poteri statali post-feudali, vi è una modernità sociologica, restituita dalla differenziazione dei vari sistemi sociali. Ma vede anche che per la teoria politica normativa i problemi si moltiplicano ove si prenda atto dei fenomeni alla luce dei quali queste due modernità mal si accordano l'una con l'altra. Infatti, la modernità sociologica mostra una scarsa aderenza sia al concetto di unità mediata, sia a quello di potere costituente sovrano. I punti teoricamente più spinosi che ne conseguono vengono solo parzialmente colti dagli attuali studi accademici sulla transizione dalla democrazia liberale al neoliberalismo, transizione colta a sua volta soltanto approssimativamente dai concetti di populismo, post-modernità e globalizzazione. Ad ogni modo, i fenomeni in questione vanno ben al di là di un assoggettamento della *Lebenswelt* da parte del sistema, quasi vi fosse un solo e unico sistema.

I sistemi sono invece svariati, e comunque molti di più di quanto la cooperazione tra le *Lebenswelte* della società civile, il parlamento e i ministri dell'esecutivo di un dato Stato non sia in grado di controllare. Anche trascurando il fatto che raramente la società civile, il parlamento, e l'esecutivo lavorano insieme, va osservato che proprio il tentativo di organizzare lo Stato democratico entro un quadro marcatamente nazionale ha giocato un ruolo fondamentale nello scoppio di due guerre mondiali, e che tale modello di *Staatlichkeit* tramontò, se non proprio nel 1945, certamente col venir meno degli accordi di Bretton Woods negli anni Settanta. Non a caso, Habermas ha dedicato diversi saggi alla costituzione dell'Europa e alla "costellazione post-nazionale". Basta dare uno sguardo ai dibattiti contemporanei sul deficit di democrazia all'interno dell'Unione Europea per convincersi che, lungi dall'essere risolte, le difficoltà legate alla comunicazione inter-sistemica, nonché al controllo democratico sul sistema economico (e non solo), restano acute[7].

[7] Cfr. J. Habermas, *Fäktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen*

5. Il dibattito tra Habermas e Luhmann è emblematico dei problemi insiti in ogni tentativo di sincronizzare le due modernità e, allo stesso tempo, di preservare il carico normativo della modernità politica. Habermas ne intuiva le difficoltà e indicava una soluzione provvisoria nel quadro teorico-istituzionale dello stato di benessere, come emerge dai suoi scritti degli anni Settanta. Col venir meno di quel quadro e, soprattutto, delle risorse politiche che sembrava offrire, ci troviamo davanti a problemi teorici e pratici di portata vastissima. In tale prospettiva, come accennato all'inizio di questo intervento, sarebbe opportuno riconsiderare la critica della ragione strumentale alla luce di alcuni dei fenomeni verificatisi con la modernità sociologica, in primo luogo quello del rapporto tra mediazione e differenziazione funzionale.

Apparirà forse strano e illusorio ipotizzare che le basi di una *Staatlichkeit* sociale decentrata si diano a vedere, per quanto sfocate, all'interno della comunicazione inter-sistemica, congiuntamente al progetto di una prudente ricodifica di alcuni dei sistemi primari, come quello giudiziario, politico, economico, estetico e pedagogico. È importante sottolineare ancora una volta che i sistemi non sono enti reificati, e che la legge, il denaro, la conoscenza, l'arte e l'educazione contribuiscono insieme al funzionamento di ogni sistema, sebbene non dal codice guida[8]. Se si dimentica che il sistema non consiste solo nel suo codice centrale, si rischia di fraintendere l'intero movimento dialettico della mediazione plurale.

Quindi non è prerogativa dei cittadini appropriarsi dei sistemi o di plasmarli come fossero strumenti esclusivamente tecnici. Tale appropriazione condurrebbe ad un insieme di mediazioni strumentali e ad una burocratizzazione gerarchica, come si riscontra ripetutamente nel caso della stragrande maggioranza dei partiti politici al potere. Sul piano pratico, un mutamento della condizione attuale potrebbe venire dal comprendere come i sistemi odierni, una volta scoperti i codici da cui sono regolati, funzionerebbero se fossero guidati da altri sistemi. Ad esempio, nel sistema pedagogico contemporaneo occorre a tutti i livelli un riorientamento della prassi educativa, capace di modificare nel lungo periodo il codice della selezione competitiva in direzione di un coinvolgimento attivo di ciascuno. Questa ipotesi, in appa-

Rechtsstaats, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, cap. 4; Id., *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, p. 119; Id., *Zur Verfassung Europas: Ein Essay*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 55-57.

[8] Il concetto di "codice guida" esprime l'idea che ciascun sistema sociale ha un codice (legale\illegale, governo\opposizione, capacità/incapacità di pagare, etc.) che lo aiuta a riprodursi e a rendere meno complesse le informazioni che producono il sistema stesso.

renza semplice, non intende negare la difficoltà di scongiurare la paura nelle istituzioni scolastiche ed accademiche e nei riguardi delle stesse gerarchie che la producono.

In ultimo, va rilevato che il tentativo di ricomprendere la critica della ragione strumentale in chiave sociologica non può che seguire un processo molto lento e continuo. Esso non avrà luogo abbandonando la filosofia per la comunicazione inter-soggettiva, bensì ripensando e modificando i rapporti tra la filosofia (l'auto-svilupparsi del concetto) e la comunicazione sociale (l'auto-stabilirsi del codice). In tal modo è possibile dare avvio ad una transizione verso una *Staatlichkeit* attivamente compresa e co-prodotta.

The Institution of Reason

David Owen

"The past is never dead. It's not even past."
William Faulkner

"*What* is to be tested by *what?* (Who decides *what* stands fast?)."
Ludwig Wittgenstein

This paper addresses "Reason" as an historical institution that is reflexive in the sense that it takes its own form and authority as the subject of self-critical reflection and as a social institution whose ability to shape social relations, including its relations to itself, is dependent on its relationship to other institutions and practices, notably those of public communication which is the terrain on which I want to address it. I begin by exploring an extension of Wittgenstein's remarks in *On Certainty* offered by Raimond Gaita's reflections on the figure of the crank (section I), before considering the implications of these reflections for radical social criticism through reflection on a philosophical scene that may itself appear to exemplify the figure of the crank but which although it demonstrates the necessary risk of the radical social critic in being seen as a crank (section II) is articulated in terms that allow the radical reshaping of the space of reasons as an activity of reason. These considerations help to draw out the importance of the idea of a 'common world' to the operation of the institution of reason and in the final part of this essay (section III) I return to the figure of the crank to explore some of the threats to the conditions of sustaining a common world under contemporary conditions of public communication.

1. *The Crank*

In *On Certainty*, Wittgenstein remarks that "The reasonable man does not have certain doubts."[1] This is not a psychological thesis about the character of the reasonable man; it is a logical thesis about the conditions of engagement in the activity of reasoning and the fact that any engagement in practices of reasoning presuppose that certain propositions are, in the relevant engagement, not open to questioning:

> I do not explicitly learn the propositions that stand fast for me. I can *discover* them subsequently like the axis around which a body rotates. This axis is not fixed in the sense that anything holds it fast, but the movement around it determines its immobility.[2]
> […] the *questions* that we raise and our *doubts* depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn.[3]

Such hinge-propositions are integral to the pictures through which we engage with the world. For instance, Wittgenstein writes:

> We form the picture of the earth as a ball floating free in space and not altering essentially in a hundred years.
> The picture of the earth as a ball is a good picture, it proves itself everywhere, it is also a simple picture – in short, we work with it without ever doubting it.[4]

The picture of the world as a ball is, Wittgenstein points out, not simply an arresting image but a system of judgments:

> All testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place already within a system. And this system is not a more or less arbitrary and doubtful point of departure for all our arguments: no, it belongs to the essence of what we call an argument. The system is not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life.[5]

Wittgenstein's concern with pictures is a concern with our lives as minded, as inhabiting the space of reasons. It is also, in addition, a reflection on how we stand to ourselves as inhabitants of the space of reasons:

> But I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness; nor do I have it because I am satisfied of its correctness. No: it is the inherited background against which I distinguish between true and false.[6]

[1] L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford: Blackwell, 1969, s. 220.
[2] Wittgenstein, *On Certainty*, s. 152
[3] Wittgenstein, *On Certainty*, s. 341
[4] Wittgenstein, *On Certainty,* s. 146-47
[5] Wittgenstein, *On Certainty*, s. 105
[6] Wittgenstein, *On Certainty*, s. 94

These remarks, taken as part of Wittgenstein's reflections on the topic of scepticism, has been subject to a wide variety of interpretations. In this essay though I want to focus on one plausible development of Wittgenstein's investigations which is offered by Raymond Gaita in his reflections on 'cranks'.

Gaita begins by noting that the concept of a crank 'refers to someone who has so radically lost his capacity for judgment that his views are not worth considering':

> Like those who are severely mentally ill, the most interesting thing about cranks – about what makes someone a crank – does not show itself when they declaim what they believe. It does so when they do not rule certain things out of consideration. They suffer from something far more serious than ignorance. Knowledge and understanding – and, therefore, all serious radical critique – depend on the exercise of sound judgment about what counts as evidence, about which authorities can be relied upon, when they are justifiably discredited, and so on. … To oversimplify a little: the concept of sound judgment – as it is expressed in the way things are ruled out of consideration – is partly constitutive of the boundaries within which concepts like evidence, common knowledge and authority mean what they do to us. Without it, open-mindedness degenerates into the parody of itself that is the butt of the joke, 'He had a mind so open that his brain fell through.'[7]

It is important to get clear about the precise nature of the point that Gaita is making here. He is not arguing that the crank is a crank because he has certain beliefs that are improbable but because he has beliefs whose 'grounds' are such that it does not make sense to entertain them:

> Usually we are not [deliberately] poisoned when we go to restaurants. People usually tell us the truth when we ask their names. They do not normally spit in our faces when we ask for directions. And so on. Developing an aspect of Wittgenstein's thought in *On Certainty*, I suggest that these regularities condition the concepts used in our reasoning, rather than providing support for it. The fact that it generally does not occur to us that someone is trying to poison us is not merely a condition which enables us to keep a grip on concepts we use to assess whether or not a belief is well supported by the evidence. Something counts as assessing the evidence, carrying out an investigation, constructing a proof and so on, only within the ranks of the sane and the sober, amongst those who are 'in tune with reality'. In individual cases, of course, sanity and sobriety are rightly seen as conditions to use the conceptual tools which enable what she does to count as marshalling and assessing evidence, for example. But the general fact that we rule things out of consideration in ways that paranoids and cranks do not determines what those conceptual tools mean for us. The sane and sober practice of the community which determines the public structure of our concepts is not an enabling condition for the rational deployment of tools whose nature can be characterised independently of that practice. Together with other ways of ruling things out of consideration, that practice partly conditions the very nature of those tools.[8]

[7] R. Gaita, *A Common Humanity*, London: Routledge, 2000, pp. 160-1.
[8] Gaita, *A Common Humanity*, p. 166

This is why the appropriate response to, say, those who deny that the US landed on the Moon or that the Holocaust took place is not to engage with their arguments but to find those arguments ridiculous and, in the latter case, obscene.

Gaita's remarks on cranks draw attention to what we might call 'the illusion of reasoning', the performance of something that imitates or mimics reasoning but that fails to be so because it fails to acknowledge the conditions of reasoning as a social practice. Kant had famously argued in the essay 'What is Orientation in Thinking?' that freedom of thought and the capacity to think for oneself are dependent on freedom of communication and the exercise of this freedom. Gaita draws attention to the point that the activities of thinking and communicating require the sense of *a common world* that they also help to constitute.

But if we adopt this line of thought, can we may sense of the idea of a common world that has gone radically awry and astray? Or does Gaita's Wittgensteinian argument rule out the possibility of radical social and political criticism? MacIntyre's contends that the fact that our standards of sane and sober judgment condition what counts as reasoning has the implication that when these break down for an agent (MacIntyre's example is Hamlet in Shakespeare's play but one could equally adduce the figure of Nora in Ibsen's *A Doll's House*), when the agent is subject to an epistemological crisis, they confront the task of trying to make this intelligible against a background in which everything speaks against its intelligibility because the conceptual tools to hand are conditioned by the very standards whose status is being called into question.[9] Hence the agent runs a necessary risk: "To be unable to render oneself intelligible is to risk being taken to be mad, is, if carried far enough, to be mad."[10] To explore this relationship between radical social criticism and the risk of being taken to be mad, let us turn to a philosopher, Nietzsche, for whom modernity is caught in an epistemological and, indeed, axiological crisis, and who was thoroughly aware of the risks that his attempt to articulate this crisis must confront.

[9] A. MacIntyre, "Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science", in his *The Tasks of Philosophy: Selected Essay*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 3-23.

[10] MacIntyre, "Epistemological crises, …", p. 5

2. *The madman*

Nietzsche faces the problem described by MacIntyre of trying to make intelligible his sense of the crisis of the very standards of judgment that compose the modern picture of the world. He does so by offering a parable of the dilemma faced by his attempt to make this crisis intelligible to his audience in s. 125 of *The Gay Science* "The madman [Der tolle Mensch]". Recounted as a piece of news from the market-place by an anonymous narrator who characterizes the central character of the parable as a madman (in the colloquial rather than clinical sense), the story divides fairly readily into four stages:

1. A man ("the madman"), carrying a lantern without any practical reason to do so, proclaims to those people present in the market-place that he seeks God. Not believing in God, they mock him.
2. He turns on them and delivers a speech on the death and decomposition of God, but this is greeted with silence.
3. The man smashes his redundant lantern, announcing that he is too early – his audience are not yet ready for his words because the event of which he speaks, though it has happened, has not yet arrived.
4. Later this man forces his way into churches to sing a requiem for God and justifies his action to those who question him by asking what churches are now if not monuments of the dead God.

At the heart of this parable is a failure of communication and an explanation of this failure, and we will focus closely on these elements, but bracketing this failure and explanation of failure are the opening and closing passages which, I suggest, are crucial to an understanding of how the central passages relate to Nietzsche's philosophical project.

The first point to note is that this parable ties the figure of the madman to the ancient cynic philosopher Diogenes of Sinope, otherwise known as Diogenes the Dog.[11] The opening passage explicitly echoes a story concerning this cynic philosopher recounted in Diogenes Laertius' *Lives of the Eminent Philosophers*[12]: "He lit a lamp in broad daylight and said, as he went about, 'I am

[11] H. Niehues-Proebsting, "The Modern Reception Of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment", in *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its legacy*, ed. R. B. Branham & M-O. Goulet-Caze, Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 329-65.

[12] For discussion of Nietzsche's knowledge and interpretation of the work of Diogenes Laertius, see J. Barnes, "Nietzsche and Diogenes Laertius", *Nietzsche-Studien*, 1986, 25: 307-41.

looking for a man [*anthropon*].'"[13] It may be worth noting in this context that Nietzsche's relationship to the figure of Diogenes had already been made explicit in *Human, All Too Human* when under the title *The Modern Diogenes*, he wrote: "Before one searches for man, one must have found a lantern. – Will it have to be the *Cynic's* lantern?"[14] Given that Nietzsche has provided us with this reference as a clue to the interpretation of this parable, what should we make of it? Two points are worth noting about Diogenes' teaching strategy. First, Diogenes is prepared to risk being thought a fool or madman in order to accomplish his teaching; indeed the sophist philosopher Dio Chryostom points out that this was one of the standard responses to Diogenes' performances in the *chreia* tradition.[15] Second, this teaching does not consist in supplying new beliefs but in seeking to re-orient his audience's relationship to themselves and what matters to them; not least through the example of his own life, Diogenes is trying to bring his audience to a recognition of the ethically problematic character of their existing way of life and the need for a re-evaluation of their values. With these two points to orient us, let us return to Nietzsche's parable.

Since the madman knows as well as his mocking audience that God is dead, his entrance into the market-place carrying a lamp and crying "I seek God!" is designed, following the practice of Diogenes, to elicit the attention and, no doubt, also the mockery of the audience of atheists who greet him in order to provide an occasion for his excoriating funeral oration. In so doing he is certainly charging his audience with acknowledging their relationship to the death of God, but he is doing so deliberately as one seeking to enlighten; consequently, when his speech is greeted by astonished silence, it should not surprise us that he attempts both to account for his failure and to develop a new strategy of enlightenment since this is just what is required of one who is seriously engaged in the activity of enlightenment, that is, one who is willing even to act as a 'crazy man' in order to enlighten. If his speech leaves the people in the market place unmoved, and if it does so because his audience are not yet ready for his message, then perhaps all that he can do is to attempt to cultivate the conditions under which they may become ready for this message.

[13] D. Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers* (vol. 2), trans. R D Hicks, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931, VI 40-42

[14] F. Nietzsche, *Human, All Too Human*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.310 ("The wanderer and his shadow", s. 18)

[15] Branham, "Diogenes' Rhetoric… ", p. 102

This is, I take it, the point of the activity reported in the final passage of GS s. 125: following the example of Diogenes once more, the madman flouts polite social convention and forces his way into several churches and strikes up his *requiem aeternam deo* – and crucially when called to account offers a reason which his audience of atheists cannot deny: "What after all are these churches now if they are not the tombs and sepulchres of God?"[16] Since it is common ground between the madman and his audience that belief in the Christian god has become unbelievable, by offering this reason, the madman calls on his audience to reflect honestly on what it is to acknowledge the death of God; what sense does it make, he asks them, to call to account someone whose actions simply express frankly what any individual of intellectual integrity admits – God is dead?

The claim, then, is that GS s. 125 presents a parable of (a failure of) enlightenment – and this claim is further supported by attending not simply to the initial appearance of the lamp as referring us to Diogenes, but also to its second and third appearances. The second appearance – "Do we not need to light lanterns in the morning?" – occurs in the madman's peroration on the death and decomposition of God in the course of a series of rhetorical questions which pose the issue of the death of God in terms of *disorientation* – of a disorientation of our physical body in the world which figures the disorientation of our ethical being in the world. This "disorientation in thinking", as one might put it, reveals by analogy – "Is there still any up or down?" – the depth that the madman ascribes to the impact of the death of God on our ethical being in the world. Here we can say that the madman is taking with utter seriousness Kant's recognition that the intelligibility of moral behaviour (of that particular form – and local type – of moral reasoning which Kant identifies as morality as such) requires the *res fidei*: God, immortality and freedom. The precision of this second reference is that it both continues the analogy of physical disorientation but also calls for an enlightening of the Enlightenment exemplified by his audience. If the daybreak of the urbane atheists gathered in the market-place represents the first wave of enlightenment, then the madman's rhetorical question registers the need of these first wave enlighteners for further enlightenment. Indeed, precisely to the degree that the first enlightenment succeeds, it renders us vulnerable to the disorientation of thinking of which the madman speaks and, consequently, in need of re-orientation

[16] F. Nietzsche, *The Gay Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 125

(or, let us say, revaluation). However, prior to any such re-orientation, there must be the recognition of the need for re-orientation – and it is the failure of such recognition to appear which is symbolized by the third appearance of the lantern of enlightenment: the madman's smashing of the lantern on the floor. The madman has moved his audience from the comfort of laughter to an astonished state of silence – and this is not nothing – but he has not elicited the response of recognition of the need for re-orientation that he sought and seeks. His activity as *Aufklärer* is a failure – a failure which, as *Aufklärer*, the madman is constrained to explain.

Let us turn then to this failure and the madman's explanation of it. To do so we need to begin by returning to the question of what the madman is seeking to teach. Consider the level of the analogies deployed by the madman in figuring the death of God as spatial disorientation: "What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down?"[17] Taken literally, these questions ask us to consider ourselves positioned in a space with no markers, signposts, orientation points – unchaining the earth from the sun, we have shifted into *the horizon of the infinite*.[18] We can make sense of these analogies by recalling that in the opening sections of Book III of *The Gay Science* Nietzsche makes the point that the death of God extends into the warp and woof of our lives; the Christian system of judgments, its way of valuing, is deeply woven into the fabric of our culture. Understood in this way, the death of God has implications, the depth and extent of which are as yet uncharted, for our system of judgments as a whole.

In support of this reading of the madman's first speech, we can note Nietzsche's remarks when he returns in 1887 to add a fifth book to *The Gay Science* and in its opening section writes of the death of God: "how much must collapse now that this faith has been undermined because it was built upon this faith, propped up by it, grown into it: for example, the whole of our European morality."[19] This latter remark is situated within a repetition, this time voiced by Nietzsche, of the madman's account of his failure to

[17] Nietzsche, *The Gay Science*, s. 125
[18] Nietzsche, *The Gay Science*, s. 124
[19] Nietzsche, *The Gay Science*, s. 343

communicate the meaning of the death of God to his audience. In GS s. 343, the point is presented thus: "But in the main one may say: The event [that 'God is dead'] is far too great, too distant, too remote from the multitude's capacity for comprehension even for the tidings of it to be thought of as having *arrived* as yet." The 'as yet not arrived' character of the death of God is linked to the lack of a 'real sense of involvement' with this event: "The people to whom [the madman] announces the death of God are, in effect, unwilling to let that event matter to them, to count it as an event. Overcoming such resistance would be a matter of a shift in their relationship to the madman, but it would not involve any further beliefs about what he actually says."[20] It is the fact that they cannot see the pointfulness of the madman's utterances – their astonished silence – which marks the sense in which they fail to understand what the madman says, a failure attested to by the designation of 'the madman' as such. The madman's audience can follow his words, as it were, but insofar as they see no place or occasion for these words to signify, the madman's utterances remain unintelligible to them. However, the point to stress here is that overcoming their resistance to acknowledging the death of God does not require that the madman's audience acquire any new beliefs but rather that their relationship to the madman changes such that they become aware of what they already know. We can put it this way: in coming to see the madman's utterances as pointful, his audience of atheists would come to see the death of God as an event which extends into the warp and woof of our ways of living, that is, to acknowledge that we abide within the terms of the decomposition of God.

We are in a position now to understand the madman's failure to enlighten his audience of atheists, an audience who think, as it were, that accepting a post-Christian view of the world simply entails ceasing to hold religious beliefs and accepting scientific beliefs. This failure can be stated as the subjection of the madman's teaching to a paradox of enlightenment, where it is this paradox that is dramatised in GS s. 125: *To understand the pointfulness of the madman's speech would require that his audience are free from just that picture from which it is the point of the madman's speech to free them.* The problem which confronts the madman is that he can only appear as a crank to an audience which is enthralled by, and in thrall to, a picture of truth and morality that remains in God's shadow. In this respect, GS s. 125 sets out the condition

[20] R. Havas, *Nietzsche's Genealogy*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, p. 177

to which Nietzsche understands his own attempt to teach the death of God to be subject. Recognizing this point accounts for the fact that Nietzsche's dramatises this paradox (in the very specific form which he understands to apply to his own project of re-evaluation) as a parable. What Nietzsche has done in adopting this literary form as a pedagogic device is to seek to re-orient our relationship to his teaching by asking us to consider this parable as a representation of our initial orientation to his teaching. By offering this parable as a puzzle for us to work through, Nietzsche can hope at least to generate in us sufficient critical distance with respect to our character as the madman's audience of enlightened atheists that we can entertain the mere possibility that we may be held captive by a picture that obstructs our acknowledgement of the meaning of the death of God, that is, the need for a re-evaluation of values – and this is the minimum that Nietzsche needs to get his project of re-evaluation off the ground. Nietzsche's rhetorical strategy in this parable is, thus, both to acknowledge the problem that confronts his project, that is, the need to get his audience to free themselves from the perspective to which they are currently subject *and* to attempt to communicate this problem to his audience so that they can recognize Nietzsche's utterances in *The Gay Science* as intelligible, as potentially pointful.

What is notable about this parable is, of course, that it is Nietzsche's portrayal of how he expects his arguments to be greeted – and he was not mistaken in this expectation. But in presenting us with this reflection on his being seen as 'a crank', Nietzsche raises the point – also central to the work on his near contemporary Marx – that our sense of our common world can be distorted or skewed by the social or cultural practices of reasoning in which we engage. For both Marx and Nietzsche, reason is an historical institution that is embedded in social forms of life that can themselves be structured through power relations and dynamics such that they undermine, rather than enable, the conditions of human flourishing. Our common world in its phenomenological sense may be unmoored from the axis of our real need and the task is to re-orient and restructure the space of reasons. The key question is how to do this when the claim being advanced is that what we take to be 'the exercise of sound judgement about what counts as evidence, about when authorities can be relied upon, when they are justifiably discredited, and so on' is just what is being called into question. Hence Nietzsche's parable and his expectation of being dismissed, but hence also his attempt to find new ways of being able to engage in this task of re-orientation.

Part of the point being advanced by the madman is this:

> When one gives up Christian belief one thereby deprives oneself of the *right* to Christian morality. […] Christianity is a system, a consistently thought out and *complete* view of things. If one breaks out of it a fundamental idea, the belief in God, one thereby breaks the whole thing to pieces: one has nothing of any consequence left in one's hands. […] – it [the system] stands or falls with the belief in God.[21]

The implication is that those, like the madman's audience, who go on as if they had a right to Christian morality are self-deceived.

A close echo of Nietzsche's point occurs in Elizabeth Anscombe's essay 'Modern Moral Philosophy'. The second of the 3 theses that Anscombe advances

> is that the concepts of obligation, and duty—*moral* obligation and *moral* duty, that is to say—and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of "ought," ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it.[22]

Like Nietzsche, she thinks that key parts of our moral language, and in particular our notion of obligation, derives from the Judaeo-Christian "*law* conception of ethics":

> if such a conception is dominant for many centuries, and then is given up, it is a natural result that the concepts of "obligation," of being bound or required as by a law, should remain though they had lost their root; and if the word "ought" has become invested in certain contexts with the sense of "obligation," it too will remain to be spoken with a special emphasis and special feeling in these contexts.[23]

It follows from this history, if correct, that our current moral concepts lack the sense that they purport to have:

> It is as if the notion "criminal" were to remain when criminal law and criminal courts had been abolished and forgotten… The situation, if I am right, was the interesting one of the survival of a concept outside the framework of thought that made it a really intelligible one.[24]

Those persons – notably moral philosophers like Hare – appealing to a special moral sense of 'ought' are simply hallucinating sense and insofar as they present what appear to be arguments that rest on this special sense then they are offering only illusions of reasoning.

[21] F. Nietzsche, *Twilight of the Idols & The AntiChrist*, London: Penguin Books, 1990, pp. 80-81
[22] E. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33 (1958): 1–19, p. 1
[23] Anscombe, "Modern Moral Philosophy", p. 6.
[24] Anscombe, "Modern Moral Philosophy", p. 6.

The kinds of claim being advanced by Nietzsche and by Anscombe speak to the idea that reason is an historical institution that can head off in the wrong direction – and this thought is put with particular panache by MacIntyre at the beginning of *After Virtue:*

> Imagine that the natural sciences were to suffer the effects of a catastrophe. A series of environmental disasters are blamed by the general public on the scientists. Widespread riots occur, laboratories are burnt down, physicists are lynched, books and instruments are destroyed. Finally a Know- Nothing political movement takes power and successfully abolishes science teaching in schools and universities, imprisoning and executing the remaining scientists. Later still there is a reaction against this destructive movement and enlightened people seek to revive science, although they have largely forgotten what it was. But all that they possess are fragments: a knowledge of experiments detached from any knowledge of the theoretical context which gave them significance; parts of theories unrelated either to the other bits and pieces of theory which they possess or to experiment; instruments whose use has been forgotten; half-chapters from books, single pages from articles, not always fully legible because torn and charred. Nonetheless all these fragments are reembodied in a set of practices which go under the revived names of physics, chemistry and biology. Adults argue with each other about the respective merits of relativity theory, evolutionary theory and phlogiston theory, although they possess only a very partial knowledge of each. Children learn by learn the surviving portions of the periodic table and recite as incantations some of the theorems of Euclid. Nobody, or almost nobody, realizes that what they are doing is not natural science in any proper sense at all. For everything that they do and say conforms to certain canons of consistency and coherence and those contexts which would be needed to make sense of what they are doing have been lost, perhaps irretrievably.[25]

MacIntyre's 'disquieting suggestion' is that this situation is, by analogy, the situation of contemporary ethics and moral theory – and hence that, once again, we are hallucinating sense, engaged in illusions of reasoning rather than the real thing. What Nietzsche, Anscombe and MacIntyre all share is the view enunciated by Bernard Williams that morality's "philosophical errors are only the most abstract expressions of a deeply rooted and still powerful misconception of life."[26]

I have no doubt belaboured the point sufficiently – but it is an important point for two reasons. The first is that it makes plain that we cannot simply take the history of reason to be vindicatory; our styles and practices of reasoning may change in ways that cannot be rationally vindicated. The second is that it helps us to see the significance of the fact that reason is an historical institution, namely, that the institution of reason is shaped historically *and*

[25] A. MacIntyre, *After Virtue*, London: Duckworth, 1981, p.1

[26] B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Routledge, 2006, p.218

is an historical repository of our practices of reasoning. We can think of this repository as an assemblage of ways of 'seeing reason as', that is to think of reason as an aspectival concept – and reason as an historical institution as the accretion of aspects under which practices of reasoning may be viewed. *Ratio has many faces* in part because it has a history – and this has implications for any account of the type that is offered by anyone proposing that our contemporary ways of 'seeing reason as …' are deficient or distorted, namely, that they are required to offer an historical account of how our practices of reason go wrong that both draws on resources for thinking about reason that are available within that history and relates this process of going wrong to the fact that our social practices of reasoning are embedded within, and partly shaped by other features of our practices as human practices – such as power, interests, passions, drives – and as social practices with particular functional purposes: security, profit, rule, salvation, for example. The kind of account that Nietzsche provides in his genealogy of morality or that Marx provides in his account of the history of modes of production are aimed at a renewal of reason that recovers reasoning from what it sees as its distorted forms and, to borrow Gramsci's phrase, replaces common sense with good sense. In both cases, crucially, this means changing our social relations to one another and the world. They can however, coherently engage in this project only under the regulative presumption that they share enough with their audience for their reasons to be recognised as reasons – indeed much of the genealogical or historical form of the philosophical enquiry consists in providing reasons that can be recognized as such by their audience for putting into question their own taken for granted forms of reasoning, for example, by providing reasons for thinking that the emergence of these taken for granted forms of reasoning is not vindicatory but rather expresses the shaping of our reasoning by non-rational changes to our form of life. That these projects can conceive themselves as intelligible projects so conducted however requires both that they can appeal to shared abstract norms or values even as they contest the thick/concrete forms that these norms or values currently take and that there is a public sphere even which such argumentation and contestation may take place. Marx, Nietzsche, MacIntyre and other such radical critics can take themselves to have an audience who do share a sense of a common world and one that can be expanded through a sense of a history of a common world that enables recourse to other past worlds whose traces remain in ours.

3. *Cranks, Common Worlds and Media of Communication*

The significance of this latter point becomes clear as we return to today's Trump-supporting cranks in the context of contemporary modes and media of social communication and their relationship to the fragmentation of the public sphere. Let us begin with Gaita's more recent reflections on cranks:

> The most powerful democracy on earth, the nation that considers itself and is often considered by others to be the leader of 'the free world', has a president who attacks unrelentingly the conversational space that can exist only because it is based on a common understanding; the space in which citizens can confidently ask one another what facts support their opinions. If they can't ask that of one another, if they can't agree on when something counts as having been established as fact, then the value of democracy is diminished. […] In his book *Hillbilly Elegy*, J. D. Vance tells us that Trump's core supporters believe, for example, that Obama is not an American, that he was 'born in some far-flung corner of the world', that he has ties to Islamic extremism, that Obamacare legislation requires microchip implantation in new healthcare patients, that Obama wanted to implement martial law in order to secure power for a third term, and even more crazy things. To believe such things is like believing that Elvis is alive and working for Trump. […] Often, such sceptics pride themselves on their common sense, but on the matters that betray them as cranks they stand apart, often conspiratorially, from the commonness that both conditions and expresses our sense of a common world.[27]

Notice though that these remarks point to the possibility of whole social groups engaging in the hallucination of sense; it is not here a matter of an individual Trump supporter but rather of a 'community' of Trump supporters who inhabit, as Trump supporters, a 'world of their own'.

One might argue that such communities are not new; for example, the Christians may have initially been seen as a such a community in ancient Rome given their insistence on faith as a condition of knowledge[28] and no doubt many religious or ideological cults have this character. But what is perhaps new – or at least accelerated and exaggerated in comparison to previous times – is that way in which the production of communities of crank is supported and facilitated by contemporary social media. It is one of the effects of these media of social life and social communication to break down public confidence in common knowledge and to promulgate the fragmentation of public space through quasi-public forms of social communication in ways that enable crank communities, conspiracy theories, and that form of epis-

[27] R. Gaita, "The Intelligentsia in the Age of Trump", *Meanjin Quarterly*, Spring 2017, https://meanjin.com.au/essays/the-intelligentsia-in-the-age-of-trump/

[28] R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, New Haven: Yale University Press, 1984.

temic shamelessness that Harry Frankfurt termed 'bullshit'[29]. Arendt wrote in relation to totalitarianism:

> The result of a consistent and total substitution of lies for factual truth is not that the lie will now be accepted as truth and truth be defamed as a lie, but that the sense by which we take our bearings in the real world—and the category of truth versus falsehood is among the mental means to this end—is being destroyed.[30]

The situation today does often exhibit these features, notably in politics, but it is driven by a different logic – the central feature of the phenomena to which I am drawing attention is that social communication is turned into a resource for advertising. Consider Google and Facebook as the two giants of surveillance capitalism whose business model is predicated first and foremost on the extraction of vast amounts of data about people in order to create highly personalized profiles for advertising. This sets the companies on a never-ending quest to expand their data empires. In order to extract such data, these companies have paid significant attention to ways of bypassing the deliberative rationality of their consumers through exploitation of behavioural techniques such as nudging and a focus on addiction strategies designed to sustain engagement. The data extracted then serves as a resource for refining their algorithms for yet more focused bypassing of deliberative reason through personalisation, profiling and microtargeting. Here the simultaneous bolstering and exploitation of *amour propre* becomes data science – and consumers are caught in a Faustian pact in which enjoyment of the services requires surrendering privacy and becoming a target of intervention.

In *Capital*, Marx pointed out that the enclosure of the commons played a constitutive role in the emergence of capitalism from feudalism in undermining the potential for independence of peasants; what we may be said to be seeing today is an enclosure of the digital commons, one that that enables the undermining of the potentials for independent reason by undermining the communicative conditions of exercise of "sound judgement about what counts as evidence, about when authorities can be relied upon, when they are justifiably discredited, and so on". The institution of reason requires a community of reasoners who disagree and contest each other's claims within a set of shared public practices and spaces; the loss of the latter undermines the self-critical capacity of the former, and taken to its limit being a crank becomes our

[29] H. G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
[30] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, 1973, p.382.

common fate because we lose the sense of a common world that sustains the possibility of, and motivation to, engage in public argument. Speech acts can then be selected purely in terms of the reliability for generating specified perlocutionary effects: bullshit becomes the form of political speech.

The next step in such a development is an important and dangerous new phenomenon in AI, so-called 'deep fakes' which allow anyone with the relevant skills and equipment to create realistic video footage of people saying and doing things that have no actual physical correlate, that is, to present a documentary fiction that cannot itself be distinguished from genuine footage. The ability to create such material and to mobilise online bots to propagate it through social media channels threatens to undermine still further the grounds of the distinction between truth and falsity, and indeed the salience of the concepts themselves. The logical limit of this process is that words and instruments become pure instruments of power, and the very idea of a common world collapses and with it the institution of reason. The acuity of George Orwell's 1984 is that it portrays such a world in which there are, and only can be, illusions of reasoning masking the play of power.

4. *Conclusion*

In this essay, I have sought to show how the figure of the crank can illuminate the ways in which practices of reasoning break down and how addressing epistemological crises entail running the risk of being seen as a crank. These investigations illustrate the social and historical character of the institution of reason and its intimate relationship with the idea of a common world. Such an idea is both a transcendental condition and a regulative ideal of even the most radical social criticism, but it is also an idea whose maintenance requires forms of public communication that bolster rather than undermine its practical realization. In the final section of this essay, I have argued the certain contemporary practices of public communication through social media are antithetical to the idea of a common world and hence to the institution of reason itself. This is, I think, a matter that should disturb philosophers because it threatens the very conditions of the activity of dialogue in the forum that Socrates instituted, a mode of human activity oriented to the investigation of the self-reflexive character of reason. It aims at collapsing philosophy into the rule of sophistry in which the value of speech lies wholly in the social effects to which it gives rise rather than in the reasons it invites us to share.

Rationality in Anthropology*

Aleksandar Bošković

1. *Introducton: Some contemporary debates*

Debating rationality in any scholarly discipline presents a challenge. Debating it in anthropology brings additional levels of complexity, as anthropology is structured around explaining what is it that "others" find "rational" in their own cultures and societies, and, among other things, making sense of how do these different positions and attitudes fit into our worldview. Any discussion of such a complex issue requires different perspectives, so, in the present chapter, I will begin by outlining some broader discussions about rationality in contemporary world. While these discussions are connected to anthropology (as they refer to specific cultural patterns), they also include important inputs from different scholarly disciplines. I will then proceed with outlining some "classical" anthropological debates ("primitive mentality"), criticisms of the concept, and finally conclude with more general considerations – drawing also upon sociology and philosophy.

The uniqueness of anthropology (in this chapter, understood primarily as *social or cultural anthropology*) is in its goal of combining local case studies in order to achieve a more global comprehension of issues that concerns human beings in different aspects of their lives. Or, as summed up relatively recently by Norwegian anthropologist Thomas Hylland Eriksen,

> Anthropology is an intellectually challenging, theoretically ambitious subject which tries to achieve an understanding of culture, society and humanity through detailed studies of local life, made sense of through comparison and contextualisation. But it is also a form of storytel-

* Acknowledgements. I am very grateful to Dr. Raffaele Carbone for inviting me to the conference *Ratio is said in many ways*, in November 2019. The conference at the Università di Napoli Federico II provided me with an opportunity to exchange ideas with a number of fascinating scholars. Some of the research for this paper was conducted while I was on a Research Fellowship at the Institute for Advanced Studies, Collegium de Lyon, France, in 2018/2019.

> ling about the lives that you and I could have led, but didn't because we were busy living our own lives. (…) At the deepest level, anthropology raises philosophical questions which it tries to respond to by exploring human lives under different conditions, thereby saying something not just about what it means to be human, but also about the world in which we live (Eriksen 2017: 7-8).

The engagement of anthropology with rationality has a long history, and it has been an integral part of anthropology for almost eight decades – since the first formulations of "rational behavior" among "natives." Some of these issues (especially in relation to the concept of the so-called "primitive mentality") were already formulated by the French philosopher Lucien Lévy-Bruhl in the first decades of the 20th century (Lévy-Bruhl 1922). In social and cultural anthropology, the issue of rationality is present at least since Sir E. E. Evans-Pritchard's groundbreaking study of the Azande (1937), and the subsequent criticism of his approach by Winch (1958). This criticism already widened the debate to a more general area of social sciences, but anthropology remained, with its "case studies", a popular point of reference when discussing reason and rationality. However, a decade ago, an eminent US anthropologist noted a conspicuous absence of the "R word" (she meant rationality) from contemporary anthropological debates (Yanagisako 2009). As a matter of fact, Sylvia Yanagisako claimed that the rational choice theory (RCT) "is actually quite complementary to anthropological theories of cultural production. Indeed, far from being the predatory, colonizing force it is commonly perceived to be – the monster that ate the social sciences and then went on to snack on the humanities – on close inspection, RCT is downright humble and restrained in its claims" (2009:1).

Perhaps one of the reasons for the absence of rationality from contemporary anthropologists' considerations and debates could be attributed to their fear of slipping into the territory that "belongs" to someone else, primarily political scientists and economists. This despite the fact that one of the most prominent economists of the last century (and recipient of the Nobel prize in 1992) used examples from everyday life in which he demonstrated how, for example, any form of discrimination is simply counter-productive, and his examples could actually be very familiar to anthropologists (Becker 1962). One of the reasons for this could be that anthropologists tend to make connections between the concept of rationality and something that could be described as "rational" or "reasonable behavior." This would make them open to criticism of trying to prescribe certain models of worldview onto societies or cultures that they are studying. And this does not sit well in the world with multiple cultures and

different points of view – all of which are supposed to receive an equal consideration, without any value judgments. According to Jarvie, "Anthropologists have to make the best of an unfortunate turn of events: many of the former subjects of anthropological study ('simpler societies') are now unavailable as subjects or even hostile to being treated as such." Therefore, anthropologists "no longer know what it is they do" (2015: 386). As it is frequently pointed out in the recent literature on "world anthropologies," anthropology has never had a single point of origin – its multiplicity is one of the essential components of its history (Bošković 2008, Bošković and Eriksen 2013).

Among the more interesting recent debates, there is also one about the relationship of cognitive aspects of social sciences to anthropological and ethnological research, especially when it comes to different cultural constructs (Bender and Röttger-Rössler 2010), and, in a different direction, significant research towards understanding of general human adaptability and the capacity for cooperation (Ibbotson and Tomasello 2016; Tomasello 2008).

2. *Anthropological questions*

With all the increasingly complex questions, the issues boil down to understanding the reasons and justifications of behavior. Why do people do what they do? Are human beings rational? Do they believe their own actions to be rational? Or do they perceive other's actions as rational? And what is the role of rationality in understanding human behavior? This is a complex issue that has profound influence on both methodology of social sciences and, more importantly, ways in which we (as scholars, but also as members of the public) explain the behavior of particular actors in a social arena. This can have relevance to patterns of behavior in the political and social contexts (for example, when voting), intercultural communication (increasingly relevant in the world of increased cultural hybridity, and especially with large movements of population that we are witnessing since 2015), or in processes of setting up different economic or social policies (that go along with the major shifts in political and cultural relations on a global scale). How is one going to interpret different choices that people make, as these choices frequently shape the world in which we see increasing return to nation-state as an ideal, and to closing off and controlling contacts with anyone perceived as different? How does intervening into other cultures shape both others' and our own understanding (Descola 2005: 20). How is one going to interpret individual and collective

ways in which societies and individuals negotiate the emerging world of political instability and global risks?

"Why do people do what they do?" remains the crucial question for anthropology and the social sciences today. The question was formulated by Holý and Stuchlik in their research (1983). By making other cultures intelligible to us, anthropologists are involved in a specific "translation" of cultures. These also depend on our expectations and prejudices, as Holý and Stuchlik provided the example of the study of racial attitudes of the people from the US West Coast from the early 1930s, conducted by sociologist La Piere.

> During the first part of his research, La Piere visited, in the company of a young Chinese couple, a number of hotels, restaurants and motels along the West Coast. Of the total of 251 establishments visited, they were refused service in only one. The second stage of the research, carried out a considerable length of time later, consisted of sending to all these and some other establishments in the area a questionnaire containing the question, 'Would you accept members of the Chinese race as guests in your establishment?' Of the 276 questionnaires which were returned, 226 answered the question negatively. This means that most of the establishments which had already accepted the Chinese couple as guests stated that they would not accept them (Holý and Stuchlik 1983: 11).

The apparent discrepancy between the observed behavior and the projected ("idealized") one is something that many anthropologists have experienced in the field – there is always a difference in responses that one receives, between asking people what would they do in a particular situation (especially when it involves making some culturally or sociologically loaded choices), and observing how they behave in actual situations ("lived experience"). Holý and Stuchlik were "concerned to show that the difference between the two main categories of data, which can be rather simplifyingly called verbal statements and observed behaviour, embody or connote essential differences between areas or domains of social reality, and that the anthropologists who in their practice disregard these differences are presenting distorted models of social reality and are incorrectly defining problems and procedures for problem-solving" (1983: 14). They trace the maintaining of the dichotomy ("between undifferentiated data and undifferentiated social reality") to three factors: 1. a Durkhemian idea that social facts are external to individuals and exert pressure on them; 2. anthropological tendency to make classification based on comparisons; and 3. the fundamental difference between social and natural sciences (1983: 16-18). In their groundbreaking study, Holý and Stuchlik conclude that

> The anthropologist's explanation is fully legitimate so long as it does not alter the meaning which the phenomena explained have for their own creators, i.e. so long as the actors' meanings are

> not replaced by the anthropologist's meanings. In our references to existing analyses at various points in the essay we have tried to indicate some of the ways in which such a substitution of meaning occurs. When actors' meanings are replaced in the course of analysis and explanation, the anthropologist is not explaining social reality as it exists in the only meaningfully possible sense, but through his explanation creating it. Since social reality exists only as a meaningful reality, it is through creating meaning that social reality itself is created (1983: 121).

These issues were powerfully revisited in early 1990s in the debate between two very prominent American anthropologists, Marshall Sahlins and Gananath Obeyesekere. The discussions focused on the reasons why Hawaiians killed Captain James Cook in 1779 – did they think that he was an incarnation of one of their most important gods (*Lono*), or was there some other reason? Sahlins claimed that, faced with a new reality, Hawaiians had to go to "mythological thinking," using a particular type of rationality (1985). On the other hand, Obeyesekere argued that there is only one, *human rationality*, and accused Sahlins of an "intellectual imperialism," claiming that Hawaiians were "rational natives" (Obeyesekere 1992). "On Obeyesekere's account, when interpreting the advent of Captain Cook, Western anthropologists are influenced by the idea that Hawaiians were not rational, and that works as a subjective bias against the Hawaiians" (Yoshida 2014: 82). However, does this mean that there are multiple rationalities? Does "local knowledge" (in famous Clifford Geertz's expression) make for multiplicity of both cognitive practices, and actual worlds? Does this imply different ontologies as well (as Kapferer warns about, in his criticism of Descola)? All of this closely relates to the issues of interpretation (how do we interpret what other people do?), but also has significant repercussions for understanding of the concept of relativism. For it is one thing to claim that *there are culturally and historically specific different points of view* – and quite another to claim that *there are in fact completely different worlds*, which could interact, but *whose members can never really achieve any meaningful understanding of other worlds*. There is a difference between pluralism and incommensurability. The repercussions of the second possibility are very far-reaching, and could make research in many social sciences essentially meaningless. Therefore, in his response, Sahlins claimed that this type of criticism makes the very idea of anthropology impossible, as the Western idea of rationality is historically and culturally contingent (1995: 153).

Some of the arguments just outlined above actually look like a throwback to the past times, especially Evans-Pritchard. However, his work about the Azande was re-discovered for more general public only in 1970s, primarily

with the philosophical debates about rationality (and approvingly quoted by Paul Feyerabend, for example).

> […] Evans-Pritchard has shown that the Azande are aware, for instance, that a man who was bitten by a poisonous snake died as a result of the direct effect of the poison. But they know more than that. They also know that it is not simply by chance that So-and-so was bitten by a poisonous snake. There are too many poisonous snakes which never bite anybody and too many people who have never been bitten by a snake to make this occurrence a mere chance. So-and-so was bitten by a snake because someone else wished him dead and made the snake bite him. Thus, according to their knowledge, his death was caused, not only by the poison entering his body but also by someone wishing him dead (Holý and Stuchlik 1983: 39).

3. *Theoretical implications of practical debates*

As much as anthropologists are sometimes looked upon as "heroic figures" (of the Indiana Jones-type – also, the principal character of the recent Sci Fi series *Star Trek: Discovery*, is an anthropologist), they often struggle to find their place in contemporary situations and crises. Debating rationality is impossible without input from other scholarly disciplines, and it seems that the complexity of our existence (with reactions to the current global health crisis as the most interesting example) requires an interdisciplinary perspective. On the one hand, this type of research also resonates with several Weberian themes that made a lasting impact in anthropology and social sciences – especially methodological individualism (with all the issues revolving around the complex relationship between the individual and the collective [Macfarlane 1992, Descombes 2000, Wettersten 2012]), but also the whole issue of *interpretation* and its limits (as developed in the so-called "interpretive anthropology," first by Evans-Pritchard, and later by Geertz). Furthermore, a leading sociologist has some ten years ago suggested that Weber himself would have probably found recent developments in social sciences very much consistent with his own methodology (Runciman 2013).

This is also an area where consequences of methodological individualism could be further explored – one version of which was already made famous in sociology by Max Weber, but this important concept is frequently glossed over or simply ignored in sociocultural anthropology, despite the important contributions by authors like Louis Dumont (1986), Alan Macfarlane (1978), Nigel Rapport (1997, 2014), and especially the already mentioned Ladislav Holý – not forgetting early work of the founder of American anthropology, Franz Boas, who already in the late 19th century claimed that "in ethnology all

is individuality" (1887: 589). His approach was very influential, and the work of Bronislaw Malinowski and Sir Raymond Firth (to mention only a couple of very influential anthropologists of the 20th century) cannot be properly understood without making reference to methodological individualism (Bošković 2017). Another very important scholar for understanding anthropological concepts of rationality was the French sociologist Raymond Boudon – and I would like to draw attention to his groundbreaking reflections on individualism, as well as his powerful criticism of the rational choice theory in the social sciences (Boudon 1983, 2004, 2006, 2010).

This multidisciplinarity is very important, as it opens multiple venues for understanding contemporary world, with all of its problems and complexities. The input of relativism is very important – for example, it gives a very different perspective to the concepts like "multiculturalism" (in its recent formulation by Canadian philosopher Will Kymlicka), which looks hopelessly Eurocentric and stuck in a very particular type of reality, with the assumption that human beings are rational subjects who objectively seek to improve their lives, following ideals of the French Enlightenment. This brings us back to the Sahlins/ Obeyesekere debate: are there actually multiple rationalities? And are they tied to different perceptions of reality? Holý and Stuchlik already showed how a certain view of the scientific method (the approach that never asks the key question for understanding a society) can actually prevent scholars from understanding what is it that they are observing, effectively making indigenous worlds unintelligible for them. Boudon has also pointed to certain ideological obstacles – for example, a leaning towards a particular political worldview can have a serious impact on researchers' conclusions, again, regardless of what was actually observed (Boudon 2004).

4. *Concluding remarks: For or against rationality?*

Whether one accepts or not the idea of human beings as rational agents will to a great extent determine the method and the direction of one's research. This is probably true for any scholarly discipline that goes under the heading of "social" or "human sciences" (and anthropology is claimed by both of these broad fields). Obviously, defining rationality can be as complicated as one could imagine, and the very process of defining it – or, as French sociologist Pierre Demeulenaere does, explaining the most important aspects of it. Drawing primarily upon the work of Raymond Boudon, Demeulenaere describes axiological,

cognitive, and ordinary rationality – actually, in Boudon's work, the first two are something like building blocks for the third one ("ordinary rationality"), which he thought was the most important one. Demeulenaere also presents a brilliant overview of the different theories of rationality (five of them), and definitively succeeds in making a simple explanation of a complex concept. On the other hand, his German colleague, Karl-Dieter Opp, believes that the concept of rationality is used too much in sociology, and that it actually reduces our understanding of some key contemporary issues. In Opp's view, many of the debates revolving around rationality in sociology, could be much more productive if the "R" word would be dropped altogether – and this is contrary to what Yanagisako mentioned about the situation in contemporary anthropology.

In his paper, Opp first describes how the concept was formulated, and how it is used in literature (with examples from Simon, Elster, Weber, and Boudon). He also provides a specific example, using "the prisoners dilemma" example.

> Let two male prisoners A and B be in different cells in a prison. The prisoners cannot communicate and can thus not make joint decisions. The attorney knows that they have committed a certain crime but he thinks he has not enough evidence for a sentence at a trial. The attorney informs the prisoners about the following options and consequences: if they both do not confess the attorney will accuse them of a minor crime that he can prove. Each will be sentenced to 1 year in prison. If they both confess they will be charged for the more severe crime they actually have committed, but they will get a lower sentence due to mitigating circumstances. The sentence will be 5 years in prison for each. But if one confesses and the other not, the confessor will be acquitted and the other one will get the highest possible sentence of 10 years (2018: 210).

In the explanation of the whole situation and the possible scenarios, Opp provides readers with the possibility of reading or not reading the word "rationality." His conclusion is that "Whatever the complications or variations are: we don't need any rationality talk. Every description of the situation and its outcome can be expressed in a straightforward way without using the terms "rational" or "rationality" (2018: 212). Therefore,

> We have found that the concept may even unnecessarily complicate arguments. There are only few instances where it could, as a shortcut, save some time and effort. But even in these cases, it can be replaced by other terms. This is meaningful because the concept has strong pre-scientific meanings and will therefore elicit all sorts of misunderstandings. In regard to its theoretical relevance, the concept can be dispensed with as well: if one thinks that rational choice theory is a good theory, "rationality" need not be used, as our previous discussion clearly shows (2018: 213).

This is a powerful criticism, and Opp makes a very strong arguments for it in his text. On the other hand, not so long ago, historian of science Lorraine

Daston offered a distinctively optimistic view of human rationality – starting from the analysis of a French Enlightenment thinker, Marquis de Condorcet (Daston 2007). However, anthropology is a little bit different. As noted above, many anthropologists have been afraid to use this concept – so there is no real danger of its overuse. Over thirty years ago, in a characteristically thoughtful essay, Firth wrote about "the relation between the thought processes of an anthropologist and of the people he or she studies" (1985: 31). More recent research brings this relation to a much broader level. Contemporary debates about the interaction between humans and the environment ("Anthropocene") apparently beg the question about the meaning of human behavior. Also, former Director of the Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, Michael Tomasello, developed over the years a theory which argues that human beings are evolutionary "programmed" to cooperate with each other (Tomasello 2019). Collaboration is the key of the success of the *Homo sapiens* – and the fact remains that, despite all the flaws and occasional dreadful historical mistakes, humans are very successful as a species. Whether they will continue to be so successful will very much depend on the responses to the challenges that lie ahead. And perhaps the choice of a most rational response to these challenges.

Bibliography

G. S. Becker. "Irrational behavior and economic theory." *The Journal of Political Economy* 70(1):1–13.

A. Bender and B. Röttger-Rössler. "Ethnologie und Kognitionswissenschaften im Dialog." *Zeitschrift für Ethnologie* 135(2): 177-183, 2010.

F. Boas. "Museums of ethnology and their classification." *Science* N.S. 9(228): 587-589, 1887.

A. Bošković, "Individualizam u antropologiji," in: S. Ignjatović and A. Bošković (eds.), *Individualizam*, pp. 4-25. Belgrade: Department of Anthropological Research, Institute of Social Sciences, 2017.

A. Bošković, and T. H. Eriksen. "Introduction [Other People's Anthropologies]." In: P. A. Ericksen & L. D. Murphy (eds.), *Readings from a History of Anthropological Theory*, 4th edition, pp. 562-574. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

A. Bošković. (ed.) *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*. New York and Oxford : Berghahn Books, 2008.

R. Boudon. "Individual action and social change: A no-theory of social change." Hobhouse Memorial Lecture, *British Journal of Sociology* 34(1): 1-18, 1983.

--. *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le liberalisme*. Paris: Odile Jacob, 2004.

--. "Àpropos du relativisme des valeurs: Retour sur quelques intuitions majeures de Tocqueville, Durkheim et Weber." *Revue française de sociologie* 47(4): 877-897, 2006.
--. "La rationalité ordinaire: colonne vertébrale des sciences sociales." *L'Année sociologique* 60(1): 19-40, 2010.
L. Daston, "Condorcet and the Meaning of Enlightenment", *Proceedings of the British Academy*, 2007, Vol. 159, pp. 113-134. DOI: 10.5871/bacad/9780197264249.001.0001
P. Demeulenaere, "Are there many types of rationality?", *Papers* 99(4): 515-528, 2014.
P. Descola. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 2005.
V. Descombes. "The philosophy of collective representations." *History of the Human Sciences* 13(1): 37-49, 2000.
L. Dumont. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
C. Edling, and C. Stern. "Scandinavian rational choice sociology." *Acta Sociologica* 46 (1): 5-16, 2003.
T. H. Eriksen. *What is Anthropology?* 2nd edition. London: Pluto Press, 2017.
E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.
P. Feyerabend. *Farewell to Reason*. London: Verso, 1987.
R. Firth, "Degrees of intelligibility," in J. Overing (ed.), *Reason and Morality*, pp. 29-46. ASA Monographs 24. London: Tavistock, 1985.
C. Geertz. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
C. L. Hamlin. *Beyond Relativism: Raymond Boudon, Cognitive Rationality and Critical Realism*. London: Routledge, 2002.
L. Holý, and M. Stuchlik. *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
P. Ibbotson, and M. Tomasello, "Language in a New Key," *Scientific American* November 2016, pp. 71-75.
I. Jarvie, "Review of Michael Billig, *Learn to Write Badly: How to Succeed in the Social Sciences*, 2013." *Philosophy of the Social Sciences* 45(3): 385-391, 2015.
B. Kapferer, "Back to the future: Descola's neo-structuralism," *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(3): 389-400, 2014.
L. Lévy-Bruhl. *La mentalité primitive*. Paris: Alcan, 1922.
G. Obeyesekere. *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
K-D. Opp. "Do the social sciences need the concept of 'Rationality'? Notes on the obsession with a concept," in F. Di Iorio and G. Bronner (eds.) *The Mystery of Rationality. Mind, Beliefs and the Social Sciences*, pp. 191-217. Wiesbaden: VS Springer, 2018.
A. Pizzorno, "Rational choice," *Handbook of the Philosophy of Science*, *Philosophy of Anthropology and Sociology*, edited by S. P. Turner, M. W. Risjord, pp. 373–395. Amsterdam and New York: Elsevier, 2007.
N. Rapport. *Transcendent Individual: Essays Toward a Literary and Liberal Anthropology*. London: Routledge, 1997.
--. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. 3rd edition. London: Routledge, 2014.

W. G. Runciman. "Was Weber a methodological Weberian?" *Archives Européennes de Sociologie* 54(2): 213-230, 2013.

M. Sahlins. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

--. *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

M. Tomasello. *Origins of Human Cooperation*. Tanner Lecturtes on Human Values, 2008.

--. *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.

J. Wettersten. "Beyond methodological individualism: Social scientific studies of rational practice." *Archives Européennes de Sociologie* 53(1): 97-118, 2012.

P. Winch. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

S. Yanagisako. "Comments on rational choice and the humanities." *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities* 1(1), 2009. http://occasion.stanford.edu/node/34

K. Yoshida. *Rationality and Cultural Interpretivism: A Critical Assessment of Failed Solutions*. Lexington: Lexington Books, 2014.

Teorie e tipologie della *ratio*. Letture critiche e prospettive di analisi alla luce di alcuni momenti del dibattito contemporaneo

Raffaele Carbone

1. *Due prospettive sulla separazione tra* mythos *e* lógos

La riflessione sullo statuto, il significato e le caratteristiche della ragione può partire da un'indagine genetica volta a focalizzare il punto di svolta in cui, nella cultura greca, prende forma una nuova chiave di lettura del mondo e dell'uomo, che si distingue da quella offerta dal mito[1].

Nel recente libro *Reason after Its Eclipse* Martin Jay ha argomentato che, per quanto difficile possa essere individuare l'originaria frattura tra *mythos* e *lógos* e trovare il momento storico in cui la ragione fa il suo ingresso sulla scena della storia umana, la rivendicazione della circostanza che una tale separazione si sia infine prodotta e sussista ancora oggi è uno degli assunti fondamentali più frequenti dei difensori dell'integrità della ragione. In età moderna la battaglia per proteggere la logica atemporale della *ratio* dalle argomentazioni a sostegno della tesi secondo cui essa è geneticamente dipendente dalle sue origini mitiche – come da quelle sociali, psicologiche, storiche o naturali – è stata combattuta da coloro che erano ostili alla contestualizzazione riduzionista, denigrata come "naturalismo", "sociologismo", "storicismo", o, più frequentemente, "psicologismo". Per coloro che sostengono o hanno sostenuto una netta distinzione tra la ragione e il suo "altro", ovvero ciò che ragione non è (si intenda con esso il mito, i costumi e le abitudini sociali, la dimensione emotiva, corporea o la natura stessa), concedere a questo "altro" una priorità genetica potrebbe pericolosamente minare la rivendicazione del carattere eterno e auto-fondante della ragione, ovvero il principio che essa abbia in sé la sua causa piuttosto che dipendere da qualcosa di esterno[2].

[1] Sull'origine del concetto e sulle concezioni della ragione nella cultura greca cfr. M. Frede, *Introduction*, in *Rationality in Greek Thought*, eds. M. Frede and G. Striker, Oxford, Oxford University Press, 2002 [1996], pp. 1-28.

[2] Cfr. M. Jay, *Reason after Its Eclipse: On Late Critical Theory*, Madison, University of Wisconsin Press, 2017, p. 7.

È opportuno, nondimeno, sottolineare – con le parole di Herbert Schnädelbach – lo slittamento semantico che si verifica nel passaggio dal termine *lógos* al termine *ratio*:

> «*Lógos*» e «ratio», tuttavia, appartengono a campi semantici molto diversi. Il primo è quello del *légein* (parlare, dire) e del *lógos*, che designa la parola, il discorso, il pensiero, o, in Aristotele, la ragione e il linguaggio. Il secondo è il campo del *reor, ratus sum*: calcolare, opinare, argomentare. Quindi, in primo luogo, «ratio» significa responsabilità, calcolo, ma anche argomentazione, prova. Da ciò è nata la rapida associazione tra «ragione» e «dar ragione», «render conto», che – in epoca moderna – è culminata nell'identificazione della «*ratio*» con la capacità di calcolare (Thomas Hobbes), che è poi stata decisiva per la critica della razionalità[3].

Il senso della parola *lógos* si comprende dunque alla luce del verbo *légein*, che significa in primo luogo «stendere» e insieme «raccogliere». Tale senso riappare nelle parole tedesche *legen* (stendere, posare), *lesen* (leggere, cogliere, vendemmiare), che, in particolare nelle forme *ährenlesen* e *traubenlesen*, significano, rispettivamente, «mietere» e «vendemmiare»: qui l'azione del *raccogliere* il frumento o l'uva indica l'atto di *stendere* il raccolto ordinatamente e *tenerlo insieme*[4].

Come queste considerazioni già suggeriscono, nel contesto del dibattito sul *mythos* e *lógos* e della letteratura critica sull'argomento, emergono due opzioni teoriche: la prima proclama la netta separazione tra *lógos* e *mythos* e declina in maniera univoca la ragione; la seconda coglie i pericoli in termini teorici e pratici di una rigida cesura tra la sfera razionale e la sfera di tutto ciò che razionale non è.

[3] «*Lógos*' and '*ratio*', however, belong to vastly different semantic fields: The one to *légein* – to speak, to talk, and *lógos* – the word, speech, thought, or, with Aristotle, reason and language; the other to *reor, ratus sum* – calculate, opine, argue for. Hence in the first place 'ratio' signifies accountability, calculation, but then also argument, proof. This gave rise to the fast association of *reason* and *giving reasons* culminating in Thomas Hobbes' equation of 'ratio' with the ability to calculate, which was decisive for the modern critique of rationality» (H. Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, in «Ethical Theory and Moral Practice», vol. 1, n° 1, 1998, pp. 3-14, p. 6).

[4] Cfr. U. Galimberti, *Parole nomadi*, Milano, Feltrinelli, 2006 [1994], p. 121. Scrive ancora Galimberti: «*Il lógos* è dunque quella raccolta originaria dove le cose giacciono nella loro esposizione e, così esposte, si offrono alla presenza. Questo significato originario del *lógos* consente di accedere al senso derivato di *légein* come *dire*, dove a "dire" non è l'uomo, ma le cose stesse che, nella loro esposizione, si dicono come si offrono. Nel raccoglimento del *lógos*, l'uomo, con la sua parola, dice (*légei*) come le cose nella loro esposizione si danno. Mentre nel mito le cose sono usate per dire il vissuto dell'uomo, nel *lógos* le cose sono lasciate essere così come sono, senza alcuna manipolazione (*poieîn*)» (*ibid.*).

2. *Concezione noetica e concezione dianoetica della ragione*

Esaminiamo dunque alcuni modi di intendere la ragione e di ordinare le sue funzioni. Una prima importante distinzione è quella tra la concezione noetica e la concezione dianoetica della ragione. Tale dicotomia si fonda originariamente sulla diversa funzione svolta da due tipi di conoscenza: la *nóēsis* e la *diánoia*.

Per *nóēsis* si intende l'operazione mentale del *noûs* (mente o intelligenza) che si distingue dalla percezione sensoriale di un oggetto (*aísthēsis*). Questa operazione, che per Platone svolge la funzione di occhio della mente (*Repubblica*, 508 c-d)[5], identifica somiglianze, proporzioni, contrasti e coglie le essenze al di là dei fenomeni, di ciò che appare ai sensi, vale a dire le forme intelligibili inerenti al reale. Talvolta per *nóēsis* si intende l'atto con cui si colgono intuitivamente verità più profonde, inaccessibili alla conoscenza sensoriale, verità che sono dischiuse, portate alla luce, piuttosto che frutto di un processo di analisi e riflessione[6]. Alla parola greca e all'operazione mentale che essa indica corrispondono – a parte alcune dissomiglianze[7] – l'*intuitus* e il verbo *intueri* in latino: guardare attentamente, vedere dentro. L'intuizione è l'atto con cui si conosce qualcosa immediatamente e direttamente.

In epoca medievale Johannes Eckhart intende la "ragione" (nel senso di *Vernehmen*, di percepire, essere ricettivo a qualcosa) come facoltà di intuizione mentale, e quindi nel senso di *intellectus* come traduzione di *noûs*, avviando così un passaggio dalle metafore platoniche della visione (intuizione, evidenza, luce della ragione, illuminazione, ecc.) alle metafore uditive che sono diventate prevalenti nella spiegazione della ragione nella filosofia ermeneutica fino a Heidegger e Gadamer[8].

In epoca moderna René Descartes ha messo in luce in un celebre passo delle *Regulae ad directionem ingenii* il carattere distintivo dell'*intuitus*, che consiste nell'immediatezza di una conoscenza certa, e il suo rapporto con la ragione quale lume naturale che presiede ai processi conoscitivi: «Per intuito non intendo la mutevole attestazione dei sensi né il giudizio fallace di un'immaginazione che non sa comporre, bensì la concezione di una mente

[5] Cfr. Platone, *La Repubblica*, introd., trad. e note di M. Vegetti, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 826-827.
[6] È quel che sottolinea M. Jay, *Reason After Its Eclipse*, cit., pp. 14-15.
[7] Cfr. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, quatrième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 2000, pp. 52-53.
[8] Cfr. H. Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, cit., p. 7.

pura e attenta, <concezione> così facile e così distinta che non resti proprio alcun dubbio intorno a ciò che comprendiamo; ossia, che è poi la stessa cosa, la concezione sicura di una mente pura e attenta che nasce dal solo lume della ragione e che, in quanto più semplice, è più certa della stessa deduzione, la quale tuttavia, come abbiamo notato sopra, non può essere fatta male dall'uomo»[9].

Diánoia indica invece la conoscenza di natura discorsiva, che si sviluppa attraverso un'articolata connessione di argomentazioni e che, come tale, non può beneficiare dell'immediatezza della conoscenza intuitiva. Pur differenziandosi dalla mera opinione, il pensiero dianoetico non ha la pretesa di accedere intuitivamente a verità prime. Esso riconosce la distanza tra soggetto e oggetto e utilizza il giudizio e la spiegazione come strumenti essenziali del discorso razionale. Non si serve dunque dell'intuizione noetica, si avvale bensì della logica sillogistica e dell'argomentazione discorsiva, del ragionamento inferenziale, per pervenire a conclusioni razionali. Il prefisso "dia" (mediante, attraverso) della parola *diánoia* suggerisce che il pensiero dianoetico si dispiega in un processo temporale di dimostrazione, argomentazione e inferenza. Il ragionamento dianoetico è più analitico che sintetico e non implica un accesso diretto a forme intelligibili. La ragione dianoetica può essere utilizzata per rafforzare la conoscenza scientifica, la tecnica, cioè la conoscenza usata per produrre qualcosa, e la *phrónesis*, vale a dire la conoscenza che guida il comportamento[10]. Si consideri a riguardo il sesto libro dell'*Etica nicomachea*. Qui Aristotele fornisce una prima esposizione della ragione umana che intende essere completa e nella quale la capacità razionale umana si rivela nel suo essere plurale: «Poniamo dunque che siano cinque di numero gli stati abituali in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma o quando nega; si tratta di tecnica, scienza, saggezza, sapienza, intelletto […]»[11]. Se, da un lato, Aristotele distingue tra *epistéme*

[9] R. Descartes, *Regole per la guida dell'ingegno*, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, 2 voll., Torino, UTET, 1994, vol. I, p. 241. Cfr. il testo originale: «Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis judicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui à solâ rationis luce nascitur, et ipsâmet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine malè fieri non posse suprà notavimus» (R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, III, *Œuvres de René Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, vol. X, p. 368. Indicheremo di seguito questa edizione con la sigla AT, seguita dal numero del volume in cifra romana e da quello della pagina in cifra araba).

[10] Cfr. M. Jay, *Reason after its Eclipse*, cit., p. 15.

[11] Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 1139b, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2008, p. 691.

(conoscenza scientifica), *noûs* (visione intuitiva mentale), *sophía* (saggezza come unità di *epistéme* e *noûs*), *téchne* (destrezza come abilità di produrre) e *phrónesis* (saggezza, prudenza), dall'altro, indica anche il punto di convergenza di queste abilità razionali, che risiede nell'*aletheúein*, cioè nel trovare la verità, anche se questo non comporta una verità univoca, giacché il vero, come l'essere, «si dice in molteplici significati»[12].

La ragione dianoetica e discorsiva sembra dunque avere il proprio fulcro non nel mondo oggettivo o in una sfera ideale di forme e valori eterni, ma nel soggetto agente: si tratta di un «dispositional sense» della *ratio*, una razionalità che si esprime nel linguaggio delle persone e nelle loro azioni; persone che hanno a loro disposizione la possibilità di far uso della facoltà della ragione o della pratica del ragionamento[13]. La ragione dianoetica adopera ciò che i Greci chiamavano dialettica ed eristica: l'arte della discussione e l'arte della polemica. Il "luogo" del ragionare non è qui il soggetto individuale capace di una intuizione noetica immediata o abile nel trarre conclusioni logiche da premesse vere per via deduttiva o inferenziale, ma il processo intersoggettivo dell'argomentazione (domande, risposte, problemi, spiegazioni, esposizione di motivazioni)[14].

La tensione potenziale tra conoscenza noetica e dianoetica, tra versione noetica e versione dianoetica della ragione resta non risolta nell'epoca moderna, nel corso della quale essa si intreccia con il processo di lenta erosione della ragione intesa in senso oggettivo, come ordine razionale presente nelle cose che trova la sua radice ultima in Dio. La ragione perde la sua connessione con il tutto e con il divino e si caratterizza invece come una specifica funzione

[12] Aristotele, *Metafisica*, introd., trad., note e apparati di G. Reale, Milano, Rusconi, 1994, Libro Γ, 1003 b, 5, pp. 130-131.

[13] «The second distinction between a nondispositional and a dispositional sense of "rational" can be based on the observation that whenever we consider actions, statements, solutions, institutional regulations, etc., to be rational – and these are all examples of nondispositional predications – we view what we consider in this way to be actualizations of a potential for rationality that we attribute to people, whether as individuals or as a collective. The dispositional use of "rational" in the main expresses the attribution of such· a potential for rationality with regard to potential subjects of action. That means that "rationality" normally belongs to the language of persons and actions» (H. Schnädelbach, *Observations on Rationality and Language*, in *Reason and Its Other: Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, ed. D. Freundlieb and W. Hudson, Providence, Berg, 1993, pp. 49-66, p. 53). Cfr. anche ivi, p. 52: «Considered intuitively, the predicate "rational" stands at the intersection of two distinctions: its use can be descriptive or normative, and it can be meant nondispositionally or dispositionally. In the first case we often consider rationality to be an attributable quality, and only in this way can it be explained how it could become a topic of value-free social science. At the same time, by using the predicate "rational" we are also often adopting a normative or evaluative position toward that which we refer to by this term».

[14] Cfr. M. Jay, *Reason After Its Eclipse*, cit., p. 16.

della mente (il raziocinio come calcolo), lasciando alcune delle prerogative che precedentemente le erano state attribuite alla sfera del sentimento e dei sensi[15].

Sebbene alcuni pensatori moderni, come ad esempio Leibniz, ritengano – riproponendo l'antica concezione greca – che la realtà, correttamente compresa, è razionale, è sempre stata razionale e non necessità di essere perfezionata, altri, quali Condorcet e Kant, pensano che la razionalizzazione sia non una verità eterna che si rivela, ma un progetto in corso, la cui realizzazione non è ancora attuata[16]. Del resto è noto che molti autori greci hanno inteso il medesimo disvelamento della verità eterna come un compito attivo, che richiede vigilanza e attenzione contro il dominio della mera opinione o le seduzioni della retorica sofistica. Si pensi all'anamnesi e alla maieutica in Platone quali pratiche necessarie per recuperare conoscenze in qualche modo dimenticate e dunque per recuperare la ragione stessa. Platone inoltre ricollega la reminiscenza della ragione alla capacità di condurre una vita buona, una vita in cui etica e ragione sono unite per addomesticare le istanze turbolente e ribelli del corpo. Più in generale l'identificazione della ragione con la capacità dell'auto-controllo è un elemento costante nel pensiero antico che si ripresenta poi nella tradizione cristiana[17].

[15] Cfr. R. Voitle, *The Reason of English Enlightenment*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. 27, 1963, pp. 1735-1774.

[16] Nel celebre articolo del 1784, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, Kant nega che la sua sia già un'epoca illuminata: egli lascia intendere invece che essa sia un'epoca in cui l'*Aufklärung*, il rischiaramento, è un processo ancora in corso, una fase in cui l'umanità sta ancora lottando per lasciarsi alle spalle la condizione di minorità. Cfr. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, «Berlinische Monatsschrift», IV, 1784, pp. 481-494; Akademieausgabe von Immanuel Kants *Gesammelten Werken* Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Band 8, Berlin-Leipzig, Reimer-De Gruyter, 1923, pp. 33-42, p. 40; trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 45-52, p. 50. Kant elabora inoltre una nozione di progresso storico che implica la realizzazione della ragione nelle vicende umane. Come ha rilevato Martin Jay (*Reason after Its Eclipse*, cit., p. 56), la ragione andrebbe allora collocata in modo più stabile non nella mente individuale ma nel percorso collettivo, nell'avventura comune dell'intera umanità («in the collective journey of humankind»), che è non finita, come nel caso dell'individuo mortale, ma infinita e aperta («open-endend»).

[17] Su questi temi cfr. W. J. Bouwsma, *A Usable Past. Essays in European Cultural History*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990, p. 399: «Manhood was specifically associated with the rule of reason, which was at once the spark of divinity in man, his access to the higher rationality of the divinely animated cosmos, and the controlling principle of human behavior; the function of reason was to order the personality into conformity with the larger order of the universe as it was apprehended by the mind. The principles of reason thus come from "above", and the ideal man is therefore a fully rational being who pits his reason against the chaotic forces both within himself and in the world. The assimilation of this conception into historical Christianity has been responsible for its tendencies to an idealism in which the religious quest is understood as a commitment to higher things, with a corresponding contempt for lower. Anthropologically, this has often pitted the soul (more or less associated with reason) against the passions and the body; it has also been responsible for the doubtful association of Christianity with the notion of the immortality of a disembodied soul. And certain conclusions have followed for the ideal of human maturity often encountered in historical Christianity».

3. *Concezione ristretta ed esclusiva e concezione ampia e inclusiva della ragione*

Consideriamo ora la concezione della ragione come sfera delle verità logico-matematiche. Si tratta di verità che non hanno una matrice storica né dipendono dalla loro applicazione o applicabilità: esse sono universalmente valide indipendentemente dal contesto. Questa concezione, che ha dominato a lungo nella storia del pensiero, si incardina in una più ampia cornice teorica secondo la quale la ragione non si radica in altro ma è autofondantesi, non è incarnata nel mondo ma "disincarnata", non è relativa alle capacità di chi ragiona ma gode di un valore assoluto. Da questa prospettiva, la facoltà della ragione nelle menti individuali è isomorfa con il mondo razionale di cui rispecchia l'intelligibilità[18].

La ragione è qui identificata con un nucleo di caratteristiche essenziali: rigore logico, calcolabità, analisi, argomentazione, organizzazione sistematica; tutto ciò che non soddisfa tali criteri viene classificato come irrazionale o a-razionale. In quest'ottica la ragione è considerata sia soggettivamente, come uno strumento della mente ovvero una facoltà mentale, ben distinta dalla percezione, dalla memoria, dall'immaginazione, dalla fantaisa, dal giudizio, etc.; sia oggettivamente, come una delle caratteristiche, degli aspetti di una realtà che contiene diverse altre dimensioni[19]. In Descartes, ad esempio, è evidente la linea di demarcazione tra la ragione come facoltà che distingue l'uomo dagli altri esseri e consente di distinguere il vero dal falso e altre istanze, di matrice essenzialmente corporea, che possono ostacolare – e di norma lo fanno – l'esercizio della ragione[20].

Esiste poi una concezione più ampia della ragione, secondo la quale quest'ultima non si identifica con l'ambito ristretto delle verità logico-matematiche e

[18] Cfr. M. Jay, *Reason after its Eclipse*, cit., p. 8.

[19] Ivi, p. 9.

[20] Cfr. ad esempio questo passo: «[e]t ainsi encore je pensai que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle [Per la stessa ragione, pensavo pure che, essendo stati noi tutti fanciulli prima d'esser uomini e quindi per lungo tempo condotti dai nostri appetiti e dai nostri Precettori, spesso tra loro in contrasto, né gli uni né gli altri forse consigliandoci per il meglio, fosse quasi impossibile che i nostri giudizi fossero così puri e solidi come sarebbero stati se fin dalla nascita avessimo potuto godere dell'intero uso della nostra ragione e fossimo stati diretti sempre soltanto da essa]» (R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT, VI, 13; trad. it. *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 506). Si veda anche, nello stesso *Discours*, la contrapposizione tra ragione e opinioni (AT, VI, 17; trad. it. cit., p. 509).

con la capacità di coglierle e di comprendere. Da questa prospettiva, la separazione tra *lógos* e *mythos*, in altri termini la rigida separazione della ragione da ciò che è altro rispetto a essa, può essere deplorata come l'inizio di una tragica perdita[21]. Tale visione più inclusiva e feconda della ragione, che tuttavia non intende semplicemente invertire la gerarchia tra *lógos* e *mythos*, piuttosto che essere logocentrica, tende a includere anche il mito. Tra coloro che propendono per un concetto di ragione più esteso ci sono gli antropologi del XX secolo che rifiutano la problematica presupposizione secondo cui la mente dell'uomo moderno sarebbe intrinsecamente logica, mentre la mente "primitiva" non potrebbe esserlo (si consideri a riguardo la posizione di Claude Lévi-Strauss in *La pensée sauvage*[22]). Il concetto ampio di ragione, rivalutando altre manifestazioni della mente umana (la retorica ad esempio, come in Hans Blumenberg), tenderebbe dunque a colmare la distanza tra *lógos* e *mythos*[23].

Interessante, a riguardo, è anche quanto scrive Ute Guzzoni:

> […] la ragione percepisce essenzialmente ciò che è unitario e unito, mentre la razionalità articola e analizza i suoi oggetti nelle loro parti ed elementi costitutivi. La verità per la ragione, che mira all'individuale, è l'evidenza; per la razionalità è la verità del giudizio. La ragione percepisce ciò che è originale e originario; la razionalità deduce dai principi attraverso argomentazioni – "razionale" è sinonimo di "giustificato" e "fondato". La ragione, analoga alla sensorialità, è determinata dal suo oggetto e ne subisce l'impronta, e quindi lascia che esso sia e accada come a esso piace essere e accadere; la ragione è passiva e ricettiva. Al contrario, la razionalità definisce e determina, elabora e padroneggia il suo oggetto; controlla e domina, regola e ordina la sensorialità[24].

[21] Cfr. M. Jay, *Reason After Its Eclipse*, cit., pp. 8-9.

[22] Scrive Lévi-Strauss nel primo capitolo di *La pensée sauvage* (1962): «Chaque civilisation a tendance à surestimer l'orientation objective de sa pensée, c'est donc qu'elle n'est jamais absente. Quand nous commettons l'erreur de croire le sauvage exclusivement gouverné par ses besoins organiques ou économiques, nous ne prenons pas garde qu'il nous adresse le même reproche, et qu'à lui son propre désir de savoir paraît mieux équilibré que le nôtre» (C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, Préface par V. Debaene, édition établie par V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé et M. Rueff, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2008, p. 561). Cfr. inoltre queste considerazioni espresse nell'ultimo capitolo, *Histoire et dialectique*, dove emerge il confronto critico con Sartre: «Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique. La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. Ce malentendu une fois dissipé, il n'en reste pas moins vrai que, contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, cette pensée procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation» (ivi, p. 847).

[23] Cfr. M. Jay, *Reason After Its Eclipse*, cit., pp. 9-11.

[24] «[…] reason essentially perceives the unitary and the united, while rationality articulates and analyses its objects into their constituent parts and elements. Truth for reason, aiming at the individual, is unconcealedness; for rationality it is the truth of judgment. Reason perceives what is original and originating; rationality deduces from principles through arguments – "rational" is synonymous with "justified" and "well-founded". Reason, analogous to sensuality, is determined and impressed by its object and thus lets it be and happen as it likes to be

Da questa prospettiva, la facoltà capace di cogliere qualcosa di sostanziale e di oggettivo (nonché questo medesimo *quid* sostanziale e oggettivo) dovrebbe a giusto titolo essere denominata "ragione", mentre la sua alternativa formale, strumentale, soggettiva dovrebbe essere designata in modo più appropriato come "razionalità".

Questo tipo di approccio si riannoda a quello dei fratelli Hartmut e Gernot Böhme, che già nel corso degli anni '80 del secolo scorso si sono confrontati con la complessità semantica del concetto di "ragione" e con i muri divisori che, interpretato in un certo modo, esso ha innalzato. Nel libro *Das Andere der Vernunft* i due autori sostengono che è fondamentale riconsiderare l'intero discorso della Modernità e che, in particolare, l'illuminismo quale momento chiave della cultura moderna non è rimasto un progetto incompiuto ma non illuminato. A loro avviso, ad esempio, la filosofia critica di Kant, punto culminante del pensiero moderno, è stata impostata come l'impresa di un tracciamento di confini; ma essa non dice che tracciare limiti è un processo dinamico, che la ragione si ritrae su un terreno solido e abbandona ciò che è altro da essa, che il tracciamento di confini significa autolimitarsi ed escludere l'altro[25]. Nondimeno, invece di abbandonare il progetto della ragione, si può impostare diversamente il discorso e operare un'estensione del campo di ciò che si intende per razionale. Secondo Gernot Böhme, lungi dal pensare a noi stessi come esseri razionali autonomi, dobbiamo orientarci verso la nostra esistenza corporea. Dobbiamo anche tener conto di tutte quelle questioni intangibili, inafferrabili, legate agli stati d'animo e alle atmosfere delle situazioni cariche emotivamente. Inoltre, dobbiamo mettere in primo piano e ripensare sotto nuova luce la natura: comprendere gli esseri umani come parte della natura e smettere di percepire quest'ultima come il non-umano[26]. In sintesi, è

and happen; reason is passive and receptive. On the contrary, rationality defines and determines, processes and masters its object; it controls and dominates, rules and orders sensuality» (U. Guzzoni, *Reason – A different Reason – Something Different than Reason? Wondering about the Concept of a Different Reason in Adorno, Lyotard, and Sloterdijk*, in *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, ed. M. Pensky, Albany (NY), State University of New York Press, 1997, pp. 23-42, pp. 27-28).

[25] Cfr. H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1983, p. 11.

[26] G. Böhme, *Beyond the Radical Critique of Reason*, in *Reason and Its Other: Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, ed. D. Freundlieb and W. Hudson, Providence, Berg, 1993, pp. 87-94. Cfr. ad esempio questa considerazione: «Beyond the radical critique of reason, what matters is the overcoming of our understanding of ourselves as an animal rationale. It is a matter of turning away from the ideal of the autonomous rational human being. It is a matter of developing a knowledge of how to orient ourselves in our bodily existence and our dealings with atmospheres of feeling» (ivi, p. 93).

nostro compito, secondo i fratelli Böhme, riconsiderare *toto coelo* l'Altro dalla ragione, ovvero la natura, il corpo umano, la fantasia, il desiderio, i sentimenti, nella misura in cui la ragione non ha potuto appropriarsene[27].

Si tratta anche di ripensare la tensione tra la ragione e il suo "altro" (o i suoi "altri"). L'idea di una facoltà o di un'attitudine che si oppone alla ragione è ovviamente primigenia. La tensione tra *Vernunft* e *Verstand*, tra ragione e intelletto, è stata un elemento fondamentale di molte forme dell'idealismo tedesco. Allo stesso modo il contrasto tra *Vernunft* e *Glaube* è stato essenziale nel pietismo e ha giocato un certo ruolo anche nel pensiero luterano. Tuttavia, se si considerano gli sviluppi del pensiero del Novecento, emerge che né l'intelletto né la fede sono «the relevant "Others" of reason». La limitata alternativa tra la fiducia nella ragione e l'irrazionalismo è stata superata in favore della ricerca di una nozione di ragione meno egemonica e articolata in senso pluralistico[28]. Nel corso del Novecento, infatti, sono stati effettuati vari tentativi di riabilitare il significato del corpo, del desiderio, della natura, dell'arte e della religione come "altri" dalla ragione. Allo stesso modo, si è cercato di rivalutare la cultura e l'esperienza premoderna[29].

Posizioni come quelli dei fratelli Böhme intendono elaborare una critica della ragione attraverso la ragione. Insistendo sull'importanza dell'"Altro" della ragione, essi hanno cercato di attirare l'attenzione sull'incapacità della tradizione metafisica occidentale di pensare questo "altro" senza escluderlo dalla ragione o assimilarlo alla ragione. Un'altra questione essenziale affrontata in questa discussione, che si è sviluppata negli anni '80 del secolo scorso, ha riguardato lo *status* e i compiti contemporanei della filosofia. Secondo Gernot Böhme, la filosofia deve ripensare radicalmente la propria concezione di sé se vuole superare le false alternative tra l'esclusione dell'"altro" della ragione o la sua assimilazione alla ragione. La ragione e la natura, ovvero il mentale e il corporeo, non sono completamente separati, come la tradizione moderna sembra spesso insinuare, ma intimamente legati. La filosofia ha bisogno di prendere più seriamente in considerazione i riferimenti all'ampia sfera dell'esperienza, compresa l'esperienza di un "altro" della ragione. Qui Böhme vede il suo progetto in continuità con la tradizione discorsiva di una "dialettica dell'illuminismo" teorizzata da Horkheimer e Adorno. Come Dieter

[27] Cfr. H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, cit., p. 13.
[28] D. Freundlieb, W. Hudson, *Reason and Its Other: Some Major Themes*, in *Reason and Its Other: Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, cit., pp. 1-22, p. 3.
[29] Ivi, p. 6.

Freundlieb e Wayne Hudson rilevano nel testo introduttivo al libro collettivo da loro coordinato, *Reason and Its Other* (1993), il fatto che i fratelli Böhme abbiano suscitato tante polemiche ribadendo la necessità per la filosofia di pensare il non concettuale – tema abbastanza familiare, dopo tutto, a partire da Adorno –, fa emergere una paura di fondo dell'irrazionalismo nella filosofia e nella cultura tedesca del Dopoguerra[30].

Dieter Freundlieb e Wayne Hudson hanno così messo in luce alcuni rilevanti risultati della *querelle* sulla ragione e il suo Altro:

> Un risultato importante dei dibattiti sulla ragione e il suo Altro è stato quello di problematizzare la comprensione moderna della "ragione". L'affermazione che la ragione moderna esclude da sé molti aspetti della realtà e poi li reprime è importante. Certamente, i tentativi di escludere il corpo, il desiderio, la fantasia e la natura dalla "ragione" sono stati numerosi, e hanno portato a visioni stranamente unilaterali, anzi dualiste, di tutte e quattro le aree. Valida è anche l'argomentazione secondo cui le moderne concezioni della ragione tendono a enfatizzare la ragione come "Ragione", e poi a rivendicare la "Ragione" come se fosse l'intera realtà[31].

Le questioni sollevate dai dibattiti sulla ragione e il suo "Altro" mettono in discussione anche l'autocomprensione eurocentrica che ha prevalso nella filosofia europea del XX secolo. Paradossalmente, tali discussioni colpiscono l'autorità culturale del discorso e la stessa "sede" istituzionale in cui esse stesse si sono sviluppate. D'altro canto, se il carattere storicamente specifico della ragione moderna europea, e non solo moderna, viene studiato in termini comparativi, diventa molto più difficile negare che le pretese della razionalità

[30] Ivi, p. 2.

[31] «One important outcome of the debates about reason and its Other has been to problematize modern understandings of "reason". The claim that modern reason excludes many aspects of reality from itself and then oppresses them is an important one. Certainly, attempts to exclude the body, desire, fantasy and nature from "reason" have been plentiful, and have led to oddly one-sided, indeed dualist, views of all four areas. There is also merit in the claim that modern understandings of reason tend to inflate reason into "Reason", and then to make claims for "Reason" as if it were the whole of reality» (ivi, p. 19). Queste affermazioni sullo statuto della ragione nel pensiero moderno sono in parte vere, ma, come accade di frequente, la questione è più intricata di quanto possa rivelarsi a una prima analisi: le divisioni tra il campo della ragione e ciò che ragione non è, indagate a fondo, si rivelano non essere così definitive. Se Descartes nel passo delle *Regulae ad directionem ingenii* prima citato sembra voler separare nettamente sensi e immaginazione da un lato e ragione dall'altro, analizzando altri luoghi delle sue opere si riscontra che certe demarcazioni sono meno nitide e nette di quanto si possa pensare e che, ad esempio, l'immaginazione – legata al corpo – fornisce un valido sussidio in campo epistemologico (cfr. a riguardo P. Guenancia, *La critique de la critique de l'imagination chez Descartes*, in *Les facultés de l'âme à l'âge classique. Imagination, entendement, jugement*, éd. Ch. Jaquet, T. Pavlovits, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 55-75). Certo, è attestata in alcuni autori moderni la grafia Ragione con la maiuscola, come ad esempio in Malebranche, ma, come abbiamo mostrato nel nostro articolo nella sezione III di questo volume, la teoria di una Ragione universale come vera o autentica realtà, se pure è mai stata formulata in questi termini, ha comunque incontrato obiezioni e contestazioni (ad esempio da parte di Locke).

europea di essere universalista e neutrale possano essere contestate. Allo stesso modo, argomentano ancora Dieter Freundlieb e Wayne Hudson, l'Illuminismo europeo risulta non avere il diritto di valere in maniera normativa per l'illuminismo in generale («to legislate enlightenment in general») e le rivendicazioni universali e trascendentali del primo si rivelano come storicamente condizionate e specifiche di una civiltà in un determinato momento della sua riorganizzazione[32].

4. *Ragione oggettiva e ragione soggettiva*

La distinzione tra ragione soggettiva e ragione oggettiva è ben illustrata da Horkheimer nel primo capitolo («Mezzi e fini») di *Eclissi della ragione*, libro pubblicato nel 1947, che nasce da una serie di lezioni tenute alla Columbia University nel 1944. Secondo la concezione oggettivistica, che ha dominato per lungo tempo sulla scena del pensiero filosofico e scientifico, la ragione esiste non solo nella mente dell'uomo ma anche nel mondo oggettivo: nella natura, nei rapporti tra gli esseri umani e tra i gruppi sociali, nelle istituzioni sociali stesse. Grandi sistemi filosofici sono stati costruiti su una teoria oggettiva della ragione: quelli di Platone e di Aristotele, la filosofia scolastica, l'idealismo tedesco. Tale concezione della ragione implica una visione della realtà caratterizzata da una gerarchia degli esseri, nella quale si collocano anche l'uomo e i suoi fini. Essa non nega la ragione soggettiva, ma la considera solo una manifestazione parziale e limitata dell'universale razionalità, e mette in primo piano non i mezzi ma i fini, ovvero l'ordine oggettivo del reale, l'ordine del "ragionevole". La ragione soggettiva, invece, è – così la illustra Horkheimer – la capacità di calcolare le probabilità, di individuare e coordinare i mezzi per raggiungere un fine. Nel quadro della posizione soggettivistica, quando una cosa o un concetto sono considerati razionali, ci si riferisce alla relazione di questo oggetto o questo concetto con un certo scopo, non alla cosa o al concetto in sé: si intende dire che essi sono validi per qualcos'altro[33].

[32] Cfr. D. Freundlieb, W. Hudson, *Reason and Its Other*, cit., p. 19.

[33] Cfr. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 6, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 1991, pp. 19-186, pp. 27-29; trad. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, a cura di di E. Vaccari Spagnol, Torino, Einaudi, 1969, pp. 11-13 (cfr. anche il testo originale in inglese: *Eclipse of Reason*, London, Bloomsbury Publishing, 2013, pp. 1-3).

Nell'antichità classica la conoscenza umana è intesa come proveniente dall'oggetto. Non è il pensiero a determinare ciò che esso può cogliere, ma piuttosto il contrario: ciò che si può afferrare esclusivamente con il pensiero determina ciò che è il pensiero stesso. La ragione umana si misura dunque come ragione soggettiva rispetto a qualcosa di oggettivamente ragionevole o rispetto alla ragione oggettiva, cioè il *noûs* (Anassagora), il *lógos* (Eraclito, gli stoici), l'idea o l'essenza delle cose (come nella tradizione platonico-aristotelica). Il *lógos* è pensato da Eraclito e dagli stoici (seguendo Anassimandro) come la legge che governa il cosmo ma allo stesso tempo anche materialmente come il fuoco. Il *lógos* è così anche il *nomo*s del mondo: da qui scaturisce l'idea della legge naturale in senso sia scientifico sia giuridico, che sarebbe diventata un elemento portante della modernità. La cristianizzazione del *lógos* a partire dal Vangelo di Giovanni comporta, poi, la risemantizzazione del *lógos* stoico nel suo aspetto cosmico-oggettivo, mentre la tradizione filosofica fa valere l'aspetto soggettivo del *lógos* come facoltà delle mente umana capace di comprendere l'ordine delle cose. La ragione speculativa si delinea dunque come ragione soggettiva orientata verso la ragione oggettivamente ragionevole, in cui trova la sua misura e il suo scopo. È il mezzo e l'*órganon* della metafisica fino a Kant, poiché la metafisica "razionalistica" (da Cartesio a Leibniz e a Wolff) fa leva sulle "idee innate" e quindi su qualcosa di oggettivamente ragionevole che tuttavia è inscritto nel cuore stesso della ragione soggettiva[34].

In questa tradizione – hanno asserito Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, dove, com'è noto, argomentano che la *ratio*, per far fronte all'originaria esigenza umana di sicurezza, sviluppa una volontà di controllo e di dominio della natura esterna e interna, rivelando in tal modo i suoi caratteri strumentale, alienante e totalitario[35] – la razionalità si esprime come attuazione di una connessione sistematica:

[34] Cfr. H. Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, cit., pp. 8-9.

[35] Cfr. ad esempio M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1987, pp. 11-290, p. 55; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, intr. di C. Galli, Torino, Einaudi, 2010, p. 39: «Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé. Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della *ratio* calcolante [*der kalkulierenden Vernunft*], ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie. Sotto la coazione del dominio il lavoro umano si è sempre più allontanato dal mito, per ricadere, sotto il dominio, sempre di nuovo in sua balía». Su questi temi cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio. Autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, Salerno editrice, 1984. Tra i lavori più recenti, cfr. *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, hrsg. von G. Hindrichs, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, in part. B. Sandkaulen, *Begriff der Aufklärung*, ivi, pp. 5-22; *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, sous la direction

> [l]e sue [della ragione] norme sono direttive per la costruzione gerarchica dei concetti. Allo stesso modo che in Leibniz e in Descartes, anche in Kant la razionalità consiste nell'attuare una "connessione sistematica, sia nel salire ai generi superiori, che discendendo alle specie inferiori". L'elemento "sistematico" della conoscenza è "la connessione di essa secondo un principio". Pensare, nel senso dell'illuminismo, significa produrre un ordine scientifico unitario e dedurre la conoscenza dei fatti da principî, che questi vengano intesi come assiomi posti arbitrariamente, come idee innate o come astrazioni supreme[36].

La tradizione occidentale ha anche prodotto una articolata discussione sulla validità e sullo statuto della ragione speculativa, che accompagna la "storia" della ragione fin dalle sue origini. Secondo Herbert Schnädelbach, tale discussione concerne quattro aspetti: cognitivo, pratico, tecnico, religioso; ed è nelle differenti forme di questa critica che si costituisce la ragione soggettiva come principio e misura, con il conseguente congedo dall'idea di ragione oggettiva[37]. In altri termini, nella "storia" della ragione, è via via emersa un'istanza soggettiva – presente a dire il vero sin dagli albori del pensiero occidentale, come rilevava già Horkheimer nel 1947[38] – che ha preso il sopravvento su quella oggettiva.

de K. Genel, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, in part. A. Allen, *Raison, pouvoir et histoire: relire* La dialectique de la raison, che porta l'attenzione sul proposito horkheimeriano e adorniano di non riunciare definitivamente a una concezione positiva dell'*Aufklärung* e della *ratio* (ivi, pp. 25-44, p. 30); A. Demirović, *Raison et émancipation*, secondo il quale in Horkheimer e Adorno la ragione, attraverso un processo di autoriflessione, vale a dire per mezzo della sua propria autocritica, appura che il suo distanziarsi dalla natura e la sua ambizione di dominarla – che si estende fino alla dominazione sugli uomini –, storicamente, hanno sempre racchiuso un nucleo di falsità (ivi, pp. 87-104, p. 103). Non a caso, nella *Dialettica negativa*, Adorno sostiene: «[la] forza della coscienza arriva al proprio inganno. È razionalmente conoscibile dove la razionalità sfrenata e sfuggita a se stessa [*die losgelassene, sich selbst entlaufende Rationalität*] diventa falsa [*falsch*], vera e propria mitologia. La *ratio* si capovolge in irrazionalità non appena nel suo incedere necessario ignora che lo svanire del suo sia pur così assottigliato sostrato è opera sua, frutto della sua astrazione. […] La regressione della coscienza è il prodotto della sua mancanza di riflessione [*von dessen Mangel an Selbstbesinnung*]» (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Band 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2018 [2003], p. 152; trad. it. *Dialettica negativa*, trad. di P. Lauro, introd. e cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2004, p. 135).

[36] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 104; trad. it. cit., p. 87. I due autori rinviano ad alcune interessanti pagine dell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, dove Kant illustra analiticamente l'uso della ragione come ricerca dell'unità sistematica di tutti i concetti empirici possibili e presenta i tre principi che presiedono a tale unità sistematica dei concetti: il principio dell'omogeneità, il principio della specificazione e il principio della continuità delle forme naturali. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787), in Kants *Werke*, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften, 1904-1911 [Berlin, W. de Gruyter, 1968], Band 3, pp. 426-442; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 406-421.

[37] Cfr. H. Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, cit., p. 9.

[38] Cfr. M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., p. 3; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, cit., p. 30; trad. it. *Eclisse della ragione*, cit., pp. 14: «[…] storicamente, sia l'aspetto soggettivo sia quello oggettivo della ragione sono stati presenti sin da principio, e il predominio del primo sul secondo è il frutto di un lungo processo».

La critica della ragione sotto l'aspetto cognitivo solleva il dubbio sulla possibilità di discernere ciò che è oggettivamente razionale; la sua tradizione parte da Protagora e Gorgia e, attraverso lo scetticismo antico e l'empirismo moderno, arriva fino alla questione kantiana se la metafisica sia possibile in quanto scienza. In effetti, se, attraverso il dubbio metodico, Cartesio ha cercato di utilizzare questa modalità critica per un nuovo fondamento della metafisica, Kant lo ha seguito nel suo "metodo scettico", ma, argomenta Schnädelbach, ponendo questo vincolo decisivo: la possibilità della metafisica e della conoscenza "oggettiva" si legittima sulla base delle condizioni della ragione "soggettiva"[39].

La critica della ragione nel suo aspetto pratico mette in discussione l'idea che la conoscenza di ciò che è oggettivamente razionale – ammesso che un tale sapere sia possibile – possa avere rilevanza per le nostre azioni. Aristotele ha formulato gli argomenti decisivi contro Platone, senza mettere in dubbio la possibilità del primo tipo di conoscenza. Egli pensava che la sfera della pratica richiede forme diverse di razionalità rispetto a quella della teoria, il che lo ha condotto a postulare la ragione pratica della *phrónēsis* come autonoma dalla ragione teorica. Da allora sono stati espressi dubbi sulla possibilità che l'etica e la politica siano scienze. Si è così radicata l'idea che per i fini pratici è sufficiente la prudenza storicamente informata e che la prudenza non si orienta verso il bene "oggettivamente buono", ma verso ciò che è ritenuto buono dall'essere umano nelle particolari situazioni concrete in cui vive e agisce[40].

La critica della ragione speculativa dal punto di vista tecnico si basa su un differente aspetto delle pratiche umane: la produzione (*poíēsis*) e le sue abilità rilevanti (*téchnai*). Già Aristotele, a differenza di Platone, aveva distinto sistematicamente tra produzione e azione e differenziato in modo coerente le rispettive virtù dianoetiche *téchne* e *phrónēsis*. Nella prima età moderna è stato in particolare Francis Bacon a interrogarsi sull'utilità della speculazione volta ad alleggerire la vita attraverso il dominio tecnologico della natura (nel senso di *téchne* o *ars*). Il guadagno tecnico-pratico per mezzo della ragione speculativa diventa il criterio sovrano che orienta l'indagine della natura, e ancora oggi questo argomento rimane un *leitmotiv* della critica della ragione. Il *Novum organum* di Bacon esprime chiaramente l'idea di una ragione strumentale la cui unica linea guida è il suo uso pertinente in relazione a scopi e

[39] Cfr. H. Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, cit., p. 9.
[40] *Ibid.*

interessi presupposti: in linea generale penetrare i misteri della natura e superare le difficoltà che la realtà oppone alla vita dell'uomo[41]. Nelle *Distributio operis* di quest'opera Bacon scrive infatti: «Per questo, alla Parte seconda della nostra opera è affidata la dottrina per conseguire un uso migliore e più perfetto della ragione nell'indagine sulle cose, e per fornire all'intelletto dei veri aiuti, cosicché (per quanto è concesso alla condizione umana e morale) esso ne sia esaltato e rafforzato nella capacità di superare le difficoltà e le oscurità della natura»[42]. Contro la Scolastica e diversamente da Descartes, la via baconiana alla scienza non passa attraverso la teoria e la speculazione ma tramite la raccolta di dati, misure e calcoli, per cui le verità della natura vengono colte non per mezzo di discorsi e argomentazioni ma attraverso un metodo basato sull'osservazione e sull'esperimento[43]. "Ragionare" per Bacon – così come lo sarà per Hobbes – comporta immediatamente l'avanzare della scienza al servizio del progresso dell'uomo[44]. Schnädelbach a riguardo ha rilevato che, se la filosofia pratica, in linea generale, si interroga su che cosa dobbiamo fare, occorre nondimeno ulteriormente distinguere – in una prospettiva weberiana – tra la questione meramente tecnica, che verte sui mezzi da utilizzare per raggiungere più efficacemente determinati obiettivi, e la questione veramente etica: quali obiettivi dobbiamo perseguire. Nel complesso, la filosofia pratica moderna si è rassegnata di fronte alla domanda sui mezzi, credendo di non avere più una risposta universalmente vincolante; così, essa tende a ridurre la morale a problemi tecnici[45].

La critica religiosa della ragione speculativa ruota intorno alla questione se la ragione speculativa possa condurre alla conoscenza di Dio. Qui dobbiamo far riferimento a una critica teologica interna, indipendente dalle questioni epistemologiche, che si è sviluppata a partire da un mutamento dell'immagine di Dio, dalla "rivoluzione volontaristica" intrapresa da Duns Scoto nel XIII secolo, che rompe l'equilibrio tra ragione e volontà dell'Essere supremo a favore di quest'ultima. Da qui, passando per Lutero e Kant, al cospetto di Dio

[41] Ivi, p. 10.

[42] «Destinatur itaque parti secundae, doctrina de mieliore et perfectiore usu rationis in rerum inquisitione, et de auxiliis veris intellectus: ut per hoc (quantum conditio humanitatis ac mortalitatis patitur) exaltetur intellectus, et facultate amplificetur ad naturae ardua et obscura superanda» (F. Bacon, *Nuovo organo*, a cura di M. Marchetto, Milano, Bompiani, 2010[2], pp. 34-36).

[43] Cfr. a riguardo E. C. Eve, *On Reason. Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*, Durham-London, Duke University Press, 2008, p. 34.

[44] Ivi, p. 38.

[45] Cfr. H. Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, cit., p. 10.

il mondo diventa irrilevante e quindi autonomo. Questo processo rende allora possibile una scienza del mondo indipendente dalla teologia, una scienza lasciata agli interessi teorici e pratici concreti degli esseri umani[46].

Nella quadruplice critica della ragione speculativa, la ragione soggettiva, come principio moderno di ogni ragionevolezza, costituisce se stessa. La ragione soggettiva fa prevalere la certezza rispetto alla verità nella conoscenza, la prudenza rispetto all'obbedienza alle leggi oggettive nell'azione, il vantaggio rispetto alla teoria pura nella gestione della vita e la fede soggettiva rispetto alla conoscenza mondana nella religione; essa è scettica, gelosa della sua autonomia nel pensiero, nella conoscenza e nell'azione, orientata verso l'interesse e il guadagno, ed è una ragione profana in tutto e per tutto. La ragione così caratterizzata è il principio dell'illuminismo moderno[47].

5. *Ragione, razionalità e razionalizzazione*

Come ha sottolineato Edgar Morin, ragione, razionalità e razionalizzazione non designano esattamente la stessa cosa. In alcuni suoi scritti, tra cui *Introduction à la pensée complexe* e l'articolo *La crise de la rationalité*[48], Morin percorre gli interstizi concettuali tra le nozioni di ragione, razionalità e razionalizzazione. Egli considera la ragione come la volontà di avere una visione coerente dei fenomeni, delle cose e dell'universo; essa ha un aspetto incontestabilmente logico. Tuttavia, quando si parla di ragione, ci si trova su un terreno da cui si diramano almeno due sentieri diversi. A riguardo Morin distingue nettamente tra razionalità e razionalizzazione. La razionalità è il dialogo incessante tra la nostra mente che crea strutture logiche, e le applica al mondo, e questo mondo reale. È il dialogo tra il razionale e l'empirico. Poiché il mondo reale può non essere in conformità con il nostro sistema logico, allora va riconosciuto che il nostro sistema logico è insufficiente, che corrisponde solo a una parte del reale. La razionalità – i cui inventori sono i Greci – potrebbe essere definita come una combinazione dell'argomentazione, della critica e

[46] Ivi, p. 11.
[47] *Ibid.*
[48] Cfr. E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 1990; Paris, Seuil, 2014 ; trad. it. *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la complessità*, a cura di P. D. Napolitani, Torino, Einaudi, 1999, in part. pp. 69-70. Cfr. inoltre Id., *La crise de la rationalité*, in «Raison présente», n° 61, 1982, pp. 87-96.

della teoria, a cui va aggiunto un elemento importante, l'autocritica, senza la quale la razionalità rischia di mutarsi in razionalizzazione[49].

La razionalizzazione consiste nel voler rinchiudere la realtà in un sistema coerente. Da questa prospettiva, gli aspetti della realtà che creano attrito con tale sistema coerente vengono scartati, dimenticati, messi da parte, ridotti a mera illusione o apparenza. In sintesi, pur condividendo la medesima radice, razionalità e razionalizzazione hanno ramificazioni diverse, se non contrapposte: la razionalità resta aperta e includente, anche rispetto a ciò che è ancora «irrationalisé», ciò che non è attualmente comprensibile e forse sarà per sempre inintelligibile; la razionalizzazione è chiusa su se stessa: essa rifiuta gli argomenti empirici che la contraddicono, «se considère capable (et seule capable) d'embrasser l'univers dans sa totalité et de rendre compte exhaustivement de sa réalité. La rationalisation, c'est la logique qui se prend absolument pour le réel»[50]. Un altro aspetto inquietante della razionalizzazione è, secondo Morin, la giustificazione dell'esistente, di ciò che è, e segnatamente ciò che dura, ciò che trionfa, sempre espellendo dal campo del razionale (o semplicemente lasciando cadere nell'oblio) ciò che non beneficia del successo nella durata[51]. Il razionalismo postula che il reale è razionale, per cui tende a razionalizzare tutto ciò che appare evidentemente reale senza per questo essere *a priori* razionale[52]. Uno dei bersagli critici di Morin può dunque essere Hegel, che, nella *Fenomelogia dello Spirito*, presenta la ragione in questi termini: «La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà: così l'idealismo esprime il concetto della ragione»[53]; e che, nella celebre «Prefazione» dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, proclama che il compito della filosofia consiste nel com-

[49] Cfr. E. Morin, *Rationalité et rationalisation*, in *Pensée magique et alimentation aujourd'hui*, dir. C. Fischler, Paris, OCHA, «Cahiers de l'OCHA», 5, 1996, pp. 1-2, p. 1 (<halshs-00505643>).

[50] *Ibid.* Nell'articolo *La crise de la rationalité* (cit., p. 87) Morin fornisce anche una definizione di «razionalismo», concetto ulteriormente distinguibile dai tre che stiamo qui considerado: «Le rationalisme est: 1° une vision du monde affirmant l'accord parfait entre le rationnel (cohérence) et la réalité de l'univers; elle exclut donc du réel l'irrationnel et l'a-rationnel; 2° une éthique affirmant que les actions humaines et les sociétés humaines peuvent et doivent être rationnelles dans leur principe, leur conduite, leur finalité» (E. Morin, *La crise de la rationalité*, cit., p. 87).

[51] E. Morin, *Rationalité et rationalisation*, cit., pp. 1-2.

[52] Ivi, p. 1.

[53] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg, F. Meiner, 1988, p. 158 [*Gesammelte Werke*, Akademieausgabe, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980]; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di di E. De Negri, 2 vol., Firenze, La Nuova Italia 1963, vol. I, p. 194. Come è noto, nella *Fenomenologia*, la ragione è consapevole di non essere ancora veramente la realtà, perciò passa a verificare la propria presenza nel mondo attraverso tre momenti: l'osservare, il realizzarsi della ragione mediante se stessa, l'individualità che si considera reale in se stessa.

prendere ciò che è, «poiché ciò che è, è la ragione»[54]. Secondo Morin, occorre allora cogliere la presenza della «déraison» nel cuore stesso della razionalità: si tratta dell'irrazionalità del razionalismo e della razionalizzazione[55].

Morin, in fondo, tematizza un punto nodale della questione sul quale hanno già focalizzato l'attenzione quegli autori che, in forme diverse, hanno rimarcato l'esigenza di non chiudere ermeticamente le frontiere di ciò che la tradizione occidentale ha denominato ragione. Giambattista Vico, ad esempio, sin dal *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), si opponeva a una concezione monolitica della *ratio* e rilevava che l'intelligenza della ragione non si riduce alla sola analisi deduttiva, ma deve tener conto dell'*ingenium*, del senso comune, della retorica, dell'arte dell'invenzione[56]. E Foucault, nell'*Histoire de la folie à l'âge classique*, la cui prima edizione risale al 1961[57], disegna un campo storico-concettuale in cui la follia si relaziona alla ragione in una trama complessa di rimandi e di svelamenti, in una dialettica di reciprocità. Egli registra il colpo di forza del *cogito* cartesiano che instaura la ragione classica sul fondamento del rigetto della follia, a cui si accompagna l'istituzione dell'internamento forzato dei malati mentali e di altre figure più o meno "moralmente scomode" per la società borghese e per il suo nucleo, la

[54] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1968ss., vol. 14/1, p. 15; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 15. A riguardo Lucio Cortella ha rilevato che l'identità di realtà e razionalità è posta da Hegel in una cornice etico-politica – con l'intento di fondare e legittimare sul piano concettuale non ogni ordinamento politico, ma lo Stato che si basa sull'idea moderna di libertà –, eppure il suo significato è ontologico: «[…] al di sotto di quella tesi c'è una concezione ontologica generale che considera la ragione non qualcosa di soggettivo, né la ritiene primariamente una proprietà del pensiero individuale ma vede in essa essenzialmente il carattere della totalità» (L. Cortella, *La razionalità del reale. Problematicità e attualità di un'equazione hegeliana*, in «Spazio filosofico», vol. 8, 2013, pp. 239-246, p. 240). Secondo Cortella, anche se un tale significato ontologico forte del concetto di ragione, che implica l'unità del razionale e del reale, non può essere accettato dalla coscienza filosofica contemporanea, esso, tuttavia, può essere recuperato in un'ottica più limitata e non totalizzante (ivi, p. 243). La nostra razionalità non può essere considerata solo come una proprietà della natura soggettiva dell'individuo, ma anche e soprattutto come il prodotto di un processo di apprendimento che si fonda nello spazio sociale delle ragioni: «Il mondo che ci circonda è caratterizzato da una oggettività razionale, non già nel senso *ontologico* forte che i fatti del mondo e della natura siano riconducibili a una logica concettuale immanente, ma nel senso *sociale* che la nostra stessa individualità è un prodotto di quel mondo, fatto di logiche, pratiche, norme, che consentono l'incontro fra gli individui, il loro riconoscimento reciproco, il conferimento di diritti e doveri, l'apprendimento dell'uso individuale della ragione, la formazione in noi di standard morali, l'acquisizione della nostra stessa autonomia» (ivi, pp. 244-245).

[55] E. Morin, *Rationalité et rationalisation*, cit., p. 2.

[56] Cfr. G. Vico, *De nostris temporis studiorum ratione*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, quarta edizione, Milano, Mondadori, 2007, in part. pp. 104-109, 130-135. Nel *De Antiquissima* Vico denota l'*ingenium* come la facoltà di raccogliere in unità cose diverse e disperse e grazie alla quale «homo est capax contemplandi, ac faciendi similia» (Id., *De antiquissima Italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, cap. VII, §§ III e IV, pp. 118-119 e 128-129).

[57] Il titolo della prima edizione è *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

famiglia, che vengono assimilate ai primi nella sfera della sragione («déraison»). L'istituzione della *raison classique* non può, secondo Foucault, essere scissa dall'atto di espulsione della follia e dalla politica dell'internamento che si radica in Europa nell'epoca classica: in questo complesso processo viene individuato un comune denominatore di «déraison» a esperienze (omosessualità, piccola criminalità, asocialità, e così via) che in altre epoche (ad esempio il Rinascimento) vengono ben distinte le une dalle altre; e sul rigetto inaugurale di ciò che non ha i crismi della ragione sono attuate procedure disciplinari di governo degli uomini[58].

6. *Razionalità, razionalizzazione e modernità*

Per cercare di far luce, nei limiti di questo testo, sui concetti di "razionalità" e "razionalizzazione", anche al di là della dicotomia di Morin, occorre fare qualche passo indietro e considerare il contributo che apporta a una riflessione sui significati e sulle tipologie della *ratio* Max Weber, la cui tematizzazione delle summenzionate nozioni si radica in un articolato progetto di definizione e di comprensione della modernità. In effetti, nella prospettiva weberiana, il concetto di razionalità costituisce un tassello fondamentale del lungo processo attraverso cui le società sono entrate nella modernità[59].

Uno dei temi centrali della sociologia weberiana è la specificità del razionalismo occidentale, la cui impronta sarebbe riconoscibile in tutte le dimensioni della nostra civiltà. Secondo Catherine Colliot-Thélène, che ha messo l'accento sulla pluralità del razionale in Weber, i criteri di questa razionalizzazione generale appaiono singolarmente vaghi. È difficile, se non impossibile, individuare un criterio formale che permetta di riconoscere lo schema di un identico processo nell'insieme dei fenomeni che Weber elenca inserendoli nella categoria di razionalismo occidentale: una scienza con basi matematiche e provvista del metodo sperimentale, una storiografia metodica, una dottrina giuridica sistematica, la musica armonica, la volta gotica, la cupola, la prospettiva nella pittura, la stampa, l'organizzazione sistematica della ricerca, un corpo di funzionari qualificati (sul piano tecnico, commerciale, giuridico), il

[58] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976 [1972], pp. 69-70 e 108-109; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, Milano, Rizzoli, 2011, pp. 115-116 e 157.

[59] Cfr. M. Fournier, *Bourdieu, la raison et la rationalité*, in «Cités», n° 51, 2012/3, pp. 115-128, p. 115.

diritto razionale, le costituzioni e infine: l'organizzazione dell'economia sulla base del capitale e del lavoro libero[60].

Un aspetto particolare del processo di razionalizzazione, tipicamente moderno e occidentale, è quello che Weber definisce «disincantamento del mondo»[61]. Esso indica quella dinamica attraverso cui la moderna civiltà occidentale si è formata, dal lontano sorgere delle religioni della redenzione sino all'emergere dello spirito del capitalismo[62]; e corrisponde al processo di secolarizzazione delle società occidentali, nel corso del quale la dimensione religiosa viene ridimensionata in tutti gli ambiti della vita, compreso quello economico – lo si nota nel passaggio dall'etica ascetica protestante allo spirito del capitalismo liberatosi dalle sue motivazioni religiose. La religione, com'è noto, ha all'inizio contribuito al processo di razionalizzazione dell'Occidente, ma nel corso dei secoli il pensiero religioso è entrato in contrasto con il pensiero scientifico: la scienza infatti descrive un mondo razionalizzato e disincantato, privo di quel senso etico oggettivo che la religione coglie in esso, un mondo nel quale «l'individualità può sì soccombere […], ma può anche vivere e prosperare come mai è stato possibile fino ad ora»[63].

Trattando dei fondamenti religiosi dell'ascesi intramondana, Weber mostra che nell'etica puritana la vita del santo, pur indirizzata verso una meta trascendente, la beatitudine, si realizzava «interamente razionalizzata» nel suo svolgimento terreno, mirando così ad accrescere la gloria di Dio sulla terra.

[60] Cfr. C. Colliot-Thélène, *Retour sur les rationalités chez Max Weber*, in «Les Champs de Mars», n° 22, 2011/2, pp. 13-30, p. 14.

[61] Cfr. ad esempio M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968, pp. 582-613, p. 594; trad. it. *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, intr. di W. Schluchter, trad. it. di H. Grünhoff, P. Rossi e F. Tuccari, Torino, Einaudi, 2004, p. 20: «Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also n i c h t eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man n u r w o l l t e, es jederzeit erfahren k ö n n t e, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch B e r e c h n e n b e h e r r s c h e n könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt [La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo]».

[62] Cfr. M. Cherkaoui, *Le réel et le rationnel. Rationalité et conséquences inattendues chez Max Weber*, in «Revue européenne des sciences sociales / European Journal of Social Sciences», XLII-129, 2004, pp. 73-86.

[63] E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*, Napoli, Liguori, 2000, p. XXII.

«Ma solo una vita guidata da una riflessione costante poteva essere considerata come superamento dello "stato naturalis": il "cogito ergo sum" di Descartes fu adottato dai puritani contemporanei in questa reinterpretazione etica. Ora questa razionalizzazione [*Rationalisierung*] conferì alla devozione riformata il suo tratto specificamente *ascetico*, e ne fondò sia l'interna affinità, sia il contrasto specifico con il cattolicesimo»[64].

La forma della condotta ascetica è l'azione razionale basata sulla vocazione-professione. La rivoluzione protestante produce una fondamentale e imprescindibile necessità psicologica di dominare la natura interna, la sfera degli impulsi e delle passioni, e il segno di questo controllo interno è il dominio sulla natura esterna[65].

> Ma – per riassumere – decisiva, per le nostre considerazioni, è stata continuamente la concezione dello "stato di grazia" religioso che ricorre in tutte le denominazioni: appunto come di uno *status* che libera l'uomo dalla condanna del creaturale, dal "mondo", ma il cui possesso (comunque fosse conseguito secondo i dogmi delle varie denominazioni) *non* poteva essere garantito da mezzi magico-sacramentali di qualsiasi specie, o dallo sgravio della confessione, o da singole opere pie, ma solo dalla *comprova* data da una forma di esistenza, da una condotta di vita specifica e peculiare, indubbiamente diversa dallo stile di vita dell'uomo "naturale". Ne derivava, per l'individuo, l'*impulso* al *controllo metodico* del suo stato di grazia nella condotta della vita, e quindi alla sua configurazione ascetica. Ma questo stile ascetico dell'esistenza — come abbiamo visto — significava appunto una conformazione *razionale* della vita intera [rationale *Gestaltung des ganzen Daseins*], orientata secondo la volontà di Dio. E questa *ascesi* non era più un "opus supererogationis", ma una prestazione che era pretesa da chiunque volesse essere sicuro della propria salvezza. Quella vita speciale dei santi che era diversa dalla vita "naturale" e che la religione esigeva non si svolgeva al di fuori del mondo, in comunità monastiche, ma all'*interno* del mondo e dei suoi ordini (ed è questo il punto decisivo). Questa *razionalizzazione* della condotta della vita [*Diese* Rationalisierung *der Lebensführung*] entro il mondo e con riguardo all'aldilà era l'effetto della *concezione della professione* propria del protestantesimo ascetico[66].

Attraverso la costruzione di un sistema di auto-controllo e di auto-sospetto il Protestantesimo produce un tipo umano che diventa giudice, vittima e vendicatore della legge morale, cioè un tipo umano che ha la capacità di stabilire istintivamente la distanza interiore (l'abilità del singolo di imporre a se stesso certi comportamenti) attraverso l'adesione e la conformità a un fine, ovvero il dominio

[64] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Neuausgabe der ersten Fassung von 1904-05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, Herausgegeben und eingeleitet von K. Lichtblau und J. Weiß, Wiesbaden, Springer, 2016, p. 101; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introd. di G. Galli, a cura di A. M. Marietti, Milano, Rizzoli, 1997, p. 179.
[65] Cfr. D. Owen, *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, London-New York, Routledge, 1998 [1994], p. 111.
[66] M. Weber, *Die protestantische Ethik*, cit., pp. 140-141; trad. it. cit., pp. 213-214.

razionale del mondo per la gloria di Dio. L'effetto psicologico dell'etica protestante consiste nel fissare una norma che mira alla razionalizzazione della condotta degli individui, là dove questa condotta deve essere orientata a una razionalizzazione di tutte le sfere dell'attività umana come espressione della volontà divina[67].

Weber ha messo in evidenza l'importanza dell'organizzazione istituzionale, della codificazione dottrinale e dell'ascetismo in quanto norma vincolante di carattere pratico quali anticipazioni religiose della modernità secolarizzata. In secondo luogo ha colto la differenziazione e la pluralizzazione della ragione in un certo numero di sottovarianti relativamente autonome senza sancire la preminenza di una di queste rispetto alle altre quale versione veramente normativa, autentica o legittima – com'è noto, egli distingue a riguardo tra razionalità sostantiva, formale, strumentale, burocratica. Il sociologo di Erfurt adotta dunque un concetto circoscritto ed eterogeneo di ragione piuttosto che un concetto esteso e omogeneo, focalizzando la sua attenzione sull'azione soggettiva e sulle procedure intersoggettive piuttosto che sulle necessità funzionali di un sistema come un tutto[68].

L'indagine weberiana sulla razionalità traccia, com'è noto, una fondamentale distinzione tra razionalità secondo lo scopo (*Zweckrationalität*) e la razionalità rispetto al valore (*Wertrationalität*)[69]. Weber mette in luce che la più alta forma di razionalità moderna è la razionalità dei mezzi, che è supportata, come razionalità oggettiva di fini, dalla razionalità delle moderne scienze naturali. Questa razionalità si manifesta nell'analisi causale e nella previsione tecnologicamente utile. Rispetto a questa, la razionalità dei valori, con il suo orientamento verso il valore intrinseco di azioni a prescindere dalle loro conseguenze, è, in linea di principio, considerata meno razionale, poiché deve ricorrere a decisioni finali soggettive prese alla luce di valori assiomatici. Tutto questo è il risultato del processo occidentale di razionalizzazione e disincantamento[70].

[67] Cfr. D. Owen, *Maturity and Modernity*, cit., p. 112.

[68] Cfr. M. Jay, *Reason after Its Eclipse*, cit., p. 23.

[69] Nella razionalità secondo lo scopo l'individuo concepisce un fine e in seguito cerca i mezzi che gli permettono di perseguirlo: si tratta dell'agire calcolistico, del calcolo dei mezzi rispetto al fine, nel quale emerge il carattere strumentale e condizionale che l'individuo si propone (raggiunto lo scopo, l'individuo è spinto a porsene altri e così di seguito). Vi sono tuttavia dei fini che l'attore considera imprescindibili, indipendentemente dai mezzi di cui dispone: essi non rimandano ad altri perché sono dei fini ultimi, ovvero dei valori. È questo il campo dell'agire razionale rispetto al valore che riposa sull'adeguazione tra l'azione dell'individuo e i valori ai quali aderisce. Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr, 1922 e 1956; trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, 2ª ed., Milano, Edizioni di Comunità, 1968, vol. I, pp. 22 ss.

[70] Cfr. K.-O. Apel, *The Challenge of a Totalizing Critique of Reason and the Program of a Philosophical Theory of Rationality Types*, in *Reason and Its Other*, cit., pp. 23-48, p. 32.

È così possibile, alla luce dei lavori weberiani e del loro retroterra, individuare tre momenti nella costituzione dell'attuale definizione di razionalità nelle scienze sociali. La prima tappa, che appare nell'opera di David Hume, stabilisce una separazione tra mezzi e fini, là dove la ragione degli invidivui permette di determinare i mezzi impiegati per raggiungere un fine ma non i fini stessi. La ragione d'altronde permette di descrivere uno stato di fatto, ma non può determinare gli scopi di un'azione. La distinzione humiana poggia sul contrasto tra la descrizione di stati di fatto e le motivazioni dell'azione, che non dipendono da tali descrizioni fattuali ma da valutazioni. Il secondo momento della formazione di una concezione della razionalità nelle scienze sociali è segnato da Vilfredo Pareto, secondo il quale un'azione è detta logica se i mezzi sono appropriati allo scopo che si prefigge l'individuo, indipendentemente dallo scopo stesso. La terza tappa è rappresentata da Max Weber, il quale, nel quadro di una teoria dell'azione sociale che contempla quattro categorie di azioni (tradizionali, affettive, razionali rispetto al valore e rispetto allo scopo), completando la definizione di Pareto, distingue, come si è detto, due specie di razionalità: la razionalità teleologica o razionalità secondo lo scopo, e la razionalità assiologica o razionalità secondo il valore[71].

7. *Ragione, razionalità e razionalizzazione: la prospettiva della ragione comunicativa e critico-ermeneutica*

Nell'orizzonte del dibattito sulla ragione che ha animato la discussione filosofica in particolare negli anni '80 e '90 del secolo scorso, va presa in esame anche la fondamentale posizione di Habermas, che elabora una teoria della razionalità comunicativa quale alternativa alle implicazioni e ai risvolti autoritari della razionalità strumentale. Anche per Habermas, comunque, la questione della modernità resta connessa al tema della razionalità e della razionalizzazione: il problema fondamentale è ancora quello con cui si erano cimentati Weber e Lukács, ovvero cosa resta della vera razionalità nel mondo pienamente razionalizzato[72].

[71] Cfr. P. Demeulenaere, *Qu'est-ce qu'être rationnel?*, in *Les normes sociales. Entre accords et désaccords*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 65-115, pp. 66-67.

[72] Cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza, 2004 [2000], p. 101. È utile ricordare che Lukács identifica la razionalità formalistica – che caratterizza in maniera esemplare la burocrazia moderna – con il capitalismo. A questa razionalità egli contrappone la dialettica – che è propria del socialismo –, considerando

Come ha osservato Darrow Schecter[73], il pensiero sociale e politico di Habermas può essere letto come un tentativo di rifondare la teoria sociale tenendo conto almeno in parte della critica della ragione strumentale elaborata dai teorici francofortesi della prima generazione[74] e ripensando in maniera

l'una e l'altra come «successive stages in the history of reason, and not as atemporal paradigms, each potentially valid throughout all of history» (cfr. A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, revised edition, London-New York, Verso, 2014 p. 89). In *Storia e coscienza di classe* (1923), analizzando i caratteri della burocrazia moderna, e dunque della razionalizzazione del diritto, dello Stato e dell'amministrazione, Lukács commenta: «[s]i tratta […] di un modo oggettivo di trattare ogni questione, secondo una razionalità *formalistica* sempre più accentuata [*eine immer stärker formell-rationalistisch werdende Behandlung*], di un distacco crescente dalla struttura materiale qualitativa delle "cose", a cui la burocrazia si riferisce» (G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt, H. Luchterhand, 1970, p. 192; trad. it. *Storia e coscienza di classe*, a cura di G. Piana, Milano, SugarCo, 1991 [1978] p. 128). Ma è il capitalismo, secondo Lukács, ad aver prodotto, «unificando la struttura economica dell'intera società, […] una struttura di coscienza formalmente unitaria» (ivi, p. 193; trad. it. cit. p. 129). Eppure, argomenta ancora Lukács, «questa razionalizzazione [*Rationalisierung*] del mondo apparentemente esaustiva, che si spinge sino nell'essere psichico e fisico più profondo dell'uomo, trova tuttavia i suoi limiti nel carattere formale della sua propria razionalità [*ihre Grenze an dem formellen Charakter ihrer eigenen Rationalität*]» (ivi, p. 195; trad. it. cit., p. 131).

[73] Cfr. D. Schecter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, New York, Continuum, 2012, p. 186.

[74] Il pensiero critico non ha di mira la conoscenza certa e solida di una realtà immutabile utilizzando – come vuole Descartes – l'evidenza della nostra ragione in contrapposizione ai sensi e all'immaginazione (che ci mettono in contatto con il mondo dei corpi e del divenire), ma «l'idea di un'organizzazione sociale razionale, corrispondente alla generalità [die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden gesellschaftlichen Organisation]», «l'idea di una società futura come comunità di uomini liberi qual è possibile con i mezzi tecnici di cui si dispone». Da questo punto di vista va riconosciuto che nelle società storiche che si sono succedute, fino a quella dell'epoca borghese, solo un ristretto nucleo di uomini ha goduto della massa di beni di consumo prodotti (M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 4: *Schriften 1936-1941*, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, pp. 162-225, pp. 186-187; trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id. *Teoria critica*, 2 voll., introd. di A. Bellan, trad. it. di G. Backhaus, Milano, Mimesis, 2014, vol. II, pp. 135-195, p. 158). Come ha rilevato Stefano Petrucciani, il concetto di ragione che costituisce l'orizzonte del discorso horkheimeriano include due caratteri fondamentali: l'universalità (la validità per tutti) e l'autonomia (la capacità di darsi da sé la propria legge affrancandosi da un potere eteronomo). La società organizzata secondo le esigenze della ragione, che mira all'universalità e all'autonomia, è pertanto quella in cui si perviene a soddisfare nel modo più equo possibile i bisogni umani, in modo da sopprimere l'ingiustizia sociale. Cfr. S. Petrucciani, *Max Horkheimer e l'idea di teoria critica*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*, con un saggio di H. Marcuse, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2003, pp. VII-XXV, pp. XVI-XVII. Cfr. il saggio di Horkheimer del 1942, che ormai annuncia la *Dialettica dell'illuminismo*: «Il rispetto della ragione come tale presuppone il darsi della società giusta [*richtigen Gesellschaft*], la realtà della polis senza schiavi. Perciò gli empiristi hanno ragione contro i razionalisti, la cui idea certo trascende la società borghese. I razionalisti però hanno ragione contro gli empiristi perché, nel concetto di autonomia [*Autonomie*] e di universalità [*Allgemeinheit*], conservano positivamente la solidarietà tra gli uomini, che nella società borghese si afferma solo per vie violente e distruttive» (M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung* (1942), in Id. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1985-1996, Band 5: *>Dialektik der Aufklärung< und Schriften 1940-1950*, Frankfurt am Main, Fischer, 1984, pp. 320-350, p. 326; trad. it. *Ragione e autocoservazione*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, con un saggio di H. Marcuse, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2003, pp. 89-119, p. 95). Axel Honneth ha rilevato a riguardo che in linea generale gli esponenti della teoria critica, analizzando la condizione di negatività della società, ne individuano la causa in un *deficit* di ragione sociale, il che peraltro fa emergere non solo la loro attenzione «per il processo storico di attualizzazione della ragione», ma una visione di fondo per cui il potenziale

problematica l'analisi weberiana della modernità. Secondo Habermas, il concetto weberiano di razionalizzazione sarebbe un concetto unilaterale e in una certa misura antiquato: le tesi sulla razionalizzazione e il disincantamento sono parte del "peso morto" epistemologico che la tradizione idealistica ha trasmesso a Marx e poi a Weber. In contrapposizione a questa lettura del moderno, Habermas argomenta che, sebbene la ragione strumentale dia forma a certi meccanismi direttivi che operano nelle moderne società industriali, queste ultime possono generare forme di razionalità comunicativa che permettono loro di far fronte alla complessità sociale in modo tale da facilitare l'integrazione partecipativa. Infatti, se la capacità di agire strumentalmente o strategicamente può essere considerata una competenza umana universale, per Habermas possono esistere anche altre competenze, e in particolare quella comunicativa. Dal punto di vista della teoria critica rimodulata da Habermas, la posta in gioco sta nel portare la razionalità strumentale sotto il controllo della razionalità comunicativa. Non si tratta solo di difendere la razionalità comunicativa come principio normativo, ma anche di mostrare empiricamente come tale controllo già si verifichi[75]. Da tali indagini emerge che, mentre la razionalità strumentale tende a marginalizzare, sfruttare e riconciliare coercitivamente, la razionalità comunicativa permette ai cittadini degli Stati moderni di trovare un accordo sui principi politici. Habermas cerca così di fondare la realtà della comunicazione non strumentale contro un certo irrazionalismo implicito che pensatori post-strutturalisti come Foucault presumibilmente attingono da Nietzsche[76]. Habermas, dunque, cerca di sfuggire alla sterile alternativa tra la difesa di una modernizzazione identificata con la razionalità strumentale e funzionale e la posizione regressiva antimodernista, che pure condivide la stessa ristretta concezione della razionalità[77].

della ragione umana si manifesta storicamente attraverso conflitti e all'interno di logiche di dominio che si inscrivono sotto il segno della «monopolizzazione della conoscenza» (A. Honneth, *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie*, in Id., *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, pp. 28-56; trad. it. *Un caso di patologia della ragione. L'eredità intellettuale della teoria critica*, in Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, a cura di A. Carnevale, Lecce, Pensa Multimedia, 2012 pp. 47-73, pp. 51 e 60).

[75] È quel che mette in luce J. S. Dryzek, *Critical Theory as a Research Program*, in *The Cambrdige Companion to Habermas*, edited by S. K. White, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 97-119, pp. 113-114. Cfr. a riguardo anche G. Warnke, *Communicative Rationality and Cultural Values*, in *The Cambrdige Companion to Habermas*, cit., pp. 120-142, pp. 125-126.

[76] È quanto sostiene D. Schecter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, cit., pp. 186-187.

[77] Cfr. M. Jay, *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, 1984, p. 503.

Nel paradigma habermasiano la razionalità si manifesta dunque in due direzioni: la razionalità di azioni tese a perseguire uno scopo e la razionalità di espressioni linguistiche. Un'azione orientata a uno scopo è razionale se soddisfa le condizioni necessarie per realizzare un intervento efficace nel mondo oggettivo; essa utilizza il sapere in modo puramente funzionale in vista di un tale successo, avendo come obiettivo un controllo strumentale. Un'azione linguistica è razionale se il parlante soddisfa le condizioni necessarie per raggiungere lo scopo illocutivo di intendersi almeno con un altro partecipante alla comunicazione, in altri termini l'obiettivo a cui si mira è che l'interlocutore possa comprendere e accettare il contenuto espresso: in sintesi, lo scopo consiste nella comprensione comunicativa e nell'intesa (*Verständigung*)[78].

Nelle lezioni raccolte ne *Il discorso filosofico della modernità*, Habermas ricorda che se per Hegel la filosofia accede a una totalità che comprende la ragione soggettiva e il suo altro, i giovani hegeliani avevano messo in discussione la dottrina dello Spirito Assoluto rivendicando rispetto al loro maestro l'esigenza di riabilitare con pieno diritto l'"Altro" dalla ragione, non incorporandolo nel tutto che la ragione pretenderebbe di abbracciare[79]. A riguardo scrive:

> Da questo processo di desublimazione è derivato il concetto di una *ragione situata* [*einer* situierten Vernunft], che non determina né per inclusione né per esclusione il suo rapporto con la storicità del tempo, con la fatticità della natura esterna, con la soggettività decentrata della natura interna e con la materialità della società, bensì mediante una prassi di immaginazione e formazione di forze essenziali in condizioni finite, «non scelte da se stessi». La società è raffigurata come prassi, nella quale la ragione si incorpora [*in der sich Vernunft verkorpert*]. Questa prassi si attua nella dimensione del tempo storico, essa media la natura soggettiva degli individui bisognosi con una natura oggettivata nel lavoro entro l'orizzonte della natura ambiente, cosmica. Questa prassi sociale è il luogo in cui la ragione storicamente situata, corporeamente incarnata, messa a confronto con la natura esterna, si media concretamente con il suo Altro [*die geschichtlich situierte, leiblich inkarnierte, mit der äußeren Natur konfrontierte Vernunft mit ihrem Anderen konkret vermittelt*][80].

[78] Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, vol. I, p. 27; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, trad. it. di P. Rinaudo, a cura. di G. E. Rusconi, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1997, vol. I, p. 65.

[79] Cfr. J. Habermas, *Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie: Kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft*, in Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 344-389, p. 354; trad. it. *Un'altra via d'uscita dalla filosofia del soggetto. La ragione comunicativa contro la ragione soggettocentrica*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, a cura di Em. Agazzi ed El. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 297-335, pp. 305-306.

[80] *Ibid.*; trad. it. cit., p. 306.

Secondo Habermas occorre superare quella dicotomia inclusione/esclusione che attraversa i progetti di critica della ragione[81].

> La metafora spaziale della ragione includente ed escludente [*von einschließender und ausschließender Vernunft*] rivela che la supposta critica radicale della ragione rimane ancora impigliata nei presupposti della filosofia del soggetto, dai quali però essa voleva liberarsi. Soltanto una ragione alla quale noi attribuiamo potere risolutorio potrebbe includere o escludere. Perciò il dentro e il fuori si collegano con il dominio e la soggezione – e il superamento della ragione tirannica [*die Überwindung der gewalthabenden Vernunft*] con lo spalancamento dei portoni carcerari e con il rilascio protettivo in una indeterminata libertà. In tal modo l'Altro dalla ragione [*das Andere der Vernunft*] rimane l'immagine speculare della ragione tirannica[82].

Ne *Il discorso filosofico della modernità* Habermas definisce la razionalità (*Rationalität*) innanzitutto come «quella disposizione di soggetti capaci di parlare e di agire ad acquisire ed impiegare un sapere fallibile [*die Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte, fehlbares Wissen zu erwerben und zu verwenden*]»[83]. Questo modello di razionalità mira a superare l'idea del sapere concepito soltanto come sapere di qualche cosa nel mondo oggettivo: da questa prospettiva «[…] la razionalità si commisura al modo in cui il soggetto solitario si orienta verso i contenuti delle sue rappresentazioni e dei suoi enunciati»[84]. È questo l'orizzonte della «ragione soggettocentrica» [*subjektzentrierte Vernunft*]: qui dominano i criteri di verità e successo che strutturano lo spazio in cui si costruiscono le relazioni fra il soggetto conoscente e agente alla luce di determinati fini e il mondo di possibili oggetti o stati di cose[85]. Se invece facciamo valere la ragione comunicativa, e dunque un sapere mediato comunicativamente, «la razionalità si commisura alla capacità di responsabili partecipanti all'interazione di orientarsi verso pretese di validità che sono fondate sul riconoscimento intersoggettivo»[86]. La razionalità comunicativa apre uno spazio in cui si produce consenso liberamente: è lo spazio di «un discorso nel quale i partecipanti superano le loro concezioni dapprima soggettivamen-

[81] Heidegger e Foucault, ad esempio, attraverso la rimemorazione o la genealogia elaborano un discorso particolare che si dovrebbe sviluppare al di fuori dell'orizzonte della ragione, senza tuttavia essere irragionevole (ivi, p. 359; trad. it. cit., p. 310).
[82] Ivi, p. 360; trad. it. cit., p. 311.
[83] Ivi, p. 366; trad. it. cit., p. 315.
[84] «[…] bemißt sich Rationalität daran, wie sich das einsame Subjekt an seinen Vorstellungs- und Aussageinhalten orientiert» (*ibid.*).
[85] *Ibid.*
[86] «[…] bemißt sich Rationalität an der Fähigkeit zurechnungsfähiger Interaktionsteilnehmer, sich an Geltungsansprüchen, die auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind, zu orientieren» (ivi, p. 366; trad. it. cit., pp. 315-316).

te prevenute in favore di un accordo razionalmente motivato [*eines rational motivierten Einverständnisses*]»[87]. Nonostante il suo carattere puramente procedurale, che la rende libera da ipoteche religiose e metafisiche, la ragione comunicativa, profondamente immanente, pervade il processo di vita sociale in quanto gli atti di intesa diventano il meccanismo che coordina l'azione: essa contribuisce a tessere il mondo della vita, delle cui risorse si alimenta, e nel contempo costituisce il *medium* nel quale si riproducono le concrete forme di vita[88]. D'altro canto, il processo attraverso cui la ragione soggettocentrica rivela la sua natura dominatrice e reificante – descritto tanto da Horkheimer e Adorno quanto da Foucault come un processo «cosmicostorico» – presuppone comunque il dispiegarsi del potenziale comunicativo della ragione nel mondo della vita: solo sulla base di un tale potenziale i sistemi economico e amministrativo avrebbero potuto dominare la prassi quotidiana facendo prevalere la dimensione cognitivo-strumentale della ragione[89].

In merito alla questione centrale di questo libro – le forme e le tipologie della razionalità nel loro sviluppo diacronico e all'interno dei processi storici che hanno configurato la Modernità – è interessante richiamare un'altra importante distinzione, che non sembra molto lontana dal discorso habermasiano: ci riferiamo a quella effettuata da Apel tra il *lógos* della ragione in quanto tale, cioè il *lógos* capace di auto-riflessione proprio dell'argomentazione o della razionalità discorsiva, e il *lógos* astratto, non-riflessivo, proprio della razionalità logico-matematica, che è puramente formale e minimamente informativo[90]. Il *lógos* capace di auto-riflessione fa leva sul principio che proibisce un'auto-contraddizione performativa: nell'ambito di una certa argomentazione esso vincola i partecipanti alla formulazione di proposizioni compatibili con le inevitabili pretese di validità performativa delle argomentazioni. Questo criterio mette fuori gioco quasi tutte le tesi delle critiche totalizzanti della ragione proposte dal pensiero postmoderno[91]. Nel processo di ricostruzione del *lógos* occidentale occorre allora riconoscere (contro Heidegger) l'impor-

[87] Ivi, p. 366; trad. it. cit., p. 316.
[88] Ivi, pp. 367-368; trad. it. cit., p. 317.
[89] Ivi, p. 367; trad. it. cit., pp. 316-317. Come chiarisce Fred Dallmayr (*Habermas and Rationality*, in «Political Theory», vol. 16, n° 4, 1988, pp. 553-579, p. 561), in Habermas il mondo della vita appare come una matrice non razionale di convenzioni e pratiche abituali contro le quali si profilano progressivamente, nel corso della modernizzazione, rivendicazioni di validità razionale.
[90] Cfr. K.-O. Apel, *The Challenge of a Totalizing Critique of Reason and the Program of a Philosophical Theory of Rationality Types*, cit., p. 46.
[91] Ivi, pp. 46-47.

tanza della razionalità discorsiva quale condizione irrinunciabile per pensare questa stessa ricostruzione. Accanto alla razionalità tecnico-scientifica, che è solo una delle forme del *lógos*, Apel ritiene fondamentale riconoscere il ruolo del *lógos* soggettivo/intersoggettivo che opera nella formazione comunicativa di una intesa e che è presupposto dagli stessi processi di oggettivazione e di controllo del mondo. Infine, quale ulteriore sviluppo della razionalità discorsiva, Apel mette in luce il *lógos* delle scienze critico-ermeneutiche e quello di un'etica basata sulla comunicazione[92]. Discutendo il progetto di un razionalità strategica (una razionalità dei mezzi che mira a conseguire risultati concreti) e teorico-sistematica (quella logico-matematica dei sistemi formalizzabili), Apel dimostra che, nello spazio dell'attuale razionalità discorsiva, la razionalità comunicativo-consensuale costituisce una necessaria, trasversale e integrativa teoria della razionalità umana in generale: in contrapposizione a una critica totale della ragione, egli rivendica una mediazione tra la sfera discorsiva e gli altri due tipi di razionalità nell'ottica di un agire etico-politico[93].

8. *Osservazioni conclusive*

Nell'introduzione al volume *The Oxford Handbook of Rationality* , che significamente insiste sulla necessità di considerare una pluralità di aspetti della razionalità[94], Alfred R. Mele e Piers Rawling mostrano che la sfera della razionalità può dividersi in un ambito teorico e in uno pratico, là dove la razionalità teorica o epistemica si occupa di ciò che è razionale credere, mentre la razionalità pratica si occupa di ciò che è razionale fare o che ci si propone o si desidera fare[95]. Quest'introduzione solleva alcune cruciali questioni rilevanti

[92] Ivi, p. 47. Di Apel cfr. inoltre *Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion*, in «Archivio di filosofia», vol. 51, 1983, pp. 373-434; ripreso in *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, hrsg. von W. v. Reijen und K.-O. Apel, Bochum, Germinal Verlag, 1984, pp. 23-80.

[93] Cfr. K.-O. Apel, *Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität*, in *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, hrsg. von K.-O. Apel und M. Kettner, 2. Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016 [1996], pp. 17-41, pp. 38-41. Sui tipi di razionalità cfr. inoltre Id., *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in *Rationalität. Philosophische Beiträge*, hrsg. von H. Schnädelbach, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 15-31.

[94] A. R. Mele and P. Rawling, *Introduction: Aspects of Rationality*, in *The Oxford Handbook of Rationality*, edited by A. R. Mele and P. Rawling, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004, pp. 3-14.

[95] Ivi, p. 3. Tale grande bipartizione – che indubbiamente trova la sua base in alcuni classici della filosofia, anche se sembra mettere da parte la razionalità poietica (cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., libro E, 1025b 20-22, pp. 268-271) – è ampiamente condivisa dagli studiosi contemporanei. Cfr. ad esempio R. Audi, *The Architecture of Reason: The*

per la discussione filosofica sulla natura della razionalità ed esamina il nesso tra razionalità teoretica e razionalità pratica, mostrando in particolare che la riflessione sulla razionalità pratica concerne le norme che guidano le scelte, norme che costituiscono in ultima analisi un argomento di carattere teoretico[96]. Inoltre, presentando i testi della seconda parte del volume, l'introduzione fa valere l'esigenza di indagare la razionalità nel suo rapporto con altre sfere: la psicologia, il genere, la personalità, il linguaggio, la scienza, l'economia, il diritto e l'evoluzione[97]. A riguardo, a titolo di esempio, si può considerare l'articolo di Paul Thagard, che indaga gli aspetti centrali della razionalità nella scienza, discutendo la natura del ragionamento con cui i singoli scienziati accettano e rifiutano ipotesi discordanti[98]. L'autore sostiene che un individuo o un gruppo sono razionali nella misura in cui le loro pratiche consentono di raggiungere i loro legittimi obiettivi[99], e ritiene che gli scopi legittimi della scienza siano la verità, la spiegazione e le tecnologie che promuovono il benessere umano. Thagard si chiede inoltre se gli individui e i gruppi scientifici agiscano effettivamente in modo da favorire questi obiettivi o se perseguano altri obiettivi personali e sociali che si intersecano con o sono addirittura contrapposti agli scopi legittimi[100]. Egli illustra dunque il rapporto tra la razionalità della scienza e determinate istanze di carattere psicologico (la presenza di fattori emozionali come la motivazione nell'attività dello scienziato) e sociologico-politico (il rapporto tra la carriera dello scienziato e particolari ideologie politiche del paese in cui vive) per poi concludere, alla luce dei risultati conseguiti dalla scienza e dalla tecnologia negli ultimi duecento anni, che l'occasionale irrazionalità dei singoli scienziati e dei gruppi non inficia il giudizio complessivo secondo cui la scienza è in generale un'impresa altamente razionale[101].

Structure and Substance of Rationality, New York, Oxford University Press, 2001, «Preface», pp. VII-VIII. Questo libro si divide in tre parti, di cui la prima è dedicata alla *Theoretical Reason*, la seconda alla *Practical Reason*, mentre la terza verte su *Rationality and Relativity*.

[96] A. R. Mele and P. Rawling, *Introduction: Aspects of Rationality*, cit., p. 4.

[97] Ivi, p. 10.

[98] Cfr. P. Thagard, *Rationality and Science*, *The Oxford Handbook of Rationality*, cit., pp. 363-379.

[99] Questa tesi presuppone una razionalità intesa essenzialmente alla luce del paradigma dei rapporti tra mezzi e fini.

[100] Cfr. ivi, p. 377: «A person or group is rational to the extent that its practices enable it to accomplish its legitimate goals. At the beginning of this chapter, I argued that the legitimate goals of science are truth, explanation, and technologies that promote human welfare. Do scientific individuals and groups function in ways that further these goals, or do they actually pursue other personal and social aims that are orthogonal or even antagonistic to the legitimate goals?»

[101] Ivi, pp. 378-379. Cfr. in particolare una delle asserzioni conclusive: «[s]o the occasional irrationality of individual scientists and groups is compatible with an overall judgment that science is in general a highly rational enterprise» (ivi, p. 379).

Se è proficuo indagare il ruolo che la razionalità svolge in determinati ambiti[102], non va tuttavia sottovalutato il fatto che ricerche di questo tipo presuppongono, in maniera più o meno esplicita, un preciso orizzonte storico-teorico di riferimento nonché i dibattiti e le tensioni che lo attraversano. Il discorso sulla *ratio* e sulle sue applicazioni non può essere neutro, né precise domande sulla razionalità di un certo ambito[103] possono essere poste in uno spazio concettuale asettico, facendo totalmente astrazione da questa o quella teoria della razionalità a cui consapevolmente o inconsapevolmente rinviano. Si tratta, come abbiamo cercato di mostrare in questo articolo, di non trascurare la pluralità di prospettive da cui la *ratio* e i suoi derivati vengono pensati e indagati, e dunque i contesti – sociali, politici, culturali – in cui teorie e tipologie della *ratio* prendono forma, in un rapporto antagonistico rispetto ad altri approcci e punti di vista. Tanto le possibili suddivisioni e classificazioni della *ratio* e delle teorie della razionalità quanto le possibili indagini su come la razionalità si configura in uno specifico campo richiedono la più ampia contestualizzazione di significati, concezioni e costellazioni nelle particolari congiunture storiche in cui essi emergono, un'analisi delle ambiguità e varietà degli usi di *ratio* nei singoli testi e nelle *querelle* di ogni epoca, e una attenta valutazione delle sedimentazioni e delle eredità che tali discussioni hanno lasciato nel dibattito contemporaneo.

Va sottolineato anche che la nostra razionalità soggettiva viene in qualche modo prodotta da una razionalità oggettivamente esistente[104], che costituisce la condizione dello sviluppo di quella stessa nostra facoltà, imprimendo in essa un carattere intersoggettivo[105]. D'altra parte, se la razionalità oggettiva – attraverso pratiche sociali e istituzioni politiche, educative e culturali[106] – media il nostro incontro con i fatti, essa non va ipostatizzata e cristallizzata; piuttosto va intesa come una realtà in divenire, che è intessuta di esperienze

[102] Un progetto di indagine sulla *ratio* che intenda essere a lungo termine e di ampio respiro può legittimamente contemplare tali sviluppi.

[103] Ad esempio: «Are scientists rational? What would constitute scientific rationality?» (ivi, p. 363).

[104] Come scrive Adorno, «[n]on solo l'io è strettamente intrecciato alla società, ma le deve la propria esistenza nel senso letterale della parola. Tutto il suo contenuto proviene da essa, o – più semplicemente – dal rapporto con l'oggetto» (Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 4, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019 [2003], § 99, p. 175; trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, introd. e nota all'edizione del 1994 di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 1994, p. 181).

[105] L. Cortella, *La razionalità del reale. Problematicità e attualità di un'equazione hegeliana*, cit., p. 245.

[106] «Questa ragione oggettiva si trova incarnata sia nelle pratiche grazie alle quali è avvenuta la nostra socializzazione, sia nelle istituzioni culturali, sociali e politiche che ci hanno implicitamente educato all'uso responsabile della nostra libertà» (*ibid.*).

discorsive e processi antagonistici, nei quali si definiscono e acquistano nuove sfumature i significati della *ratio* stessa; *somme toute*, la razionalità oggettiva grazie alla quale si forma la razionalità soggettiva – e che orienta il nostro stesso interrogarci sulla natura e sulle forme della ragione – include le discussioni sulla natura e sui caratteri della *ratio* che ogni epoca produce.

Profili biografici

Stefania Achella is associate professor of Moral Philosophy at the University of Chieti-Pescara, where she teaches Ethics. She is coordinator of the Migration Studies Laboratory at the same university. She currently works on the relationship between philosophy and biology in 19th century, on the concepts of life and corporeity in classical German philosophy and on the Italian reception of Hegelian thought. A selection of her publications: *Nodes, networks, flows: Categories and concept in the Hegelian logic*, in *Categories*, G. D'Anna/L. Fossati (eds.), Olms, 2017, 125-138; *Das „unbegreifliche Geheimnis": innere Zweckmäßigkeit und Leben bei Kant und Hegel*, in «Hegel-Jahrbuch», 2016, 1, 487-492; *Die Form des Lebendigen. Telos und Seele bei Aristoteles*, in *Substanz denken. Aristoteles und seine Bedeutung für die moderne Metaphysik und Naturwissenschaft*, K. Beier/Th. Rossi Leidi (eds), Königshausen & Neumann 2016, 83-102.

Igor Agostini is professor of Philosophy at Università del Salento where he is Head of the Philosophy Programs and Director of the *Centro Dipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento - Ettore Lojacono*. He is also Visiting Fellow at Princeton University and Invited Professor at the École Normale Supérieure de Paris (ENS) and at Sorbonne Université. He wrote a trilogy on the knowledge of God in Early Modern Age: *L'infinità di Dio* (Editori Riuniti, 2008); *L'idea di Dio in Descartes* (Mondadori, 2010); *La démonstration de l'existence de Dieu* (Brepols, 2016). He is currently working at the *Nouvel Index scolastico-cartésien*.

Aleksandar Bošković is professor of Anthropology, University of Belgrade, Senior Research Scientist in the Institute of Archaeology in Belgrade, and Fellow of the Royal Anthropological Institute (UK). He was Visiting Professor at the Universities of Ljubljana (Slovenia) and Brasília (Brazil), Senior

Lecturer in Anthropology at Rhodes University in Grahamstown (South Africa), and Guest Lecturer at the University of the Witwatersrand (South Africa) and the University of St. Andrews. His publications include *Mesoamerican Religions and Archaeology* (Oxford, 2017) and *Other Peoples' Anthropologies* (New York, 2008).

Giuseppe Cacciatore is professor emeritus of History of Philosophy at the Federico II University of Naples and national member of the Accademia dei Lincei. The University of Salerno awarded him an Honorary Degree in Pedagogical Sciences in 2015. In 1982 he was professor at the Universidad Central de Venezuela; in 1984 DAAD Fellow at the University of Munich; in 1998 visiting professor at the Martin Luther Universität in Halle. He has written numerous books and articles on Vico, Dilthey and historicism, Croce, contemporary Spanish thought, the philosophy of interculturality. Among his most representative recent works are the books *Dallo Storicismo allo Storicismo* (ETS, 2015) and *In Dialogo con Vico. Ricerche, Note, Discussioni* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2016).

Maurizio Cambi is full professor of History of Renaissance Philosophy, History of Philosophy, and History of Modern and Contemporary Philosophy at the University of Salerno. His research focuses on Bruno, Campanella, Moro, the utopias between the 15th and 18th centuries and magic, memory and imagination in modern thought. Among his recent essays is *Intrigues et Réflexions. Montaigne, Bruno et la Rhétorique* in the volume *Bruno et Montaigne. Chemins de la modernité* (Paris, Classiques Garnier, 2020).

Clementina Cantillo is full professor at the University of Salerno where she teaches History of Philosophy. She is the author of numerous essays and volumes on modern and contemporary thought, including *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel* (Naples, 2007), *Ragione e vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel* (Soveria Mannelli, 2012) and *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega* (Madrid, 2016). Since the beginning of her studies she has also cultivated a philosophical-musical interest, to which she has dedicated several contributions to the press.

Chiara Cappiello (PhD) is a post-doctoral fellow at the Department of Humanistic Studies of the Federico II University in Naples. She was a postdoc fellow at the Istituto Italiano per gli Studi Storici (2017-2019). She has studied

Ernesto de Martino and Benedetto Croce, to whom she has dedicated several papers and the book «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce* (Naples, Liguori, 2019).

Raffaele Carbone is a researcher in History of Philosophy at the Department of Humanistic Studies of the Federico II University in Naples and an associate member of the IHRIM at the ENS de Lyon. He was a fellow at the University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne, adjunct professor at the Paul Valéry University-Montpellier 3 and visiting scholar at the Collegium de Lyon and at the Centre Marc Bloch in Berlin. His research specializes in modern philosophy and in the reception of modern thinkers in the 20th century. His publications include *La Vision politique de Malebranche* (Classiques Garnier, 2018) and the collective book (edited with Saverio Ansaldi) *Bruno et Montaigne. Chemins de la modernité* (Classiques Garnier, 2020).

Antonio Carrano teaches History of Philosophy at the Department of Humanities of the University of Naples Federico II. His studies mainly concern German authors of the late eighteenth and first half of the nineteenth century, with attention to the history of concepts (destiny, sublime, action).

Paolo Castaldo is post-doc fellow at the Federico II University of Naples and PhD in late ancient, medieval and humanistic philosophy at the University of Salerno. His research interests are mainly focused on modern and early modern authors, with particular attention to the relationship between logic and rhetoric in the humanistic period and its development in the contemporary age. He is the author of Logica Laurentiana. *Lorenzo Valla e la Linguistica Riforma della Metafisica e della Dialettica* (Rome, Aracne, 2020).

Carmelo Colangelo is full professor of Ethics at the University of Salerno, where he also teaches Moral Philosophy and Philosophy of Cultures. His publications include: *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot* (1998); *Jean Starobinski. L'apprentissage du regard* (2004); *Uguaglianza immaginaria. Tocqueville, la specie, la democrazia* (2008); *La verità errante. Viaggi spaziali alla prova del pensiero* (2009); *Una rotonda sul male. Kafka allo specchio dei filosofi* (2014); *La ragione che veglia. Maurice Blanchot, la politica e la questione dei valori* (2015); *Il testo del desiderio. Psicoanalisi e letteratura* (with G. Alfano, 2018).

Domenico Conte is full professor of History of Philosophy at the Federico II University in Naples. He is a member of the Accademia Pontaniana and of the Accademia di Scienze Morali e Politiche, of which he was President. He studies European culture between the nineteenth and twentieth centuries, with attention to the themes of "crisis" and "decline". His publications include books and papers on Spengler, Jünger, Croce, Meinecke, Jaspers, Thomas Mann and the idea of universal history in German Historicism. His last book is *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia* (Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019).

Riccardo De Biase teaches History of Philosophy at the University of Naples Federico II. He has to his credit numerous monographs, essays and contributions on the thought of Heidegger, Cassirer, Descartes and Luther. Lately he has been devoting himself on the one hand to the philosophy of digital and to the thought of Charles S. Peirce.

Anna Donise is associate professor of Moral Philosophy at the Department of Humanistic Studies of the Federico II University of Naples. Her research focuses on the concept of subjectivity and its ethical and gnoseological declinations, with particular reference to Kant, neokantism, phenomenology, value theory and reflection on psychic pathology. Her latest book is entitled *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà* (Bologna, il Mulino, 2019).

Olivier Guerrier is professor of French Literature and Language at the University of Toulouse II Jean Jaurès, honorary member of the Institut Universitaire de France, former president of the Société Internationale des Amis de Montaigne. He is a specialist in humanism, the relationship between "literature" and knowledge in the Renaissance, of Montaigne La Boétie and Rabelais in particular, of the relations between France and Italy during the period, and of the modern reception of Plutarch. He is also interested in the thinking of Mr. Foucault, and in particular the question of truth and its "regimes".

Chantal Jaquet is full professor in Early Modern Philosophy at the Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Main Publications : *Spinoza ou la prudence* (1997), Éditions du retour, 2019 ; *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza* (1997), Classiques Garnier, 2015; *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions passions chez Spinoza*, PUF, 2004,

2015 (translated into Portuguese, Spanish, Italian and English); *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005; *Philosophie de l'odorat*, PUF, 2010 (translated into Portuguese, Japanese, and Italian); *Bacon et la promotion des savoirs*, PUF, 2010; *Les transclasses ou la non reproduction*, PUF, 2014; *Spinoza à l'œuvre*, Publications de la Sorbonne, 2017 ; *Philosophie du kôdô*, Vrin, 2018.

Sonja Lavaert is professor of Modern Philosophy, Political Thought and Semiotics at the Vrije Universiteit Universiteit Brussel. She published *Het perspectief van de multitude. Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza, Virno* (2011) and co-edited *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment* (2017) and *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive* (2018). Most recently she published *Vrijheid, gelijkheid, veelheid. Het moderne democratie-denken van Machiavelli tot Spinoza en zijn kring* (2020). With P.-F. Moreau she is co-editing the volume *Spinoza et la politique de la multitude. Un concept radical de la modernité* (forthcoming in 2021).

Fabrizio Lomonaco is full professor of History of Philosophy at the University of Naples Federico II. He was Director of the Department of Philosophy "A. Aliotta" of the same University and President of the Interuniversity Consortium "Mediterranean Civilization". He is Vice President of the Italian Society of History of Philosophy and directs (with G. Cacciatore) the magazine "Logos". He is the author of more than 600 publications on the Dutch legal thought of the Six-Seventeenth century (from Grozio to Noodt, from Gronovio to Perizonio, from Le Clerc to Barbeyrac) and on philosophy, law and literature in the southern area. He has edited anastatic editions of the writings of Caloprese and Gravina, Vico and Spinelli, Bertòla, Pagano and Francesco Lomonaco.

Éric Marquer is full professor of History of Philosophy at the University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne and member of the Centre d'histoire des philosophies modernes de la Sorbonne. Author of a book on Hobbes (*Léviathan et la loi des marchands*, Paris, Classiques Garnier, 2012), he recently published *Art de penser et art de parler. Poétique et politique du langage*, Paris, Classiques Garnier, 2019. He is also director of the Bulletin d'Études Hobbesiennes at the *Archives de philosophie*.

Edoardo Massimilla is full professor of History of Philosophy at the Department of Humanistic Studies of the University of Napoli Federico II, of which he is currently the director. His main fields of research are: psychology and philosophy in German and Italian culture; Max Weber and the controversy over the science as a profession; the historical object and the historical-causal connection: Max Weber and his interlocutors. Author of some monographs and many research papers, he has recently published *Natur und Kultur in Max Weber Schriften zur Psychophysik der industriellen Arbeit* (in the collective volume *Natur und Kultur in den Geisteswissenschaften*, Oberhausen, 2019), *Sulla vocazione per la politica. Max Weber e le Politische Stimmungen di Karl Jaspers* (Napoli, 2019) and co-edited, with Giovanni Morrone, the volume *La Germania e l'Oriente. Filologia, filosofia e scienze storiche della cultura* (Napoli, 2020).

Giovanni Morrone is associate professor of History of Philosophy at the University of Campania Luigi Vanvitelli. He is a member of the editorial staff of the *Archivio di Storia della Cultura* and of the Italian Society of History of Philosophy. His research focuses on the history and theory of Historicism, Neo-Kantianism, Philosophy of Culture and German Orientalism.

David Owen is Professor of Social and Political Philosophy at the University of Southampton, although currently for 2020-21 he is SSS Visiting Professor at the Institute of Advanced Study in Princeton. His primary research areas are post-Kantian social and political philosophy with particular reference to Nietzsche, Foucault and the Frankfurt School, and contemporary problems of political ethics with particular attention to citizenship, migration and democracy. He has published widely in these areas in journals such as "European Journal of Philosophy", "European Journal of Political Theory", "Journal of Political Philosophy", "Political Theory", and others. His authored books include *Maturity and Modernity* (1994), *Nietzsche, Politics and Modernity* (1995), *Nietzsche's Genealogy of Morality* (2007) and *What Do We Owe to Refugees* (2020). He is currently working on two book projects. The first addresses Nietzsche and the politics of culture; the second focuses on a political theory of global migration governance.

Stefano Petrucciani is full professor of Political Philosophy at the University of Rome La Sapienza. He was Head of the Department of Philosophy since 2010 to 2019. He published many books about political philosophy, Marxism and critical theory: *Introduzione a Habermas* (Laterza, 2000),

Modelli di filosofia politica (Einaudi, 2003), *Introduzione a Adorno* (Laterza, 2007), *Democrazia* (Einaudi, 2014), *Politica. Una introduzione filosofica* (Einaudi, 2020), *The Ideas of Karl Marx* (Palgrave Macmillan, 2020).

Francesco Piro is full professor in History of Philosophy at the Department of Humanities, Philosophy and Education of the University of Salern. He is also a member of the teaching team in the post-graduate school of studies on Late-Ancient, Medieval and Humanist Culture (RAMUS). His published works concern mainly, but not only, European Early-Modern Philosophy. He was the chief editor of the Italian edition of Leibniz's Dialogues (*Dialoghi filosofici e scientifici*, Bompiani, 2007) and wrote several books and papers on Leibniz, Spinoza, Late Scholastics, Natural Rights Theories from Grotius to Vico. Among the nearest ones to the topics he faces in this book, see for instance his *For a History of Leibniz's Principle of Sufficient Reason: First Formulations and their Historical Background* in *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, ed. M. Dascal, Springer, 2009, pp. 463-78; *The Philosophical Impact of Molinism*, in *A Companion to Luis de Molina*, eds. A. Aichele-M. Kaufmann, Leuven Brill Academic Publishers, 2013, pp. 365-403.

Paul Rateau is associate professor at the University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne. He is the President of the *Société d'études leibniziennes de langue française* and the editor of "Bulletin Leibnizien", published every year in the third issue of the French review "Archives de Philosophie". He is the author of several editions and translations of Leibniz's works. He recently published *Leibniz on the Problem of Evil* (Oxford, Oxford University Press, 2019), *Leibniz et le meilleur des mondes possibles* (Paris, Classiques Garnier, 2015). He edited with Eric Marquer *Leibniz, lecteur critique de Hobbes* (Montréal-Paris, PUM / Vrin, 2017).

Darrow Schecter is professor of Critical Theory and Modern European History at the University of Sussex (GB). His books have been translated into Japanese, Turkish, Spanish and German, and include *Critical Theory & Sociological Theory* (2019). He is co-editor of the *Critical Theory & Contemporary Society* series for Manchester UP and co-editor of the *Founding Critical Theory* series for Rowman & Littlefield.

Winfried Schröder is professor of the History of Philosophy at the University of Marburg, specialised in ancient and early modern atheism, criticism

of religion and the history of ideas. His publications include several monographs, among them *Ursprünge des Atheismus* (2nd edition, 1998); *Moralischer Nihilismus* (2002; 2nd edition, 2005); *Reading between the Lines. Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy* (2016); *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment* (edited with Sonja Lavaert, 2017) *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive* (edited with Sonja Lavaert, 2018); *Athens and Jerusalem. The Philosophical Critique of Christianity in the Antique and Early Modern Eras* (forthcoming).

Fabio Seller teaches History of Medieval Philosophy at the Department of Humanistic Studies of the Federico II University of Naples. He is the author of numerous essays on philosophical and scientific thought from the Middle Ages to the Early Modern Age. His research focuses on the astronomical-astrological tradition of the late Middle Ages and the Modern Age, with particular reference to Pietro d'Abano, Girolamo Fracastoro, Tommaso Campanella; the "scientific" thought of Roger Bacon and the tradition of English *calculatores* in the 13th century.

Francesco Toto is a researcher in History of Philosophy at the Roma Tre University. His research interests are mainly focused on modern philosophy between the 16th and 18th centuries, in particular on Descartes, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Helvétius, Dom Deschamps. Co-director of the magazine "Consecutio Rerum" and of the series "Spinoziana" (Mimesis), editor of "Paradigmi", he is the author of *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'*Etica *di Spinoza* (Mimesis, 2015) and *L'origine e la storia*. Il Discorso sull'ineguaglianza *di Rousseau* (ETS, 2019).

Indice dei nomi

Quando un nome ricorre in due o più pagine con numerazione progressiva, viene eliminata l'indicazione di citazione in nota.

Abbagnano, Marian: 423n
Abbagnano, Nicola: 423n
Abromeit, John: 393n
Acerbi, Ariberto: 289n
Achella, Stefania: 9n, 285, 303 e n, 321n, 453n, 533
Adam, Charles: 69n, 102n, 195n, 502n
Adam, Michel: 213n
Addante, Pietro: 393n
Adorno, Gretel: 512n
Adorno, Theodor W.: 387 e n, 389n, 395n, 399-402, 405n, 433-434, 443-444, 451-453, 458, 464, 507-509, 511-512, 527, 530n, 537, 539-540
Agamben, Giorgio: 451n, 537
Agazzi, Emilio: 401n, 433n, 525n
Agazzi, Elena: 525n
Agostini, Igor: 9n, 69 e n, 71 n, 76n, 77n, 79n, 92n, 533
Agostino di Ippona: 194, 208, 413
Agricola, Rudolph: 14-15, 18n, 21n, 25
Agrimi, Mario: 208n
Aichele, Alexander: 539
Akkerman, Fokke: 119n
Alberti, Antonio: 159n, 161, 163
Alfano, Giancarlo: 535
Alessandro Magno: 195
Alessiato, Elena: 368n
Allen, Amy: 512n
Allison, Henry E.: 243n
Allocca, Nunzio: 102n
Alquié, Ferdinand: 195n
Altini, Carlo: 326n
Amoroso, Leonardo: 288n
Anassagora: 511
Anassimandro: 511
Anderson, Matthew S.: 430n
Angelini, Elisa: 108n
Angelo Silesio (Johann Scheffler): 154, 156
Anquetil, Mathilde: 101n
Anstey, Peter R.: 203n
Antiseri, Dario: 424 e n
Antognazza, Maria Rosa: 145n
Antoine-Mahut, Delphine: 99-100, 101n, 108-109, 111n, 200n
Apel, Karl-Otto: 410n, 521n, 527-528
Apeldoorn, Laurens van: 181n
Arbib, Dan: 79n
Arendt, Hannah: 485 e n
Areopagita, Dyonisus: 81n, 89n
Argaud, Élodie: 108n
Aristotele: 8, 13, 15n, 17-18, 22, 53, 56 e n, 58-59, 61-64, 71, 78, 86-88, 94, 98, 136n, 254, 300n, 413, 447-449, 454, 500, 502-503, 510, 513, 528n, 533
Armogathe, Jean-Robert: 69n, 79n, 107n, 110n, 195n
Arnauld, Antoine: 72-74, 77, 79, 159n, 163n, 294
Asad, Talal: 396n
Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret: 481-482
Attanasio, Alessandra: 238n, 246n
Audi, Robert: 8n, 528n
Audidière, Sophie: 222n
Auletta, Gennaro: 101n
Aulotte, Robert: 33n
Averroè (Ibn Rushd): 58-59
Ax, Wilhelm: 13n

Bacin, Stefano: 238-239, 246n
Backhaus, Giorgio: 523n
Bacon, Francis: 27 e n, 101, 413, 513-514, 537
Bacon, Roger: 413, 540

Badaloni, Nicola: 211-212
Bagnoli, Carla: 239n
Baillet, Adrien: 100-101
Barbo, Paolo: 82-83
Barnes, Jonathan: 475n
Baron, Hans: 430n
Barone, Francesco: 141n
Barth, Hans: 226n
Barthes, Roland: 413, 416n
Barthez, Paul-Joseph: 291n
Bassi, Simonetta: 37-38, 40n, 42n, 47n, 49n
Battistini, Andrea: 214n, 217n, 517n
Bayer, Thora Ilin: 208n
Becker, Gary S.: 488, 495
Bedeschi, Giuseppe: 202n
Beier, Kathi: 533
Belgioioso, Giulia: 69n, 79n, 101n, 103-104, 107n, 110n
Bellan, Alessandro: 523n
Bellarmino, Roberto Francesco Romolo: 179
Bender, Andrea: 489, 495
Benhabib, Seyla: 445n
Berardini, Sergio Fabio: 336n
Berkeley, George: 199n
Bernstein, Jay M.: 445n
Bertani, Mauro: 437n
Berti, Enrico: 300n
Bertòla de' Giorgi, Aurelio: 537
Besomi, Ottavio: 14n
Beyssade, Jean-Marie: 69n, 128n
Bianca, Domenico O.: 294n
Bianchi, Massimo Luigi: 99n, 191n
Bieling, Hans-Jürgen: 465 e n
Bigalli, Davide: 19n
Billi, Bianca: 208n
Bindseil, Heinrich E.: 27n
Biondi, Albano: 39n
Bisterfeld, Johann Heinrich: 138 e n
Bitbol-Hespériès, Annie: 102n
Bittner, Rüdiger: 395n
Blanchot, Maurice: 535
Blumenberg, Hans: 277 e n, 506
Boas, Franz: 492, 495
Bodin, Jean: 32
Boella, Laura: 271n
Boezio, Severino Anicio Manlio Torquato: 18 e n, 133
Böhme, Gernot: 507-509
Böhme, Hartmut: 507-509
Bolzano, Bernhard: 137
Bonfantini, Massimo A.: 410n, 414n, 424n
Bonito Oliva, Rossella: 303n
Bonnet, Jacques: 439n
Bonno, Gabriel: 197n
Borchardt, Knut: 353n
Bordoli, Roberto: 100n, 106n
Bormuth, Matthias: 382-383
Bos, Erik-Jan: 99-100, 102n, 105n
Bosi, Alberto: 266-267
Bošković, Aleksandar: 9n, 487, 489, 493, 495, 533
Botero, Giovanni: 36
Boudon, Raymond: 269 e n, 274, 493-496
Bouillier, Francisque: 100n, 196n
Bourdieu, Pierre: 518n
Bouveresse, Jacques: 152, 156-158, 160-162, 166, 172
Bouwsma, William J.: 504n
Bowman, Brady: 295n
Branham, Robert Bracht: 475-476
Bréhier, Émile: 193n
Breidbach, Olaf: 301n
Bretschneider, Karl G.: 27n
Brounower, Sylvester: 197
Brown, John: 286 e n
Brown, Wendy: 396 e n
Bruno, Giordano: 9n, 37-49, 179n, 534-535
Bube, Ursula: 348n
Buck-Morss, Susan: 512n
Burckhardt, Jacob: 369
Buckel, Sonja: 465n
Buning, Robin: 101n
Burnet, Gilbert: 159n
Burnett, Thomas: 169n, 363n
Butler, Judith: 396 e n

Cabanis, Pierre Jean Georges: 100n
Cacciatore, Giuseppe: 9n, 214n, 216n, 307, 313n, 317n, 319-320, 534, 537
Cajetano, Tommaso de Vio detto: 9n, 60n, 69, 86-88, 91
Calogero Giannetto, Enrico Renato Antonio: 277n
Caloprese, Gregorio: 537
Calvino, Giovanni: 180
Cambi, Maurizio: 9-10, 37, 534
Campanella, Tommaso: 9n, 51-61, 63-65, 534, 540
Campo, Mariano: 287n
Camporeale, Salvatore I.: 13n
Canone, Eugenio: 49n
Cantelli, Gianfranco: 110n
Cantillo, Clementina: 9n, 315, 321n, 534

Cantillo, Giuseppe: 249n, 303n, 336n, 430n
Canziani, Guido: 109-110, 208n
Cappiello, Chiara: 9-10, 175, 325, 534
Carbone, Raffaele: 8-10, 128, 191, 208n, 213n, 215n, 217n, 291n, 453n, 487n, 499, 535
Carducci, Giosuè: 349
Carlini, Armando: 238n
Carnevale, Antonio: 524n
Carrano, Antonio: 9-10, 269, 278n, 284n, 535
Carraud, Vincent: 74-75, 132 e n
Cartesio, Renato: vedi Descartes, René
Casaglia, Maria: 41n
Casini, Paolo: 287n
Cassan, Élodie: 195n
Cassirer, Ernst: 336n, 412-413, 431, 439, 536
Castaldo, Paolo: 9-10, 13, 453n, 535
Castoriadis, Cornelius: 9n, 443-452
Catena, Maria Teresa: 249n
Caterus, Johannes (Johan Kater o de Kater): 71 e n, 75, 89
Cathala, Maria Raymundo: 85n
Cavalli, Alessandro: 352n
Cavazzini, Andrea: 290n
Cavour, Camillo Benso, conte di: 369
Ceppa, Leonardo: 530n
Cerchiai, Geri: 208n
Cerezo Galán, Pedro: 316n
Cesa, Claudio: 289n
Chang, Jung: 364-365
Charles, Sébastien: 108n
Charuty, Giordana: 335n
Cherkaoui, Mohamed: 519n
Chiodi, Pietro: 240n, 242n, 251-252, 254n, 260n, 274n, 276n
Christodoulou, Kyriaki: 33n
Cicero, Vincenzo: 200n
Cicerone, Marco Tullio: 13n, 16 e n, 21n, 25n, 27 e n, 169n, 194, 254
Ciliberto, Michele: 37n, 39-41, 43n, 207n
Cimino, Guido: 101n
Ciriello, Giovanni: 309n
Cixi (imperatrice cinese): 364-365
Cizos-Duplessis, François: 220n
Clarke, Desmond: 105-106, 108n
Clarke, Samuel: 145 e n, 158n, 166n
Clauberg, Johannes: 77 e n
Clerselier, Claude: 100, 102n, 106n
Codignola, Ernesto: 302n
Colangelo, Carmelo: 9n, 429, 439n, 442n, 535
Colli, Giorgio: 86n
Colliot-Thélène, Catherine: 518-519
Colorni, Renata: 333n
Comte, Auguste: 446
Comte, Michaël: 439n
Conche, Marcel: 33n
Condorcet, Marie-Jean-Antoine Caritat marchese di: 446, 495-496, 504
Conforti, Maria: 325n
Coniglione, Francesco: 412n
Constant de Rebecque, Benjamin Henri: 431
Conte, Domenico: 9n, 333n, 335-336, 339n, 342n, 367, 536
Copenhaver, Brian P.: 13n
Correia, Fabrice: 137-138
Cortella, Lucio: 517n, 530n
Corti, Luca: 291n
Cosi, Giovanni: 395n
Costa, Filippo: 279n
Costa, Gustavo: 99n, 207-208
Costabel, Pierre: 69n, 101n, 193n
Cotroneo, Girolamo: 326n
Couturat, Louis: 160n
Craig, William Lane: 134n
Crescenzi, Luca: 333n
Crippa, Romeo: 191n
Cristiani, Marta: 202n
Cristofolini, Paolo: 120n
Croce, Benedetto: 9n, 322n, 325-343, 380, 534-536
Cudré-Mauroux, Stéphanie: 439n
Cuvier, Georges: 288n, 302n
Cuvillier, Armand: 193n

d'Abano, Pietro: 540
D'Agostini, Franca: 412n
D'Agostino, Nemi: 40n
D'Alfonso, Matteo V.: 289n
D'Amico, Maria Grazia: 200n
D'Anna, Giuseppe: 533
D'Annunzio, Gabriele: 343
Dallmayr, Fred: 7 e n, 527
Damasio, Antonio: 238n
Dante Alighieri: 350n, 463n
Dascal, Marcelo: 140n, 539
Daston, Lorraine: 494-496
Dauzat, Pierre-Emmanuel: 436n
de Amorim e Silva Neto, Sertório: 99n
De Angelis, Enrico: 124n
de Beer, Esmond Samuel: 198n
De Biase, Riccardo: 9n, 257n, 409, 536
de Boer, Karin: 295n

de Cournand, Antoine: 219n
De Franco, Luigi: 52n
de Godoy, Petrus: 91-92
De Groot, Jan Jacob Maria: 364n
De Haro Honrubia, Alejandro: 323n
De Maria, Amalia: 191n
De Maria, Luciano: 329n
De Martino, Ernesto: 335-341, 535
De Mauro, Tullio: 415n
De Negri, Enrico: 293n, 516n
De Pascale, Carla: 280n, 289n
de Rijk, Lambertus M.: 8n, 22n
De Ruggiero, Guido: 343 e n
de Vrijer, Marinus J. A.: 100n, 108n
de Waard, Cornelis: 104n
Dei, Fabio: 336n
Del Carmen Paredes Martín, María: 317n
Del Nero, Valerio: 14-15, 19n, 24n
Della Rocca, Michael: 113 e n, 129n, 146n
Deleuze, Gilles: 114
Demeulenaere, Pierre: 493-494, 496, 522n
Demirović, Alex: 512n
Derrida, Jacques: 451n
Descartes, René: 9n, 69-83, 85, 87, 89, 92-95, 97-110, 112-114, 130n, 134, 172, 192, 195 e n, 198n, 208n, 210, 243, 417n, 421-422, 501-502, 505 e n, 509n, 512, 514, 520, 523n, 533, 536, 540
Deschamps, Léger-Marie, dom: 540
Descola, Philippe: 489, 491, 496
Descombes, Vincent: 157n, 161-162, 492, 496
Desjardins, Lucie: 222n
Desmaizeaux, Pierre: 198n
Di Bella, Stefano: 108n, 130n, 140n
Di Domenico, Nicola: 367n
Di Donato, Riccardo: 336-337, 340n
Di Maria, Giorgio: 21n
Diana, Rosario: 97n
Dibon, Paul: 100-101, 110n, 112n
Diderot, Denis: 220n, 231n, 440-441
Dilthey, Wilhelm: 9n, 307-309, 311-314, 320-321, 352n, 430, 534
Dini, Alessandro: 116n
Diogene Laerzio: 475-476
Domínguez, Atilano: 317n
Doni, Martino: 277n
Donise, Anna: 9n, 237, 239, 249 e n, 296n, 336n, 536
Donzelli, Maria: 301-302
Dosse, François: 450n
Douglass, Robin: 181n
Droetto, Antonio: 121n
Dryzek, John S.: 524n
Ducheyne, Steffen: 389n
Dumont, Louis: 492, 496
Dumouchel, Daniel: 222n
Duns Scoto, Giovanni: 134, 142n, 514
Durando di San Porciano, Guglielmo: 133-136, 143
Durkheim, David Émile: 181 e n, 339n, 496
Dutt, Carsten: 378n

El Yadari, Nawalle: 108n
Eckhart, Johannes: 501
Eckholt, Margit: 192n
Eco, Umberto: 409-410, 412-413, 417-423, 427n
Edling, Christofer: 496
Einstein, Albert: 316
Eitler, Pascal: 392n
Emanuele, Pietro: 200n
Empedocle: 41
Engelhardt, Wolf von: 290n
Engels, Friedrich: 226n, 276n
Eraclito: 156, 511
Eriksen, Thomas Hylland: 487-489, 495-496
Ernst, Germana: 51n, 53n
Eschbach, Achim: 419n
Evans-Pritchard, Edward Evan: 488, 491-492, 496
Eve, Emmanuel Chukuwudi:514n

Fabiani, Paolo: 208n
Fabre, Daniel: 335n
Fantazzi, Charles: 15n
Farina, Paolo: 101-102, 107n
Fattori, Marta: 27n, 99n, 191n
Faulkner, William: 471
Favaretti Camposampiero, Matteo: 131n
Feenberg, Andrew: 523n
Feingold, Mordechai: 24n
Ferrini, Cinzia: 298n, 300n
Ferrone, Vincenzo: 436n
Feyerabend, Paul Karl: 425n, 492, 496
Fichte, Johann Gottlieb: 9n, 237n, 272-273, 276-284, 289 e n
Fimiani, Mariapaola: 436n
Fine, Kit: 138n
Firpo, Luigi: 39n, 51n
Firth, Raymond: 493, 495-496
Fischer-Lescano, Andreas: 465n
Fleischacker, Sam: 389n
Fleury, Jean-Matthias: 152n
Florence, Maurice: 436n
Fonnesu, Luca: 237n, 241n, 246n, 253n, 278n

Fonseca, Pedro da: 142-143
Force, Pierre: 227n
Fossati, Lorenzo: 533
Foucault, Michel: 405n, 429-430, 435-439, 442, 444-445, 451n, 459, 517-518, 520n, 524, 526-527, 536, 538
Fournel, Jean-Louis: 30n, 35n
Fournier, Marcel: 518n
Fowler, Colin F.: 108n
Fracastoro, Girolamo: 540
Fraenkel, Carlos: 148n
Franco, Vittoria: 271n
Frankel, Lois: 132 e n
Frankfurt, Harry Gordon: 485 e n
Frede, Michael: 499n
Freedman, Joseph S.: 24n
Freud, Sigmund: 316, 357 e n, 382 e n, 451
Freundlieb, Dieter: 503n, 507-510
Frezza, Giulia: 290n
Friedman, Michael: 412n
Fromm, Erich: 453
Frommer, Sabine: 354n
Fuchs, Erich: 289n
Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa: 134n

Gadamer, Hans-Georg: 216 e n, 368
Gaeta, Muzio: 211n
Gagliasso, Elena: 290n
Gagnebin, Bernard: 224n
Gaita, Raimond: 471, 473-474, 484 e n
Galasso, Giuseppe: 336n, 342-343
Galilei, Galileo: 228, 285
Galimberti, Umberto: 382n, 500n
Gallini, Clara: 335-336
Galzigna, Mario: 518n
Gandini, Mario: 337n, 340n
Garavini, Fausta: 424n
Gardner, Sebastian: 295n
Garelli, Gianluca: 437n
Gargiulo, Alfredo: 243n, 287n
Garin, Eugenio: 102n, 112n, 191n, 207n, 224n, 282n
Garroni, Emilio: 414n, 448n
Gassendi, Pierre: 105 e n, 108 e n, 198n
Gatti, Hilary: 44n
Gaukroger, Stephen: 105n, 108n
Gebhardt, Carl: 129n, 233n
Geertz, Clifford: 491-492, 496
Genel, Katia: 511n
Gentile, Giovanni: 295n, 326n, 336n, 512n
Gentillet, Innocent: 29
Gerbier, Laurent: 35-36
Gerdil, Giacinto Sigismondo: 204 e n
Geretto, Mattia: 131n
Gerhardt, Carl Immanuel: 129n, 158n
Gerratana, Valentino: 465n
Geuss, Raymond: 392n, 395n
Giacché, Vladimiro: 302n
Giancotti, Emilia: 113n
Giannetto, Giuseppe: 108n, 277n
Giarrizzo, Giuseppe: 98n, 336n
Gibellini, Rosino: 393n
Gielen, Pascal: 452n
Gilbert, William: 26-27, 46n
Gilson, Étienne: 69 e n, 74, 82
Ginzburg, Carlo: 184-185, 188
Giocanti, Sylvia: 29 e n, 31
Giovanni Filopono, detto il Grammatico: 15
Girard, Pierre: 216-217
Giugliano, Antonello: 10
Giustiniano, Flavio Pietro Sabbazio (imperatore d'Oriente): 350n
Glauser, Richard: 199n
Goethe, Johann Wolfgang von: 156, 289-290, 297n, 318n, 322n, 326
Gómez López, Susana: 41n
Gonnelli, Filippo: 273n, 504n
Goorle, David van: 109
Gorgia: 513
Gouhier, Henri: 211n
Goulding, Robert: 22-23
Goya y Lucientes, Francisco José: 343
Goyard-Fabre, Simone: 202n
Graciannette, Bernard: 181n
Gramsci, Antonio: 336n, 452n, 465 e n, 483
Granada, Miguel Ángel: 52n
Grassi, Ernesto: 216n
Gravina, Gianvincenzo: 537
Grazia, Roberto: 424n
Gregory, Tullio: 105n
Grist, Matthew: 295n
Gronda, Roberto: 336n, 421n
Grozio, Ugo: 217n, 537, 539
Grua, Gaston: 129n, 135n, 142n, 174n
Grubb, Wilfrid Barbrooke: 336-338
Guarducci, Mariola: 379n
Gueroult, Martial: 113 e n, 192 e n, 195n
Guerra, Augusto: 243n
Guerrier, Olivier: 9n, 29, 35n, 536
Guidelli, Chiara: 41n
Guido, Humberto: 99n

Guizot, François Pierre Guillaume: 431
Gurisatti, Giovanni: 132n, 151n
Guyau, Jean-Marie: 227n
Guzzo, Augusto: 239n
Guzzoni, Ute: 506-507

Haack, Susan: 420n
Habermas, Jürgen: 7 e n, 324, 387n, 394n, 397, 401 e n, 403-405, 413n, 429 e n, 433-435, 439, 445 e n, 447n, 451-454, 457-458, 462, 465-468, 522-527, 538
Haidt, Jonathan: 238n
Hamlin, Cynthia Lins: 496
Hamou, Philippe: 198n
Hanke, Edith: 353n
Harari, Orna: 86n
Härpfer, Claudius: 352n
Hartsoeker, Nicolas: 148n
Harvey, William: 103
Havas, Randall: 479n
Heerebord, Adrian: 138
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 8-9, 235, 285, 287-303, 320-322, 340-341, 352, 378n, 401, 433, 445-446, 516-517, 525, 533-534
Heidegger, Martin: 132 e n, 137, 151-167, 169-175, 318, 411-412, 447n, 451n, 462, 501, 526-527, 535-536
Heller, Ágnes: 271-272, 275, 279, 445n
Helvétius, Claude-Adrien Schweitzer, detto: 9n, 177, 219-233, 540
Hernández Sánchez, Domingo: 321n
Hidalgo-Serna, Emilio: 19n, 24-25
Higgins-Biddle, John C.: 207n
Hindrichs, Gunnar: 511n
Hinske, Norbert: 246n
Hjelmslev, Louis: 416n
Hobbes, Thomas: 9n, 132-133, 139-140, 177, 179-189, 401, 413, 500 e n, 514, 537, 540
Höffe, Otfried: 246n, 251n
Holbach, Paul-Henri Thiry, barone d': 219-221, 232-233
Hölderlin, Johann Christian Friedrich: 288n
Holý, Ladislav: 490, 492-493, 496
Honneth, Axel: 405-406, 445n, 523-524
Horkheimer, Max: 7 e n, 9, 387-399, 401, 434 e n, 443-444, 451-453, 508, 510-512, 523n, 527, 537, 540
Horowitz, Irving L.: 233n
Horstmann, Rolf-Peter: 300n
Hoxha, Bujar: 414n
Hubert, Henri-Pierre-Eugène: 339n
Hudson, Wayne: 503n, 507-510
Huisman, Denis: 436n
Hume, David: 238-239, 242n, 246 e n, 395 e n, 522
Husserl, Edmund: 249n, 255n, 316, 379, 413
Hutcheson, Francis: 239n

Ibbotson, Paul: 489, 496
Imbruglia, Girolamo: 326n, 336n
Ingegno, Alfonso: 191n, 207n
Ingenmey, Marlis: 330n, 377n
Ion, Cristina: 30n
Iribarren, Isabel: 135n
Israel, Jonathan Irvine: 220n
Ivaldo, Marco: 237n, 240n, 289n

Jakobson, Roman: 413, 416n
Jaquet, Chantal: 9n, 113, 129n, 509n, 536
Jarvie, Ian: 489, 496
Jaspers, Karl: 9n, 323 e n, 367-386, 536, 538
Jauss, Hans R.: 439n
Jay, Martin: 499 e n, 501n-506, 521n, 524n
Jiménez, José: 317n
Johnston, Charlotte: 198n
Jolley, Nicholas: 198n, 203n
Jünger, Ernst: 342, 367 e n, 536
Jung, Carl Gustav: 316

Kaden, Tom: 352n
Kambouchner, Denis: 109n
Kant, Immanuel: 9n, 69n, 130n, 146, 172-173, 219, 235, 237-255, 257-258, 260-262, 264-268, 272-276, 283, 287-291, 294-296, 301 e n, 321n, 330, 352, 387-389, 394, 401, 409-410, 414, 420n, 423n, 429n, 436-437, 443n, 445-447, 463, 474, 477, 504 e n, 507 e n, 511-514, 533, 535-536
Kantorowicz, Ernst Hartwig: 184, 188 e n
Kapferer, Bruce: 491, 496
Keplero, Johannes: 46n
Kettner, Matthias: 528n
Kierkegaard, Søren Aabye: 368-369, 382n
Kippenberg, Hans G.: 360n
Kitcher, Philip: 421n
Klopp, Onno: 159n
Knies, Karl Gustav Adolph: 352n, 361n
Kohlenbach, Margarete: 392n, 395n
Kolesnik-Antoine, Delphine: vedi Antoine-Mahut, Delphine
Korsgaard, Christine M.: 237n
Koyré, Alexandre: 46n

Kroner, Richard: 321 e n
Kuehn, Manfred: 239n
Kuhn, Dorothea: 290n
Kymlicka, Will: 493

La Harpe, Jean-François: 232n
La Mettrie, Julien Jean Offray de: 100n
La Rocca, Claudio: 252n
Lafaia Machado Abranches, Alexandra Maria: 410n
Lagrée, Jacqueline: 119n
Lalanne, Arnaud: 158n, 159n
Lasaga Medina, José: 318n
Lask, Emil: 259
Lavaert, Sonja: 9n, 389n, 443 e n, 452- 453, 537, 540
Lavatori, Luca: 463n
Le Masson des Granges, Daniel: 220 e n, 222, 232
Lecaldano, Eugenio: 238n
Leddy, Neven: 227n
Lee, Sukjae: 130n
Leibniz, Gottfried Wilhelm von: 9n, 67, 75 e n, 104n, 113, 129-149, 151-153, 156-174, 197n, 287n, 293-295, 301 e n, 504, 511-512, 539
Lennon, Thomas M.: 198n, 203n
Leonelli, Rudy M.: 436n
Leoni, Federico: 382n
Lévêque, Jean-Claude: 320n
Lévi-Strauss, Claude: 506 e n
Lévy-Bruhl, Lucien: 339, 488, 496, 506n
Leyden, Wolfgang Marius von: 202n
Libera, Alain de: 59n
Liefschitz, Avis: 227n
Lin, Martin: 129n
Linguiti, Alessandro: 41n
Lloyd, Henry Martyn: 220n, 222n, 226n, 389n
Locke, John: 9n, 191, 193, 197-208, 413, 423 e n, 509n
Löwenthal, Leo: 400 e n
Löwith, Karl: 368n
Lombardo Radice, Giuseppe: 295n, 512n
Lomonaco, Fabrizio: 9n, 97 e n, 213n, 537
Lomonaco, Francesco: 537
Long, Philip: 197n
Longué, Jean-Louis: 224n, 228n, 229n, 232n
Look, Brandon Ch.: 148n
Lough, John: 197n
Lucrezio Caro, Tito: 97, 99, 102, 105n
Luhmann, Niklas: 457 e n, 466, 468
Lukács, György: 368 e n, 399, 452n, 522-524
Lutero, Martin: 180, 349, 514, 534, 536
Lyotard, Jean-François: 507n
Macchioro, Vittorio: 337n, 340n
Machiavelli, Niccolò: 9n, 29-30, 35-36, 454, 537
MacIntyre, Alasdair Chalmers: 474-475, 482-483
Mack, Peter: 16n, 24n
Macor, Laura Anna: 281n
Maddalena, Giovanni: 410n, 420n
Magherini, Simone: 98n
Magnano San Lio, Giancarlo: 313n
Magrì, Elisa: 291n
Mahmood, Saba: 396n
Maier, Anneliese: 133n
Makovský, Jan: 165n
Malebranche, Nicolas: 9n, 113, 134, 159n, 191-205, 207-208, 210-211, 213, 215-219, 509n, 535
Mamone Capria, Marco: 46n
Mandonnet, Pierre R.: 81n
Manent, Pierre: 29 e n
Mann, Golo: 378n
Mann, Thomas: 330 e n, 333 e n, 377-378, 380, 536
Mantegna, Andrea: 327-328
Marchetto, Michele: 27n, 514n
Marcucci, Silvestro: 261n, 262n, 265n
Marcuse, Herbert: 7n, 398n, 453, 523n
Marett, Robert Ranulph: 363n
Marianelli, Marianello: 330n, 377n
Marinetti, Filippo Tommaso: 329 e n
Marion, Jean-Luc: 69n, 74 e n, 80n, 501n
Marlowe, Christopher: 40 e n
Marquard, Odo: 273n
Marquer, Éric: 9n, 179, 537, 539
Martini, Enrico: 282n
Marx, Karl: 226n, 276 e n, 357 e n, 433, 446-447, 449, 465, 480, 483, 485, 523-524, 539
Mascolo, Armando: 319n
Masi, Felice: 259n
Mason, John Warren Teets: 333n, 334n
Massenzio, Marcello: 335n, 336n, 341n
Massimilla, Edoardo: 9n, 326n, 347, 352n, 356n, 519n
Masullo, Aldo: 37n
Matheron, Alexandre: 113 e n
Mathieu, Vittorio: 295n
Matteoli, Marco: 39n, 41n, 43n, 44n
Mauss, Marcel: 339n
Mayans y Siscár, Gregorio: 14n
Mazzarella, Eugenio: 303n, 411n
Mazzarino, Santo: 375 e n
McKirahan, Richard D.: 86n
Meattini, Valerio: 326n

Meerhoff, Kees: 24n
Meinecke, Friedrich: 325, 536
Melamed, Yitzhak Y.: 129n
Melantone, Filippo: 26-27, 180
Mele, Alfred R.: 8n, 528-529
Melloni, Alberto: 273n
Mendieta, Eduardo: 393n, 395n, 396n
Menzer, Paul: 243n
Mercer, Christia: 129n, 138n
Merker, Nicolao: 279n
Meroi, Fabrizio: 38n, 44n
Mersenne, Marin: 71, 79 e n, 92-93, 95
Micraelius, Johann: 138n
Mignini, Filippo: 115n
Mignucci, Mario: 86n
Milanesi, Pier Giuseppe: 297n
Mirri, Edoardo: 302n
Mistretta, Enrico: 238n
Molina, Luis de: 136, 142-143, 539
Molyneux, William: 198 e n
Momdjian, Khachik N.: 230n, 231n
Mommsen, Theodor: 329
Mommsen, Wolfgang. J.: 355n
Moni, Arturo: 289n
Montaigne, Michel Eyquem de: 9n, 29-33, 35-36, 424 e n, 534-536
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di: 440-441, 454
Moreau, Pierre-François: 119n, 222n, 389n, 537
Morell, André: 174n
Moretto, Giovanni: 281n
Morgenbrod, Birgit: 355n
Moriani, Fausto: 41n
Morin, Edgar: 515-518
Moroncini, Ambra: 463n
Morris, Charles: 413, 418 e n
Morrone, Giovanni: 9n, 257 e n, 296n, 538
Mouy, Paul: 104n
Müller, Kai: 352n
Müller, Karl O.: 21n
Mugnai, Massimo: 144n, 163n, 170n
Mundt, Lothar: 15n
Muñoz, Jacobo: 317n
Murphy, James J.: 21n
Mustè, Marcello: 336n

Nachtomy, Ohad: 71n
Nadler, Steven M.: 99n, 109n, 194n, 199n
Napoleone I Bonaparte: 284
Nauta, Lodi: 13n, 16n
Neumann, Franz: 454
Neumann, Michael: 333n
Newlands, Carole: 21n
Newton, Isaac: 148, 285-288, 295
Nicone (patriarca di Mosca): 365n
Niebuhr, Barthold Georg: 369
Niehues-Proebsting, Heinrich: 475n
Nietzsche, Friedrich: 8, 147, 169n, 357 e n, 368-369, 382n, 433, 474-483, 520n, 524, 538
Nitsch, Carlo: 326n
Nizolio, Mario: 14n, 27 e n
Noreña, Carlos G.: 20n
Normore, Calvin G.: 142n
Norris, John: 197-198
Nozick, Robert: 270-271
Nunziante, Antonio M.: 301n
Nuzzo, Angelica: 296n
Nuzzo, Enrico: 208n, 326n

O'Neal, John C.: 221n
O'Neill, Onora: 237 e n
Obeyesekere, Gananath: 491, 493, 496
Oldenburg, Henry: 121-122, 124
Oldrini, Guido: 27n
Olivo, Gilles: 108n, 110n
Omodeo, Pietro Daniel: 52n
Ong, Walter J.: 21n, 23n, 24n, 25n, 27n
Opp, Karl-Dieter: 494, 496
Opratko, Benjamin: 465 e n
Ortega y Gasset, José: 9n, 315-324, 534
Ott, Michael R.: 393n, 396n
Otto, Rudolf: 184-185
Otto, Stephan: 214n
Owen, David: 9n, 471, 520n, 521n, 538

Paganini, Gianni: 108n
Pala, Alberto: 285n, 286n, 287n
Palma, Massimo: 353n, 360n
Panaitescu, Emilio A.: 430n
Papuli, Giovanni: 101n
Pareto, Vilfredo: 522
Parmentier, Richard J.: 417n
Pascal, Blaise: 192 e n
Pasqua, Hervé: 192n
Pasqualin, Chiara: 368n
Pasquinelli, Carla: 336n
Passerin d'Entrèves, Maurizio: 445n
Paton, Herbert James: 240-241
Pavlovits, Tamás: 509n
Pécharman, Martine: 198n

Peirce, Charles Sanders: 410-411, 413, 417, 419-426, 536
Pellisson-Fontanier, Paul: 159n
Peluso, Rosalia: 326n
Pera, Ceslai: 81n
Pereira Filho, Augusto J.: 99n
Perinetti, Dario: 148n
Perissinotto, Luigi: 131n
Petrilli, Susan: 412n
Petrucciani, Stefano: 7n, 9n, 397, 399n, 402n, 511n, 512n, 522n, 523n, 538
Pettazzoni, Raffaele: 337n
Pico della Mirandola, Giovanni: 39 e n
Pietro Ispano (Pedro Julião): 8 e n, 22-23
Pinchard, Bruno: 214n
Piovani, Pietro: 317n, 319 e n
Piper, Klaus: 323n
Pippin, Robert B.: 291n, 295n
Pirillo, Nestore: 43n
Piro, Francesco: 9n, 129 e n, 131n, 132n, 135n, 140n, 294n, 539
Pizzorno, Alessandro: 496
Platone: 15, 26n, 59n, 98 e n, 316n, 318n, 445, 501 e n, 504, 510, 513
Plotino: 41 e n
Pocar, Ervino: 383n
Poirier, Nicolas: 449n
Ponzio, Augusto: 8n, 412n
Posner, Roland: 416n, 418n
Pozzoni, Ivan: 336n
Principe, Quirino: 367n
Principe, Salvatore: 97n
Priori, Romolo: 382n
Prodi, Enrico: 419n
Prodi, Giorgio: 419n, 420n, 422-423
Proni, Giampaolo: 424n
Protagora: 513
Pruss, Alexander: 146n
Pufendorf, Samuel von: 217n

Quintiliano, Marco Fabio: 13 e n

Rabinow, Paul: 438n
Raciti, Giuseppe: 335n
Raedler, Sebastian: 242n
Rametta, Gaetano: 282n
Ramo, Pietro: 9n, 13-15, 20-27
Rapport, Nigel: 492, 496
Rateau, Paul: 9n, 151, 165n, 171n, 539
Rathenau, Walther: 369
Rauschning, Hermann: 387, 390-392, 394-396
Rawling, Piers: 8n, 528-529
Raymond, Marcel M.: 224n
Reale, Giovanni: 503n
Reath, Andrews: 288n
Rebejkow, Jean-Christophe: 232n
Regius, Henricus: 9n, 97-112
Regoliosi, Mariangela: 14n
Reiter, Josef: 196 e n
Rescher, Nicholas: 131n
Ricci, Saverio: 46n
Riccio, Franco: 405n
Rickert, Heinrich: 316, 352n
Ricœur, Paul: 357 e n
Ricuperati, Giuseppe: 430n
Rigobello, Armando: 367n
Riley, Patrick: 194n
Rimbaud, Arthur: 339 e n
Risse, Wilhelm: 21n, 24n
Robinet, André: 158n, 166n, 191 e n, 193n, 211n
Rockmore, Tom: 412n
Rodis-Lewis, Geneviève: 101n, 109n, 110n, 112n, 194n, 195n
Rodriguez-Pereyra, Gonzalo: 145n
Röttger-Rössler, Birgitt: 489, 495
Rohde, Erwin: 363n
Roscher, Wilhelm G. F.: 352n, 361n
Rossi, Paolo: 41 e n, 43n, 44n, 45n, 46n
Rossi, Pietro: 309n, 348n, 352n, 353n, 355n, 519n, 521n
Rother, Wolfgang: 24n
Rothschuh, Karl: 103n
Rousseau, Jean-Jacques: 219-220, 224 e n, 275, 401, 540
Roux, Sophie: 200n, 203n
Ruler, Johannes A. van: 109n
Runciman, Walter G.: 492, 497
Rusconi, Gian Enrico: 404n, 525n
Russell, Bertrand: 165
Russo, Tommaso: 211n

Sade, Donatien Alphonse François marquis de: 389 e n, 394
Sahlins, Marshall: 491, 493, 497
Salas, Jaime de: 317n
Salza, Luca: 40n
Sánchez Sorondo, Marcelo: 300n
Sandkaulen, Birgit: 511n
Sanna, Giovanni: 302n
Sanna, Manuela: 208n, 211n, 517n

Santaella Braga, Lucia: 409n
Santucci, Antonio: 198n, 430n
Sartre, Jean-Paul: 506n
Sasso, Gennaro: 325n, 336n, 339n, 343n
Satta, Gino: 336n, 337n
Saussure, Ferdinand de: 413, 415-417, 422
Scapparone, Elisabetta: 37n, 38n, 40n, 41n, 42n
Scaravelli, Luigi: 262n
Schecter, Darrow: 9n, 453, 463n, 523-524, 539
Scheffczyk, Adelhard: 416n
Scheler, Max: 316
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: 286 e n, 288-289, 301, 303n
Schiche, Theodor: 27n
Schilm, Petra: 360n
Schlanger, Judith E.: 301n
Schluchter, Wolfgang: 348n, 353n, 355n, 360n, 519n
Schmaltz, Tad M.: 99n, 102n, 104n, 106n, 108n, 109n
Schmid Noerr, Gunzelin: 7n, 387n, 392n, 511n, 523n
Schmidt, Alfred: 7n, 392, 510n, 523n
Schmitt, Carl: 183-184, 186, 189, 391
Schnädelbach, Herbert: 7-8, 500-501, 503n, 511-514, 528n
Schneewind, Jerome: 395n
Schnieder, Benjamin: 137n, 138n
Schoockius, Martinus: 99 e n
Schopenhauer, Arthur: 132
Schröder, Winfried: 9n, 387, 389n, 395n, 443n, 539
Schütz, Alfred: 419n
Schuhl, Pierre-Maxime: 33n
Schultz, Klaus: 512n
Scribano, Maria Emanuela: 69n, 75 e n, 79n, 80n, 107n, 130n, 191n, 198n
Secretan, Catherine: 99n, 100n, 101n
Sedlmayr, Hans: 379 e n
Seeck, Otto: 375 e n
Selden, John: 217n
Seller, Fabio: 9n, 51, 540
Serveto, Michele: 179
Sevilla Fernández, José Manuel: 99n, 319n, 320n
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper III conte di: 239n
Siebert, Rudolf J.: 396n
Silvestri, Francesco, detto Francesco da Ferrara: 80, 84
Simmel, Georg: 316, 318, 462-464
Simonutti, Luisa: 197n
Sleigh, Robert C.: 140n
Sloterdijk, Peter: 280 e n, 507n
Smith, David W.: 231n
Smith, Justin E. H.: 148n
Snyder, David C.: 206n
Socrate: 225, 227, 486
Soderini, Giovan Battista: 35n
Sofìa del Palatinato (elettrice di Hannover): 159n
Solmi, Renato: 336n, 511n, 530n
Sombart, Werner: 316, 347-350
Spector, Céline: 219n
Spengler, Oswald: 316, 329 e n, 335 e n, 341, 367, 369, 375, 383, 385, 536
Spiazzi, Raimondo M.: 85n
Spinoza, Baruch: 9n, 100n, 113-130, 134, 139, 146n, 208n, 220n, 233n, 387, 389 e n, 394, 536-537, 539-540
Spruit, Leen: 39n
Stahl, Georg Ernst: 301 e n
Starobinski, Jean: 224n, 435, 439-442, 535
Steinberg, Alex: 148n
Stendhal (Marie-Henri Beyle): 369
Stern, Charlotta: 496
Sternhell, Zeev: 444n
Stile, Alessandro: 208n
Strauss, Leo: 179 e n, 540
Striker, Gisela: 499n
Stroebel, Emil: 16n
Stuchlik, Milan: 490, 492-493, 496
Stump, Eleonore: 15n
Sturlese, Rita: 39n, 44-45
Sturm, Jean: 26-27
Suárez, Francisco: 69-71, 74-76, 88-94, 110n, 132-134, 136-137, 142
Supiot, Alain: 464n
Swindal, James: 393n, 395n

Tabacchino, Tatiana: 363n
Tacito, Publio Cornelio: 445
Tafani, Daniela: 245n
Tagliacozzo, Giorgio: 216n
Tagliaferri, Teodoro: 326n
Tagliapietra, Andrea: 430n
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice, principe di: 369
Tannery, Paul: 69n, 102n, 195, 502n
Tanucci, Bernardo: 328
Tassis, Theofanis: 450n
Tatasciore, Carlo: 286n
Telesio, Bernardino: 52n
Terrel, Jean: 181n

Tessitore, Fulvio: 216n, 326n, 336n, 352n
Thagard, Paul: 529 e n
Thomson, Ann: 222n
Tiedemann, Rolf: 512n
Tirinnanzi, Nicoletta: 37n-41n, 45n
Tomasello, Michael: 489, 495-497
Tomès, Arnaud: 444n, 449-450
Tommaso d'Aquino: 58, 71-72, 79-83, 85-86, 88-89, 93, 110n, 133-134, 136
Toqueville, Charles-Alexis-Henri Clerel de: 369
Totaro, Pina: 233n
Toto, Francesco: 9n, 219, 540
Tournon, André: 31n, 424n
Trabant, Jürgen: 419n
Traini, Stefano: 414n
Treccani, Giovanni: 326n
Trinkaus Zagzebski, Linda: 134n
Troeltsch, Ernst: 430 e n
Troxler, Ignaz P. V. von: 303n
Tuccari, Francesco: 355n, 519n
Turnèbe, Adrien: 21n, 26-27
Twisse, William: 135 e n, 142n
Tylor, Sir Edward Burnett: 363n

Uexküll, Jakob Johann von: 315
Ulpiano, Domizio: 217n
Unamuno, Miguel de: 316 e n

Valdré, Elisabetta: 365n
Valente, Mario: 98n
Valla, Lorenzo: 13-14, 17 e n, 19-20, 22 e n, 24, 27, 535
VanAntwerpen, Jonathan: 396n
Vanzulli, Marco: 213n, 214n
Varrone, Marco Terenzio: 21-22
Vasoli, Cesare: 21n, 24n, 207n
Vassányi, Miklós: 206n
Vegetti, Mario: 501n
Veneroni, Stefano: 287n
Venuta, Pierluigi: 269
Verbeek, Theo: 100n, 102n, 106-109, 112n
Verene, Donald Phillip: 208n
Verra, Valerio: 287n, 295n
Vettori, Francesco: 30
Vico, Giambattista: 9n, 97-100, 105 e n, 112, 191, 193, 207-218, 320 e n, 327 e n, 330, 336n, 517 e n, 534, 537, 539
Vienne, Jean-Michel: 202n
Vighi, Fabio: 463n
Vinci, Lionello: 434n
Vinti, Carlo: 79n, 107n
Virno, Paolo: 448n, 537
Viti Cavaliere, Renata: 336n
Vives, Juan Luis: 9n, 13-20, 23-27
Voetius, Gisbertus (Voet, Gijsbert): 108-110
Voitle, Robert: 504n
Volpi, Franco: 132n, 151n
Voltaire, Francois-Marie Arouet detto: 504n

Wagner, David L.: 15n
Wagner, Gerhard: 352n
Warnke, Georgia: 524n
Wassenaer, Petrus: 105, 106n
Weber, Max: 9n, 345, 347-365, 377, 381, 383-384, 404, 492, 494, 496-497, 518-524, 538
Wedderkopf, Magnus von: 141n
Weiß, Johannes: 354n, 520n
Welschinger, Henri: 220n
Westman, Rolf: 27n
Westphal, Kenneth R.: 298n
Wettersten, John: 492, 497
White, Stephen K.: 524n
Whitebook, Joel: 445n
Wiggershaus, Rolf: 400n
Willke, Helmut: 457n
Wilken, Robert Louis: 484n
Williams, Bernard: 482 e n
Wilson, Catherine: 105n
Winch, Peter: 488, 497
Winegar, Reed: 71n
Winterbottom, Michael: 13n
Wittgenstein, Ludwig Josef Johann: 471-473
Wolf, William Clark: 293n, 294n, 295n, 296n
Wolfe, Charles T.: 300n, 301n
Wolff, Christian: 294-295, 511
Wolgast, Eike: 378n
Wood, Allen W.: 244n
Wood, Rega: 142n

Yanagisako, Sylvia: 488, 494, 497
Yates, Frances Amelia: 44n
Yoshida, Kei: 491, 497

Zahn, Angelika: 352n
Zancarini, Jean-Claude: 30n
Zarka, Yves Charles: 133n, 208n
Zeder, Franz: 378n
Zubiri Apalategui, José Xavier: 316n
Zuloaga y Zabaleta, Ignacio: 322n

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. Le strane vicende di mia vita – *Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta
10. *La* Fenomenologia dello spirito *di Hegel: problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa
11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modelling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecchi
12. *GRETL 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti
13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo
14. Essere e Tempo *novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo
15. *Il Segretario, lo Statista. Aldo Moro dal centro-sinistra alla solidarietà nazionale*, a cura di Alessandro Sansoni, Pierluigi Totaro, Paolo Varvaro
16. Chiara Russo Krauss, *Dall'empiriocriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*
17. Mario Cosenza, *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon* philosophe
18. *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla
19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali

"Ragione" e "razionalità" sono oggi nozioni problematiche: considerate a lungo, nella storia del pensiero occidentale, come tratti distintivi dell'uomo e della civiltà euro-americana, da un certo punto in poi sono state messe in discussione e lacerate dalla crisi e dal malessere di quest'ultima. Alla luce delle controversie più recenti e delle riflessioni sul tema sviluppate nella prima metà del Novecento, questo libro si propone di riaprire la querelle sulla *ratio* con l'intento di mettere in luce – attraverso una serie di "casi di studio" – la grana sottile dei molteplici significati e usi della nozione di ragione, ma anche di interrogarsi sulle differenti "epoche" della ragione provando a ricostruirne la "storia". I saggi contenuti in questo volume, dunque, contestualizzano e analizzano le accezioni e le ambiguità del termine *ratio* e dei suoi derivati nel quadro delle molteplici discussioni che ne hanno ritmato la storia a partire dalla prima modernità, quando il concetto assunse nuove configurazioni rispetto agli usi attestati nel pensiero antico e medioevale, sino al dibattito contemporaneo.

Maurizio Cambi è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione dell'Università degli Studi di Salerno.

Antonio Carrano è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Raffaele Carbone è ricercatore di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Edoardo Massimilla è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

ISBN 978-88-6887-086-7
9 788868 870867